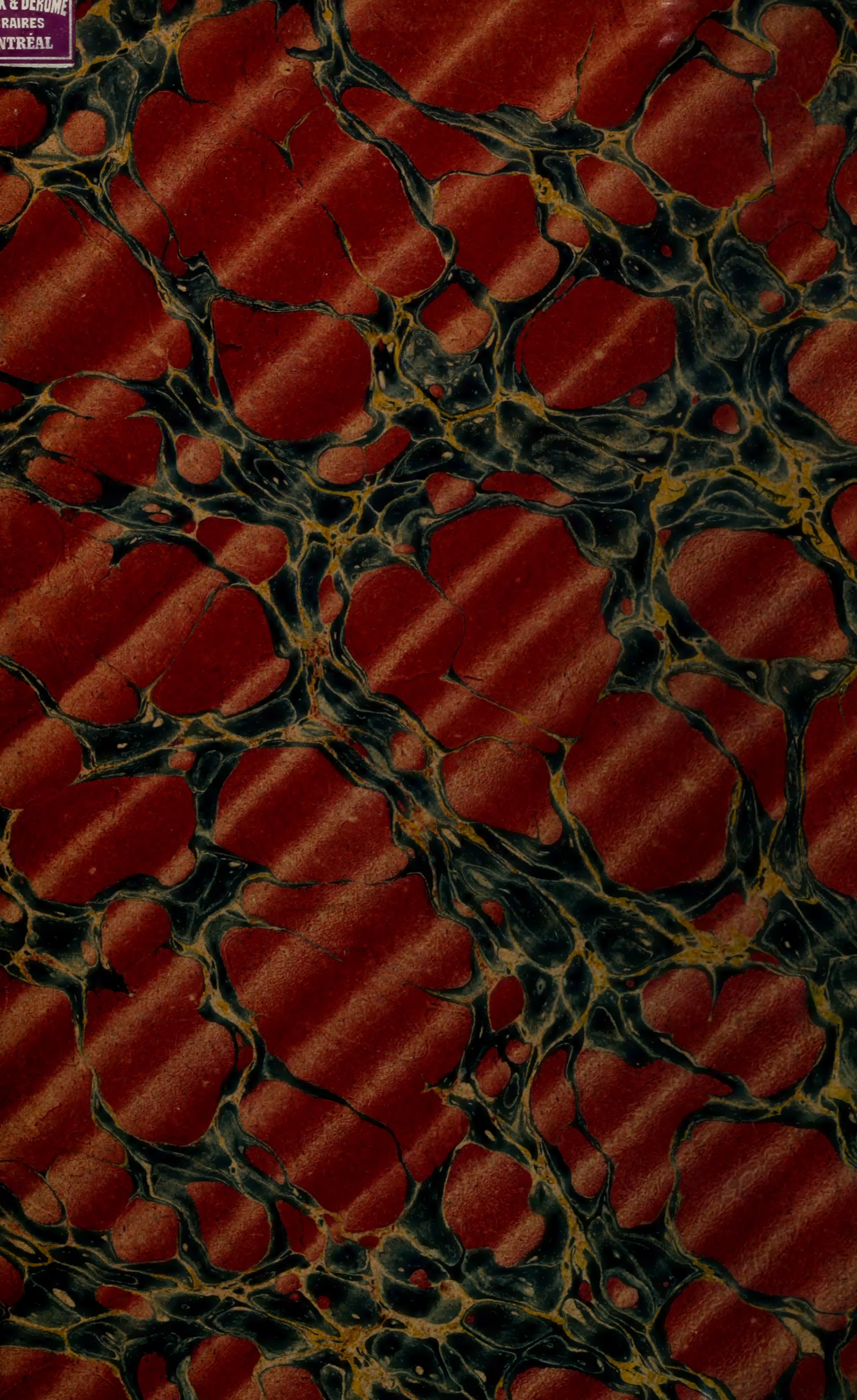



X & DEROME
RAIRES
NTRÉAL



1867

SOMME

THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN

S

⁂

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie

19, RUE MONTPARNASSE, 19

⁂

2

SOMME

THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN

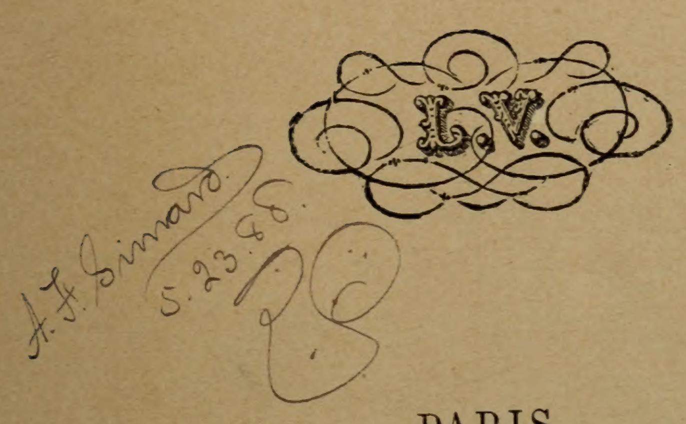
TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

QUATRIÈME ÉDITION

TOME SIXIÈME



PARIS
LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR
13, RUE DELAMBRE, 13

—

1880

SOMME THÉOLOGIQUE DE S. THOMAS D'AQUIN.

PREMIÈRE PARTIE DE LA SECONDE

(SUITE).

TRAITÉ

DES PRINCIPES INTÉRIEURS DES ACTES HUMAINS

(Suite).

QUESTION LXXIV.

Du sujet des péchés.

Parlons du sujet des vices et des péchés (1).

On demande dix choses ici : 1° La volonté peut-elle être le sujet du

(1) Nous avons ici le traité des principes intérieurs des actes humains. Ces principes sont les passions, les habitudes, les vertus et les vices ou les péchés. Nous avons vu ces trois premières choses, reste la dernière.

Nous devions examiner les péchés dans leur nature, dans leur distinction, dans leurs rap-

---

PRIMA SECUNDÆ

(CONTINUATIO).

TRACTATUS

DE INTERIORIBUS PRINCIPIIS ACTUUM HUMANORUM

(Continuatio).

QUÆSTIO LXXIV.

De subjecto peccatorum, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de subjecto vitiorum sive peccatorum.

Et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrùm voluntas possit esse subjectum peccati. 2° Utrùm

péché? 2° La volonté seule est-elle le sujet du péché? 3° Le péché peut-il être dans l'appétit sensitif? 4° Le péché mortel peut-il être dans l'appétit sensitif? 5° Le péché peut-il être dans la raison? 6° Le péché de délectation morose est-il dans la raison? 7° Le péché du consentement à l'acte est-il dans la raison supérieure? 8° Le consentement à la délectation forme-t-il un péché mortel? 9° Le péché véniel peut-il être dans la raison supérieure considérée comme directrice des puissances inférieures de l'ame? 10° Enfin le péché véniel peut-il être dans la raison supérieure considérée en elle-même?

ARTICLE I.

La volonté peut-elle être le sujet du péché?

Il paroît que la volonté ne peut être le sujet du péché. 1° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Le mal est hors de la volonté et de l'intention. » Or le péché a la nature du mal. Donc il ne peut être dans la volonté comme dans son sujet.

2° La volonté recherche, comme l'enseigne le Philosophe, le bien réel ou le bien apparent. Or quand elle recherche le bien réel, elle ne pèche pas; quand elle recherche, non le bien réel, mais le bien seulement apparent, c'est le défaut de la faculté perceptive plutôt que la faute de la volonté. Donc le péché ne peut être dans la volonté d'aucune manière.

3° La même chose ne peut être le sujet tout ensemble et la cause efficiente du péché; car le Philosophe dit, *Phys.*, II, 70: « La cause efficiente et la cause matérielle ne se rencontrent pas dans la même chose. » Or la

ports, dans leur sujet, dans leur cause et dans leur effet. Nous sommes arrivés au sujet du péché.

---

voluntas sola sit peccati subjectum. 3° Utrùm sensualitas possit esse subjectum peccati. 4° Utrùm possit esse subjectum peccati mortalis. 5° Utrùm ratio possit esse subjectum peccati. 6° Utrùm delectatio morosa vel non morosa sit in ratione inferiori sicut in subjecto. 7° Utrùm peccatum consensûs in actum sit in superiori ratione sicut in subjecto. 8° Utrùm ratio inferior possit esse subjectum peccati mortalis. 9° Utrùm ratio superior possit esse subjectum peccati venialis. 10° Utrùm in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.

ARTICULUS I.

Utrùm voluntas sit subjectum peccati.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non possit esse subjectum peccati. Dicit enim Dionysius in IV. cap. *De divinis Nomin.*, quòd « malum est præter voluntatem et intentionem. » Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Præterea, voluntas est boni vel apparentis boni (*Ethic.*, II, cap. 6 vel 10). Ex hoc autem quòd vult bonum, non peccat; hoc autem quòd vult apparens bonum, quod non est verè bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivæ, quàm ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Præterea, non potest esse idem subjectum peccati et causa efficiens, quia « causa efficiens et materialis non incidunt in idem, » ut dicitur in II. *Physic.* (text 70). Sed voluntas est causa efficiens peccati; prima enim causa pec-

(1) De his etiam in IV, *Sent.*, dist. 18, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1, ad 2; et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 109; et qu. 7, de malo, art. 1, ad 16; et in *Matth.*, XV, col. 4.

2

volonté est la cause efficiente du péché : C'est elle qui avant tout, dit saint Augustin, fait le mal. Donc la volonté n'est pas le sujet du péché.

Mais le même évêque d'Hippone écrit cette parole, *Retract.*, I, 19 : « C'est par la volonté que l'homme pèche et agit droitement (1). »

(Conclusion. — Puisque, d'une part, les actes moraux ne passent point à une matière étrangère, mais restent dans leur principe comme dans leur sujet ; puisque, d'une autre part, les péchés sont des actes moraux, il s'ensuit que la volonté est le sujet du péché, de même qu'elle en est le principe.)

Les péchés sont des actes : voilà ce que nous avons dit souvent. Il y a deux sortes d'actes : les actes transitifs, qui passent à une matière extérieure, comme brûler et couper ; puis les actes immanents, qui ne passent pas à une matière étrangère, mais qui restent dans l'agent, comme désirer et connoître. Les actes transitifs ont pour matière et pour sujet ce à quoi passe l'action ; d'où le Philosophe dit, *Phys.*, III, 18 : « Le mouvement communiqué par le moteur existe dans le mobile. » Mais comme les actes immanents ne passent pas à une matière extérieure, qu'ils ne trouvent au dehors aucun point d'appui, ils ont pour sujet la puissance qui en est le principe. Or, d'une part, les actes immanents sont tous les actes moraux bons ou mauvais, ceux des vertus et ceux des péchés ; d'une autre part, la volonté est le principe des actes moraux, puisqu'ils sont volontaires par un privilége de leur nature. Donc la volonté est le sujet des actes immanents, par conséquent le sujet des péchés.

(1) L'Ecriture sainte établit, dans une foule de passages, la thèse de notre saint auteur. L'Apôtre dit, *Hébr.*, X, 26 : « Si nous péchons volontairement après avoir reçu la connoissance de la vérité, il ne reste plus d'hostie pour les péchés. » De même, *Ephés.*, IV, 26 : « Mettez-vous en colère, et ne veuillez pas pécher. » Et dans l'ancien Testament, *Eccli.*, XV, 14, 18 : « Dieu dès le commencement a créé l'homme, et l'a laissé dans la main de son conseil. Il lui a donné de plus ses ordonnances et ses préceptes. Si vous voulez observer les commandements et garder toujours avec fidélité ce qui est agréable à Dieu, ils vous conser-

---

candi est voluntas, ut Augustinus dicit in lib. *De duabus animabus* (cap. 10 et 11). Ergo non est subjectum peccati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. I. *Retract.* (cap. 19), quòd « voluntas est qua peccatur et rectè vivitur. »

(Conclusio. — Cùm necesse sit morales quoscunque actus (quia in exteriorem materiam non transeunt) in suo esse principio sicut in subjecto, talis autem actus peccatum sit ; rectè voluntas, sicut peccati principium, ita et ejusdem subjectum esse dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum quidam actus est, sicut suprà dictum est (qu. 71, art. 1 et 6). Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare : et hujusmodi actus habent pro materia et subjecto id in quod transit actio, sicut Philosophus dicit in III. *Physic.* (text. 18), quòd « motus est actus mobilis à movente. » Quidam verò actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere : et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quòd proprium subjectum actus peccati sit potentia, quæ est principium actus. Cùm autem proprium sit actuum moralium quòd sint voluntarii, ut suprà habitum est (qu. 1, art. 1, et qu. 18, art. 6), sequitur quòd voluntas quæ est principium actuum volutariorum (sive bonorum sive malorum, qui sunt peccata), sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quòd peccatum sit in voluntate sicut in subjecto.

Je réponds aux arguments : 1° Si l'on dit que le mal est hors de la volonté, c'est que la volonté ne recherche pas le mal en tant que mal ; mais comme il revêt souvent les dehors du bien, elle le poursuit quelquefois sous cette fausse apparence, et le péché dès lors se trouve en elle.

2° Si la faute du jugement n'étoit soumise à la volonté d'aucune façon, le péché n'existeroit ni dans cette dernière faculté ni dans la première, comme il arrive dans le cas d'ignorance invincible. Il faut donc admettre que la faute du jugement, dépendant de la volonté, forme un péché imputable.

3° Quand la puissance fait passer son action à une matière étrangère ; quand elle ne se meut pas elle-même, mais un objet étranger, elle ne peut être la cause de l'effet tout ensemble et son sujet ; mais la volonté ne se comporte pas de cette manière. L'objection n'est donc pas concluante.

ARTICLE II.

La volonté seule est-elle le sujet du péché?

Il paroît que la volonté seule est le sujet du péché. 1° Saint Augustin dit, *De duabus anim.*, X : « On ne pèche que par la volonté. » Or le péché trouve son sujet dans la faculté par laquelle on pèche. Donc la volonté seule est le sujet du péché.

2° Le péché est un mal contraire à la raison (1). Or le bien et le mal

veront. Il a mis devant vous l'eau et le feu, afin que vous portiez la main du côté que vous voudrez. La vie et la mort, le bien et le mal sont devant l'homme ; ce qu'il aura choisi lui sera donné. »

(1) Le péché est contraire à la loi divine aussi bien qu'à la raison. Le théologien le considère sous le premier rapport, et le philosophe sous le second : voilà ce que nous avons vu dans le cinquième volume, LXXI, 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum dicitur esse præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali ; sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum ; et secundùm hoc peccatum est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quòd si defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute, sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quòd etiam defectus apprehensivæ virtutis, subjacens voluntati, reputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit in causis efficientibus, quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quæ non movent se, sed alia : cujus contrarium est in voluntate. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrùm sola voluntas sit subjectum peccati.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd sola voluntas sit subjectum peccati. Dicit enim Augustinus in lib. *De duabus animabus* (ut suprà), quòd « non nisi voluntate peccatur. » Sed peccatum est sicut in subjecto, in potentia qua peccatur. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

2. Præterea, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed *bonum* et *malum* ad

(1) De his etiam infrà, qu. 83, art. 1 ; et II, *Sent.*, dist. 44, in exposit. lit., ad 2 ; et qu. 2, de malo, art. 2 et 3.

relatifs à la raison, forment l'objet exclusif de la volonté. Donc la volonté seule est le sujet du péché.

3° Le péché est un acte de la volonté, conformément à cette parole de saint Augustin, *De vera relig.*, XIV : « Le péché est tellement volontaire, qu'il cesse d'être péché sitôt qu'il perd cet attribut (1). » Or, d'une part, les autres puissances de l'ame ne produisent des actes volontaires qu'autant qu'elles sont mûes par la volonté ; d'une autre part, cette impulsion ne suffit pas pour constituer le sujet du péché, car autrement les membres extérieurs, recevant le mouvement de la volonté, serviroient aussi de support aux actes mauvais, ce qui n'est pas. Donc la volonté seule est le sujet du péché.

Mais le péché est le contraire de la vertu. Or, d'un côté, les contraires ont le même sujet ; de l'autre, la volonté ne sert pas seule de sujet à la vertu, plusieurs facultés de l'ame remplissant cette fonction. Donc la volonté n'est pas le seul sujet du péché.

(Conclusion. — Puisque tout ce qui est principe d'actes volontaires en est le sujet ; puisque d'ailleurs la volonté est principe d'actes spontanés et les autres facultés d'actes commandés, tous également volontaires : ces puissances sont, aussi bien que la volonté, le sujet du péché.)

Nous l'avons vu dans le premier article : tout ce qui est principe d'actes volontaires est sujet du péché. Or les actes volontaires, ce sont non-seulement les actes que la volonté fait elle-même, mais encore tous ceux qu'elle commande. Qu'est-ce donc que nous devons considérer comme sujet du péché ? La volonté d'abord, puis toutes les facultés qu'elle meut et dirige, soit en les poussant à l'acte, soit en les en écartant. Effectivement ces facultés sont le sujet des habitudes bonnes ou mauvaises, car l'habitude est à qui appartient l'acte.

(1) Le passage se trouve littéralement à l'endroit par nous indiqué dans le texte français, et quant au sens *De liber. arb.*, III, 17, comme porte le texte latin.

---

rationem pertinens est objectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

3. Præterea, omne peccatum est actus voluntatis, quia, ut dicit Augustinus in lib. *De libero arbit.*, « peccatum adeo est voluntarium, quòd si non sit voluntarium, non est peccatum. » Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii, nisi in quantum illæ vires moventur à voluntate; hoc autem non sufficit ad hoc quòd sint subjectum peccati, quia secundùm hoc etiam membra exteriora, quæ moventur à voluntate, essent subjectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

Sed contra : peccatum virtuti contrariatur. Contraria autem sunt circa idem; sed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem sunt subjecta virtutum, ut suprà dictum est (qu. 56). Ergo non sola voluntas est subjectum.

(Conclusio. — Cùm idem sit actus voluntarii principium et subjectum, consequitur non solam voluntatem (quæ principium est actus voluntarii eliciti), verùm etiam alias potentias (qua actus voluntarii imperati principium esse possunt) peccati subjectum esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex prædictis patet (art. 1), omne quod est principium voluntarii actus, est subjectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solùm illi qui eliciuntur à voluntate, sed etiam illi qui à voluntate imperantur, ut suprà dictum est (qu. 5, art. 4), cùm de voluntario ageretur. Unde non solùm voluntas potest esse subjectum peccati, sed omnes illæ potentiæ quæ possunt moveri ad suos actus vel ab eis reprimi per voluntatem. Et eædem etiam potentiæ sunt subjecta habituum moralium bonorum vel malorum, quia ejusdem est actus et habitus.

Je réponds aux arguments : 1° On ne pèche que par la volonté comme première cause motrice; mais on pèche aussi par les autres facultés comme mûes par la volonté.

2° Le bien et le mal purs et simples sont l'objet de la volonté; mais les autres puissances ont pour objet des biens et des maux déterminés; c'est de là qu'elles peuvent être, comme participant à la raison, le sujet de la vertu, du vice et du péché.

3° Les membres du corps ne sont pas principes d'actes; ils sont à l'ame motrice comme des instruments privés de spontanéité, qui reçoivent l'action sans agir; mais les puissances intérieures appétitives sont à la raison comme des forces libres, qui agissent tout en recevant l'action : voilà ce qu'on lit dans le Philosophe. D'ailleurs les actes des membres corporels passent à une matière étrangère, comme on le voit dans les coups qui consomment le péché d'homicide. On ne peut donc comparer les actes des membres extérieurs aux actes des puissances appétitives de l'ame.

ARTICLE III.

Le péché peut-il être dans l'appétit sensitif?

Il paroît que le péché ne peut être dans l'appétit sensitif. 1° Le péché est propre à l'homme, qui est loué ou blâmé pour ses actions. Or l'appétit sensitif nous est commun avec la brute. Donc le péché ne peut être dans l'appétit sensitif (1).

(1) D'une part, la chair, les organes, les sens, l'animal; de l'autre, l'intelligence, l'esprit, la raison : voilà tout l'homme. Eh bien, le péché peut-il être dans la partie animale de l'homme, dans la chair, dans les sens? Peut-il être dans sa partie raisonnable, dans l'intelligence, dans l'esprit? Saint Thomas aborde la première question dans ce moment; il traitera la seconde ensuite.

Ad primum ergo dicendum, quòd non peccatur nisi voluntate, sicut primo movente; aliis autem potentiis peccatur, sicut ab ea motis.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum* et *malum* pertinent ad voluntatem sicut per se objecta ipsius; sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum *bonum* et *malum*, ratione cujus potest in eis esse et virtus et vitium et peccatum, secundùm quòd participant voluntate et ratione.

Ad tertium dicendum, quòd membra corporis non sunt principia actuum, sed solùm organa; unde comparantur ad animam moventem, sicut servus qui agitur et non agit; potentiæ autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quasi liberæ, quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur, I. *Politic.* (cap. 3). Et præterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrùm in sensualitate possit esse peccatum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, qu. 3, art. 2, et dist. 31, qu. 2, art. 1, ad 4; et qu. 15, de verit., art. 5; et qu. 7, de malo, art. 6.

2° « L'homme ne pèche point dans ce qu'il ne peut éviter, » dit saint Augustin, *De lib. arb.*, III, 28. Or nul ne peut éviter les désordres de la chair : car « tant que nous vivons dans cette vie mortelle, ajoute le même saint Augustin, *De Trin.*, XII, nos sens sont infectés d'une corruption qui ne s'éteint pas, et c'est pour cela qu'on les compare au serpent tentateur (1). » Donc les désordres de la chair ne sont pas péché.

3° On ne peut imputer à péché que ce que l'homme fait. Or, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, IX, « nous ne faisons véritablement que ce que nous faisons avec la délibération de la raison. » Donc les mouvements des sens, excluant la délibération de la raison, ne peuvent être imputés à péché.

Mais saint Paul dit, *Rom.*, VII, 19 : « Le bien que je veux, je ne le fais pas; mais le mal que je ne veux point, je le fais. » Or ce mal que l'homme fait quand il ne le veut pas, c'est, d'après saint Augustin, *Contra Julian.*, III, 26, le mal de la concupiscence; c'est le désordre de l'appétit sensitif, de la chair. Donc le péché peut être dans cette partie de notre être.

(Conclusion. — Puisque l'appétit sensitif est capable d'actes volontaires et désordonnés, il peut être le sujet du péché.)

Comme nous le savons, le péché peut se trouver dans toute puissance capable d'actes volontaires et désordonnés, actes qui constituent la faute imputable. Or l'appétit sensitif peut produire des actes volontaires, puisqu'il doit recevoir le mouvement de la volonté. Donc le péché peut exister dans l'appétit sensitif.

Je réponds aux arguments : 1° Quelques puissances de la partie sensi-

(1) *Ibid.*, 12 : « Au pied de l'arbre défendu, dans le mariage qui unit les deux premiers membres de la race humaine, le serpent ne porta point à sa bouche le fruit fatal, mais il appela sur lui les regards de la femme pour tenter sa sensualité; la femme à son tour ne le goûta pas seule, mais elle l'offrit à l'homme et tous deux le mangèrent. Voilà ce qui arrive,

2. Præterea, « nullus peccat in eo quod vitare non potest, » sicut Augustinus dicit in lib. *De libero arbit.* Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus : est enim sensualitas « perpetuæ corruptionis quamdiu in hac mortali vita vivimus, unde per serpentem significatur, » ut Augustinus dicit, XII. *De Trin.* Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. Præterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed « hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus, » ut Philosophus dicit in IX. *Ethic.* (cap. 9 vel 8). Ergo motus sensualitatis qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, VII : « Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio. » Quod exponit Augustinus (lib. III. *Contra Julian.*, cap. 26), de malo concupiscentiæ, quod constat esse motum quemdam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

(Conclusio. — Cùm in sensualitate possit esse actus inordinatus et aliquo modo voluntarius, in ea peccatum esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1 et 2), peccatum potest inveniri in qualibet potentia, cujus actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quòd actus sensualitatis potest esse voluntarius, in quantum sensualitas (id est appetitus sensitivus) nata est à voluntate moveri. Unde relinquitur quòd in sensualitate possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquæ vires

tive nous sont communes avec la brute, cela est vrai ; mais elles reçoivent dans notre être, par leur alliance avec la raison, une dignité qui les élève infiniment ; qu'elle n'est point, dans notre ame inférieure, la prééminence de la mémoire et de la pensée ! Ainsi l'appétit sensitif revêt dans l'homme une excellence qu'il n'a point dans l'animal pur, et cela parce que la loi de sa nature est d'obéir à la raison : il peut donc être principe d'actes volontaires, et partant sujet du péché.

2° La corruption qui ne s'éteint pas dans la chair, c'est la concupiscence déréglée, ce ferment d'iniquité qui ne disparoît jamais entièrement dans cette vie ; car si la culpabilité du péché originel passe, son action subsiste. Cependant cette corruption, ce levain subtile n'empêche pas que l'homme ne puisse réprimer par la volonté raisonnable, quand il les pressent, les mouvements déréglés de la chair en portant sa pensée sur d'autres objets ; mais pendant qu'il détourne son esprit, de nouveaux mouvements désordonnés naissent quelquefois dans sa partie sensitive : ainsi lorsque, voulant éviter le dérèglement de la concupiscence, il repousse l'image des plaisirs charnels et dirige sa réflexion vers la science, des pensées de vaine gloire peuvent tromper sa vigilance et s'éveiller dans son cœur. La corruption des sens ne permet donc pas à l'homme d'éviter tous les mouvements désordonnés en général ; mais il suffit, pour rendre le péché volontaire, qu'il puisse les éviter chacun en particulier.

3° Quand l'homme agit sans la délibération de la raison, ce n'est point parfaitement lui-même qui agit ; car alors ce qu'il renferme de principal n'opère pas. Il n'y a donc pas dans cette œuvre acte parfait de l'homme, ni

à travers les siècles, dans le mariage secret qui existe au sein de chaque homme : les sens montrent les choses terrestres et périssables ; l'imagination saisit la forme qui les représente, dégage cette image de son enveloppe matérielle et la présente à l'esprit ; la raison perçoit, considère, pèse et délibère, et donne un funeste assentiment. Les sens remplissent donc le rôle du serpent dans chaque homme, l'imagination celui d'Eve et la raison celui d'Adam. »

---

sensitivæ partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quòd rationi junguntur ; sicut nos præ aliis animalibus habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam, ut in I. dictum est (qu. 78, art. 4). Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quamdam excellentiam, scilicet quòd natus est obedire rationi ; et quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii, et per consequens subjectum peccati.

Ad secundum dicendum, quòd perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita ; transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis si præsentiat, putà divertendo cogitationem ad alia ; sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere : sicut cùm aliquis transfert cogitationem suam à delectationibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes hujusmodi motus propter corruptionem prædictam ; sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quòd possit vitare singulos.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfectè ipse facit, quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine. Unde non est perfectè actus humanus, et per consequens non potest

partant acte parfait de vertu ou de péché, mais quelque chose d'imparfait dans le genre de l'un ou de l'autre. Quand donc les mouvements de la chair préviennent la raison, ils forment un péché véniel, chose imparfaite dans le genre du péché.

ARTICLE IV.

Le péché mortel peut-il être dans l'appétit sensitif?

Il paroît que le péché mortel peut être dans l'appétit sensitif. 1° On juge l'acte par son objet. Or on pèche mortellement dans les objets de l'appétit sensitif, par exemple dans les délectations de la chair. Donc l'acte de l'appétit sensitif peut former un péché mortel ; donc le péché mortel peut être dans l'appétit sensitif.

2° Le péché mortel est le contraire de la vertu (1). Or la vertu peut être dans l'appétit sensitif; car la tempérance et la force ont pour siége, comme le dit le Philosophe, les puissances privées de la raison. Donc le péché mortel peut être dans l'appétit sensitif, puisque les contraires ont le même sujet.

3° Le péché véniel dispose au péché mortel. Or, d'un côté, la disposition et l'habitude ont le même sujet; de l'autre, le péché véniel est dans l'appétit sensitif, comme nous l'avons vu. Donc le péché mortel peut y être aussi.

Mais saint Augustin, *Retract.*, XIII, cité par la Glose sur *Rom.*, VII, dit : « Les mouvements déréglés de la concupiscence, mouvements qui sont le péché de la sensualité, peuvent être dans ceux qui ont la grace (2).»

(1) Le péché mortel est contraire à la vertu dans le point de vue philosophique, quand on le considère avec le flambeau de la raison, comme notre saint auteur l'a considéré plus haut; mais au point de vue théologique, quand on l'examine sous la lumière de la révélation, il est contraire à la grace. Nous verrons cela plus tard, III p., LXXXVI, 3.

(2) Saint Augustin commente ce passage, *Rom.*, VII, 24 : « Malheureux homme que je

---

esse perfectus actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem præveniens, est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

ARTICULUS IV.

Utrùm in sensualitate possit esse peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex objecto cognoscitur. Sed circa objecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale; et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Præterea, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate; temperantia enim et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III. *Ethic.* Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cùm contraria sint nata fieri circa idem.

3. Præterea, veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cùm igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est (art. 3, ad 3), etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *Retract.*, et habetur in Glossa, *Rom.*, VII, quòd « inordinatus concupiscentiæ motus qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in

(1) De his etiam infrà, qu. 89, art. 5, in corp.; et II, *Sent.*, dist. 24, qu. 3, art. 2, ad 3; et qu. 25, de verit., art. 5; et qu. 7, de malo, art. 6; et *Quodlib.*, IV, art. 22.

Or ceux qui ont la grace n'ont pas le péché mortel dans leur conscience. Donc les mouvements de l'appétit sensitif ne sont pas des péchés mortels.

(CONCLUSION. — Puisque le péché mortel détruit l'ordre qui met en rapport avec la fin dernière; puisque, d'ailleurs, la raison peut seule renverser cet ordre, de même qu'elle a seule le pouvoir de l'établir, il est impossible que le péché mortel soit dans l'appétit sensitif.)

Comme le désordre qui détruit le principe de la vie animale cause la mort du corps, ainsi le désordre qui anéantit le principe de la vie spirituelle, en séparant de la fin dernière, produit la mort de l'ame résultant du péché mortel. Or, d'un côté, l'appétit sensitif ne peut, mais la raison seule, établir l'ordre qui met en rapport avec la fin dernière; d'un autre côté, le désordre qui brise ces rapports suppose dans sa cause le pouvoir d'établir l'ordre qui les fonde. Donc le péché mortel ne peut être dans l'appétit sensitif, mais seulement dans la raison.

Je réponds aux arguments: 1° L'acte de l'appétit sensitif peut concourir au péché mortel; mais le péché mortel est péché mortel, non comme dérivant de l'appétit sensitif, mais comme appartenant à la raison, qui peut seul ordonner les choses à la fin. Il ne faut donc pas attribuer le péché mortel à l'appétit sensitif, mais à la raison.

2° L'acte de la vertu morale ne s'accomplit pas entièrement dans l'appétit sensitif; mais il trouve son dernier complément dans la raison et dans la volonté, parce qu'il implique l'élection. En conséquence l'acte de la

suis, qui me délivrera de ce corps de mort? La grace de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur. Moi-même j'obéis par l'esprit à la loi de Dieu, et par la chair à la loi du péché. » Portant dans lui-même un ferment de corruption, faisant le mal qu'il ne veut pas faire, comme saint Paul le dit plus haut, l'homme « est soumis à la loi du péché par la chair : » donc l'iniquité est dans la partie inférieure de son être. Mais, d'une autre part, le juste ne veut pas faire le mal qu'il fait, il observe la loi dans son esprit, il est délivré par la grace : donc il ne commet pas le péché mortel. Ainsi le péché peut être dans la chair, dans les sens, dans la partie inferieure de l'homme; mais ce péché n'est pas mortel. Tel est, en résumé, le commentaire de saint Augustin.

---

his qui sunt in gratia, » in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale

(CONCLUSIO. — Quoniam peccatum mortale aversionem ab ultimo fine includit, soliusque rationis est ab ultimo fine actum avertere, sicut etiam in eumdem convertere, fieri non potest ut in sensualitate peccatum mortale sit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis causat corporalem mortem, ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitæ, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut suprà dictum est (qu. 71, art. 5). Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solùm rationis; inordinatio autem à fine non est nisi ejus cujus est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solùm in ratione

Ad primum ergo dicendum, quòd actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale; sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale ex eo quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cujus est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

Ad secundum dicendum, quòd actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantùm, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cujus est eligere; nam actus virtutis moralis non est sine electione. Unde semper cum actu virtutis moralis quæ perficit vim ap-

vertu morale, qui perfectionne la puissance appétitive, est toujours accompagné de l'acte de la prudence, qui perfectionne la puissance raisonnable. Or cette dualité d'actes se retrouve dans le péché mortel.

3° La disposition se présente sous trois points de vue relativement à son objet. Quelquefois elle est la même chose et se trouve dans le même sujet : ainsi la science imparfaite est la disposition à la science parfaite. D'autres fois elle se trouve dans le même sujet, mais elle n'est pas la même chose que son objet : ainsi la chaleur est la disposition à la flamme. Enfin il y a des cas où elle n'est pas la même chose et ne se trouve pas dans le même sujet que son objet ; c'est ce qui arrive dans les entités qui se suivent et mènent les unes aux autres : ainsi la vivacité de l'imagination est une disposition à la science intellectuelle. C'est ce dernier rapport qui se présente dans notre question : bien que le péché véniel réside dans l'appétit sensitif, il peut disposer au péché mortel, qui trouve son asile dans la raison.

ARTICLE V.

Le péché peut-il être dans la raison?

Il paroît que le péché ne peut être dans la raison. 1° Le péché d'une puissance en est le défaut. Or le défaut de la raison n'est pas un péché, mais plutôt l'excuse du péché ; car on n'impute pas le mal fait par ignorance. Donc le péché ne peut être dans la raison.

2° Le premier sujet du péché, c'est la volonté, comme nous l'avons vu dans cette question même. Or la raison précède la volonté, puisqu'elle la dirige. Donc le péché ne peut être dans la raison.

3° Nous ne pouvons pécher que dans les choses qui sont en notre pouvoir. Or l'imperfection et le défaut de la raison ne sont pas en notre pou-

---

petitivam, est etiam actus prudentiæ quæ perficit vim rationalem. Et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit. Quandoque enim est idem et in eodem, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam. Quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Quandoque verò nec idem nec in eodem, sicut in his quæ habent ordinem ad invicem ut ex uno perveniatur in aliud, sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam quæ est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

ARTICULUS V.

Utrùm peccatum possit esse in ratione.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum non possit esse in ratione. Cujuslibet enim potentiæ peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum; excusatur enim aliquis à peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Præterea, primum subjectum peccati est voluntas, ut dictum est (art. 1 et 2). Sed ratio præcedit voluntatem, cùm sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Præterea, non potest esse peccatum nisi circa ea quæ sunt in nobis. Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quæ sunt in no-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, quæst. 3, art. 3, 4 et 5; et quæst. 17, de verit., art. 2.

voir; car la force et la foiblesse de cette faculté trouvent souvent leur cause dans la nature. Donc le péché ne peut être dans la raison.

Mais saint Augustin dit, *De Trin.*, XII, que « le péché est dans la raison inférieure et dans la raison supérieure (1). »

(Conclusion. — Comme la raison remplit une double fonction, le péché est en elle dans deux cas : lorsqu'elle ignore des choses qu'elle peut et doit savoir, puis lorsqu'elle commande aux puissances inférieures d'accomplir des actes déréglés, ou lorsqu'elle ne les en empêche pas après la délibération.)

Le péché d'une puissance n'est autre chose que son acte : c'est là ce que nous avons vu dans les trois premiers articles de cette question. La volonté a deux sortes d'actes : elle accomplit les uns dans elle-même sur son objet propre, c'est la connoissance du vrai; elle étend pour ainsi dire les autres hors d'elle-même sur les puissances qu'elle dirige, c'est le commandement des actions. Or la raison peut pécher dans ces deux sortes d'actes. D'abord dans les premiers, quand elle erre dans la connoissance du vrai; car l'erreur ou l'ignorance lui est imputée à péché dans les choses qu'elle peut et doit savoir. Ensuite dans les seconds, quand elle commande aux puissances inférieures d'accomplir des actes déréglés, ou lorsqu'elle ne les en empêche pas après la délibération.

Je réponds aux arguments : 1° Le défaut dont parle l'objection se

(1) Dans un passage rapporté plus haut, le grand évêque d'Hippone dit que les sens, jouant le rôle du serpent tentateur, montre les choses terrestres; que l'imagination, séduite comme Eve, présente à l'esprit l'idée du mal; et que la raison, par une complaisance semblable à celle d'Adam, donne un funeste consentement; puis il continue : « Quand la raison consent au mal, elle mange le fruit défendu; mais elle le fait de deux manières. Quelquefois le consentement au péché consiste uniquement dans la délectation de la pensée; la raison se complaît dans l'idée du mal, mais elle ne conseille pas aux puissances inférieures de le faire, elle leur défend même de lui prêter des armes : alors, comme je comprends les choses, la femme seule mange la pomme fatale. D'autres fois la raison, passant plus avant, lâche la bride aux passions qu'elle doit régir ou s'emporte elle-même dans la carrière de l'iniquité, elle ne défend pas le mal aux puissances qui la servent ou elle va jusqu'à leur commander formellement de le commettre : alors l'homme mange avec la femme le fruit défendu. » Or la femme et l'homme représentent ici, comme nous le verrons dans l'article suivant, la raison inférieure et la raison supérieure.

---

bis; quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XII. *De Trin.* (cap. 12), quòd « peccatum est in ratione inferiori et in ratione superiori. »

(Conclusio. — Pro duplici rationis munere, bifariàm in ratione peccatum esse contingit : uno quidem modo, dum illud quod potest ac debet scire, non cognoscit; altero autem, dum inordinatos inferiorum virium actus vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum cujuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet (art. 1, 2 et 3). Habet autem ratio duplicem actum : unum quidem secundùm se in comparatione ad proprium objectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est, in quantum est directiva aliarum virium. Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione. Et primò quidem, in quantum errat in cognitione veri; quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire. Secundò, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa

trouve dans l'acte propre de la raison, dans la connoissance du vrai. Quand l'homme ignore ce qu'il ne peut savoir dans telle et telle circonstance, ce défaut de la raison n'est pas un péché, mais plutôt l'excuse du péché, comme on le voit par ceux qui font le mal dans la démence furieuse; quand il ignore ce qu'il peut et doit savoir, l'ignorance n'excuse pas du péché, mais elle forme elle-même une faute imputable. Pour les manquements que la raison commet dans la direction des puissances inférieures, ils lui sont toujours imputés, parce qu'elle peut les prévenir par son acte propre.

2° Comme nous l'avons dit en son lieu, la volonté précède et meut la raison sous un rapport, puis la raison meut et précède la volonté sous un autre; voilà pourquoi les mouvements de la volonté sont dits raisonnables, et les mouvements de la raison volontaires. Le péché peut donc être dans la raison, ou parce que ses manquements sont volontaires, ou parce qu'elle cause les fautes de la volonté.

3° Ce que nous avons dit dans la première réponse fait disparoître l'objection.

ARTICLE VI.

Le péché de la délectation morose est-il dans la raison?

Il paroît que le péché de la délectation morose n'est pas dans la raison. 1° La délectation n'est autre chose, comme nous l'avons dit en son lieu, que le mouvement de la puissance appétitive. Or la puissance appétitive se distingue de la raison, qui est la puissance perceptive. Donc la délectation morose n'est pas dans la raison.

2° L'objet révèle à quelle puissance appartient l'acte; car l'acte sert

---

procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium, respectu proprii objecti. Et hoc quando est defectus cognitionis ejus quod quis non potest scire, tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat à peccato, sicut patet in his quæ per furiosos committuntur; si verò sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur à peccato, sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui est solùm in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum, quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 17, art. 1), cùm de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et præcedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem : unde et motus voluntatis dici potest *rationalis*, et actus rationis potest dici *voluntarius*. Et secundùm hoc in ratione invenitur peccatum, vel prout est defectus ejus voluntarius, vel prout ratio est principium actus voluntatis.

Ad tertium patet responsio ex dictis (in resp. ad 1.).

ARTICULUS VI.

Utrùm peccatum morosæ delectationis sit in ratione.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum morosæ delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivæ virtutis, ut suprà dictum est (qu. 31, art. 1). Sed vis appetitiva distinguitur à ratione, quæ est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Præterea, ex objectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem po-

(1) De his etiam infrà, qu. 88, art. 5, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 24, qu. 3, art. 4; et qu. 15, de verit., art. etiam 4.

d'intermédiaire entre la puissance et l'objet (1). Or la délectation morose a quelquefois pour objet les biens sensibles, et non les biens de la raison. Donc le péché de la délectation morose n'est pas dans la raison.

3° Une chose est dite *morose*, parce qu'elle dure (2). Or la durée ne fait point appartenir l'acte à telle puissance plutôt qu'à telle autre. Donc la délectation morose n'appartient pas à la raison.

Mais saint Augustin dit, *De Trin.*, XII, 12 : « Quand le consentement au mal consiste uniquement dans la délectation de la pensée, alors, comme je comprends les choses, la femme seule mange le fruit défendu. » Or, par femme, l'illustre docteur entend ici, comme il l'explique lui-même, la raison inférieure (3). Donc le péché de la délectation morose est dans la raison.

(Conclusion. — Puisqu'il arrive que la raison, après avoir jugé que les mouvements d'une passion sont désordonnés, ne les réprime pas, mais s'y arrête avec complaisance, le péché de la délectation morose peut être en elle.)

Comme nous l'avons vu dans le dernier article, la raison peut pécher, et par son acte propre, dans la connoissance, et par son empire sur les puissances inférieures, comme directrice des actes humains. La raison doit diriger, non-seulement les actes extérieurs, mais encore les passions

(1) Si l'on vouloit savoir, par exemple, si la connoissance est l'acte de l'intelligence, on pourroit dire : La connoissance se rapporte à la vérité; or la vérité est l'objet propre de l'intelligence : donc la connoissance est l'acte de l'intelligence. L'acte tient le milieu entre l'objet et la puissance; on va donc de l'objet à la puissance en passant par l'acte.

(2) *Morose*, pris dans le sens des théologiens, vient de *mora*, *morari*. Voir *vol.* V, p. 70.

(3) Le plus profond des Pères dit après le passage cité dans le dernier article : « Lorsque l'esprit perçoit, élabore et s'approprie l'image des choses terrestres, il y met quelque chose de lui-même; car, autrement, il percevroit, il concevroit comme la brute. Ce quelque chose peut venir d'une double source : car l'esprit humain renferme le pouvoir dirigeant qui délibère, juge et commande, puis le pouvoir exécutif qui agit, opère et réalise; il comprend la raison supérieure qui considère dans ses jugements les idées éternelles, immuables, infinies, puis la raison inférieure qui suit les idées temporelles, muables, finies. Car de même que le mariage de nos premiers parents réunissoit deux chairs en une seule chair, ainsi le mariage consommé dans le sein de l'homme réunit deux raisons en une seule raison. »

---

tentia ordinatur ad objectum. Sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

3. Præterea, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quòd aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XII. *De Trin.* (cap. 12), quòd « consensus illecebræ si sola cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo, velut cibum vetitum mulier sola comederit. » Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione.

(Conclusio. — Quoniam quandoque fit ut ratio passionis motum insurgentem, tametsi inordinatum esse priùs animadverterit, non reprimat, verùm circa eum libenter immoretur, convenienter morosæ delectationis (quæ sic à mora, quàm ratio in ea reprimenda facit, nominatur) peccatum in ratione constituitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 5), peccatum contingit esse in ratione, non solùm quantum ad proprium ipsius actum, sed quandoque in quantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quòd ratio non solùm est directiva exteriorum actuum,

intérieures; et quand elle prévarique dans la direction des passions intérieures, le péché est en elle comme lorsqu'elle viole la règle dans la direction des actes extérieurs. Or la raison prévarique dans la direction des passions intérieures de deux manières : d'abord quand elle commande les actes des passions mauvaises, comme lorsque l'ame provoque en elle avec délibération les mouvements de la colère ou de la concupiscence; ensuite lorsqu'elle ne réprime pas les mouvements des passions coupables, comme lorsque l'homme, après avoir jugé que le mouvement d'une passion est désordonné, s'y arrête et ne le repousse pas. On dit, dans ce dernier cas, que le péché de la délectation morose est dans la raison.

Je réponds aux arguments : 1° La délectation est dans la puissance appétitive comme dans son principe prochain; mais elle est aussi dans la raison comme dans sa première cause motrice; car, nous l'avons vu, les actions qui ne passent point à une matière extérieure, sont dans leur principe comme dans leur sujet.

2° La raison accomplit son acte propre uniquement sur son objet spécial, sur la vérité; mais elle exerce sa direction dans tout le domaine qu'occupent les objets des puissances inférieures soumises à son contrôle, et sous ce rapport elle trouve la délectation des choses sensibles dans le cercle de ses attributions.

3° La délectation est dite morose, non parce qu'elle a plus ou moins de durée dans le temps, mais parce que la raison délibérant peut s'y arrêter au lieu de la rejeter aussitôt, « retenant en elle avec complaisance, comme le dit saint Augustin *De Trin.*, XII, 12, une chose qu'elle devroit repousser dès qu'elle en éprouve l'atteinte. »

---

sed etiam interiorum passionum; et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter : uno modo, quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum iræ vel concupiscentiæ; alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum, sicut cùm aliquis postquam deliberavit quòd motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur et ipsum non expellit. Et secundùm hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quòd delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio; sed in ratione est sicut in primo motivo; secundùm hoc quod supra dictum est (art. 1), quòd actiones quæ non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subjecto in suis principiis.

Ad secundum dicendum, quòd ratio actum proprium elicitum habet circa proprium objectum; sed directionem habet circa omnia objecta inferiorum virium, quæ per rationem dirigi possunt; et secundùm hoc etiam delectatio circa sensibilia objecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum, quòd delectatio dicitur morosa non ex morâ temporis, sed ex eo quòd ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, « tenens et volvens libenter, quæ statim ut attigerunt animum, respui debuerunt, » ut Augustinus dicit XII. *De Trinit.* (ubi suprà.)

ARTICLE VII.

Le péché du consentement à l'acte est-il dans la raison supérieure?

Il paroît que le péché du consentement à l'acte n'est pas dans la raison supérieure. 1° Consentir est un acte de la puissance appétitive, comme nous l'avons dit en son lieu. Or la raison est une puissance perceptive. Donc le péché du consentement à l'acte n'est pas dans la raison.

2° « La raison supérieure considère et consulte dans ses jugements les idées éternelles, » dit saint Augustin, *De Trin.*, XII, 12 (1). Or on consent souvent à l'acte sans consulter les idées éternelles; car l'homme ne pense pas toujours aux choses divines, quand il donne son consentement à une action. Donc le péché du consentement n'est pas toujours dans la raison supérieure.

3° Comme l'homme peut diriger ses actes extérieurs par les idées éternelles, pareillement il peut régler sur la même mesure la délectation ou les autres passions intérieures. Or « le consentement à la délectation sans le dessein d'en réaliser l'objet est l'œuvre de la raison inférieure, » comme le dit l'évêque d'Hippone, *De Trin.*, XII, 12. Donc le consentement au péché doit être attribué quelquefois à la raison inférieure.

4° De même que la raison supérieure surpasse la raison inférieure, ainsi la raison inférieure surpasse l'imagination. Or l'homme accomplit quelquefois l'acte, sur les ordres de l'imagination, sans que la raison délibère; cela arrive toutes les fois qu'il remue le pied ou la main sans prémédita-

(1) Le profond docteur dit aussi au chapitre 7 : « Comme la femme diffère de l'homme par le sexe, elle peut figurer la raison inférieure qui juge des choses temporelles d'après les idées humaines; et l'homme représente la raison supérieure qui juge des actes d'après les idées éternelles. »

ARTICULUS VII.

Utrùm peccatum consensus in actum sit in ratione superiori.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum consensûs in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivæ virtutis; ut supra habitum est (qu. 15, art. 1). Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensûs in actum non est in ratione superiori.

2. Præterea, « ratio superior intendit rationibus æternis inspiciendis et consulendis, » ut Augustinus dicit XII. *De Trinit.* Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus æternis; non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensûs in actum non semper est in ratione superiori.

3. Præterea, sicut per rationes æternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed « consensus in delectationem absque hoc quòd hoc opere statuatur implendum, est rationis inferioris, » ut dicit Augustinus XII. *De Trinit.* Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. Præterea, sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativæ absque omni deliberatione rationis, sicut cùm aliquis ex impræmeditato movet manum aut pedem.

(1) De his etiam suprà, qu. 15, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 24, qu. 2, art. 1 et art. 4; et qu. 15, de verit., art. 3 et art. 5; et qu. 15, de malo, art. 2, ad 9.

tion. Donc la raison inférieure peut quelquefois consentir à l'acte du péché sans la raison supérieure.

Mais saint Augustin dit à l'endroit déjà cité, *De Trin.*, XII, 12 : « Lorsque l'esprit, abusant des choses perçues par les sens, décide dans le consentement d'accomplir le péché, s'il le peut, à l'aide du corps, alors la femme présente le fruit défendu à son mari et tous deux le mangent ensemble. » Or, par l'homme, saint Augustin entend la raison supérieure. Donc c'est à la raison supérieure qu'il appartient de consentir à l'acte du péché.

(Conclusion. — Le consentement à l'acte, renfermant la consommation et la fin du péché, appartient à la raison supérieure, qui porte d'après la règle divine un jugement suprême; puis comme le consentement à la délectation, menant à l'acte, forme seulement une question préjudicielle, il revient à la raison inférieure, qui prononce en premier ressort, d'après la règle humaine, un jugement réformable. Il est vrai que la raison supérieure peut aussi prononcer sur la délectation.)

Le consentement implique un jugement sur la chose à laquelle on consent; car de même que la raison spéculative juge et prononce la sentence dans la théorie, semblablement la raison pratique décide et décrète dans les actes. Mais il faut considérer ici que, dans tout jugement, la sentence dernière doit reposer sur l'autorité, sur la règle, sur le critère suprême : ainsi, dans les choses spéculatives, la décision finale trouve son fondement dans les premiers principes; car tant qu'il reste un axiôme dominant la proposition débattue, tout peut être remis en question, si bien que le jugement est suspendu, faute d'un arrêt définitif. Or, les actes humains ont deux règles, comme nous l'avons dit déjà : la règle de

---

Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati absque ratione superiori.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XII. *De Trinit.* : « Si in consensione malè utendi rebus quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse; » per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

(Conclusio. — Consensus in actum, quia consummatio est finisque peccati, propriè in superiori ratione ut in causa suprema penes quam supremum est judicium, ponitur; consensus verò in delectationem, quia præambulum tantùm est, quòd ad actum inducit, rationi inferiori quæ judicium inferius habet, tribuitur : quamvis et de delectatione superior ratio judicare possit.)

Respondeo dicendum, quòd consensus importat judicium quoddam de eo in quod consentitur; sicut enim ratio speculativa judicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practiva judicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quòd in omni judicio ultima sententia pertinet ad supremum judicatorium (1) : sicut videmus in speculativis quòd ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia; quamdiu enim remanet aliquod principium altius adhuc per ipsum potest examinari id de quo quæritur; unde adhuc est suspensum judicium, quasi nondum datâ finali sententiâ. Manifestum est autem quòd actus humani re-

(1) Imitatum ex græco κριτήριον, quod præter locum judicialem, vel in quo exerceri judicia humana solent, vim etiam judicativam significat apud Platonem et Plutarchum.

la raison fondée sur la nature des choses créées que l'homme connoît naturellement, puis la règle de la loi divine. Et comme, d'une part, la loi divine est la règle la plus élevée; comme, d'un autre côté, la raison supérieure prononce d'après les idées éternelles, c'est à elle, c'est à la raison supérieure qu'il appartient de juger sans appel, de porter la sentence dernière. Mais puisque plusieurs choses se présentent à son tribunal, sur quoi doit porter ce jugement final? Il doit manifestement porter sur l'obet qui vient en dernier lieu. Eh bien, dans les actes humains, c'est l'acte même qui paroît en dernière ligne; la délectation, qui le mène à sa suite, marche avant comme question préjudicielle. D'après tout cela, le consentement à l'acte appartient proprement à la raison supérieure; puis le jugement de la question préjudicielle renfermant la délectation revient à la raison inférieure, qui prononce en première instance. Remarquons, toutefois, que la raison supérieure peut aussi juger de la délectation; car tout ce qui est dans la juridiction du juge inférieur ressortit au tribunal du juge supérieur, mais l'inverse n'a pas lieu.

Je réponds aux arguments : Le consentement n'est pas l'acte de la volonté seule; mais il est aussi celui de la raison : il commence quand la raison délibère, juge et prononce; puis il reçoit son terme et son complément, quand la volonté se porte vers l'objet jugé, approuvé, sanctionné. On peut donc attribuer le consentement à la volonté et à la raison (1).

2° Quand la raison supérieure ne dirige pas les actes humains selon la règle suprême en empêchant le péché, elle consent au mal par cela même, soit qu'elle pense, soit qu'elle ne pense pas à la loi éternelle.

(1) La volonté est la cause formelle, et la raison la cause finale du consentement : la raison le provoque, l'appelle, le suscite par son jugement; la volonté l'informe, le constitue, le produit par son adhésion.

---

gulari possunt ex regula rationis humanæ, quæ sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulteriùs ex regula legis divinæ, ut supra dictum est (qu. 71, art. 6). Unde cùm regula legis divinæ sit superior, consequens est ut ultima sententia per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem quæ intendit rationibus æternis. Cùm autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium est de eo quod ultimò occurrit. In actibus autem humanis ultimò occurrit ipse actus; præambulum autem est ipsa delectatio, quæ inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem propriè pertinet consensus in actum; ad rationem verò inferiorem quæ habet inferius judicium, pertinet judicium præambulum, quod est de delectatione : quamvis etiam et de delectatione superior ratio judicare possit, quia quicquid judicio subditur inferioris, subditur etiam judicio superioris; sed non convertitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd consentire est actus appetitivæ virtutis non absolutè, sed consequens ad actum rationis deliberantis et judicantis, ut supra dictum est (qu. 15, art. 3). In hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id quod est jam ratione judicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi.

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc ipso quòd ratio superior non dirigit actus humanos secundùm legem divinam, impediens actum peccati; dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege æterna, sive non. Cùm enim cogitat de

Quand elle pense à la loi divine, elle la méprise; quand elle n'y pense pas, elle la viole par négligence et par omission; et dans le dernier, comme dans le premier cas, le consentement part de la raison supérieure : « L'esprit ne peut, dit saint Augustin, *De Trin.*, XII, 12, décider efficacement d'accomplir le péché, sans que la faculté chargée, dans son autorité souveraine, de pousser le corps à l'acte ou de l'en écarter, prenne parti pour le mal et veuille le servir. »

3° Sans doute la raison supérieure peut, par la considération de la loi éternelle, diriger ou réprimer la délectation interne, aussi bien que les actes externes; mais que s'ensuit-il? Quelquefois la raison inférieure, prévenant son jugement, accepte d'après les idées temporelles la délectation sitôt que les sens la lui proposent et s'empare ainsi du consentement au moins pour quelques instants; mais si l'esprit, après avoir consulté les idées éternelles, persévère dans cette première résolution, le consentement revient à la raison supérieure.

4° Comme l'imagination perçoit instantanément, sans délibération, elle peut produire l'acte avant que la raison supérieure ou même la raison inférieure ait le temps de délibérer. Mais la raison inférieure ne prononce pas sans délibération; son jugement implique donc une certaine durée, pendant laquelle la raison supérieure peut délibérer aussi. Quand donc cette dernière faculté n'écarte pas l'homme du mal par sa délibération, par son jugement, on a le droit de lui imputer le péché.

---

lege Dei actu, eam contemnit; cùm vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cujusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione : quia, ut Augustinus dicit XIV. *De Trin.*, (cap. 12, ut jam suprà) : « Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni nisi illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, ut malæ actioni cedat aut serviat. »

Ad tertium dicendum, quòd ratio superior per considerationem legis æternæ sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem. Sed tamen antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans, quandoque hujusmodi delectationem acceptat, et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem; si verò etiam consideratis rationibus æternis homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum, quòd apprehensio virtutis imaginativæ est subita sine deliberatione, et ideo potest aliquem actum causare, antequam superior vel inferior etiam ratio habeat tempus deliberandi. Sed judicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest; unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, meritò illi imputabitur.

ARTICLE VIII.

Le consentement à la délectation forme-t-il un péché mortel?

Il paroît que le consentement à la délectation ne forme pas un péché mortel. 1° Le consentement à la délectation appartient à la raison inférieure. Or, d'une part, la raison inférieure ne peut éloigner de la loi divine, puisqu'elle ne juge pas d'après les idées éternelles; d'une autre part, le péché mortel implique un acte qui éloigne de la loi éternelle, comme on le voit par la définition que saint Augustin nous en a donnée plus haut (1). Donc le consentement à la délectation ne forme pas un péché mortel.

2° Le consentement n'est pas mauvais par lui-même, mais par la malice de l'objet auquel on consent. Or, comme le dit le Philosophe, *Poster.*, I, 5, « quand une chose communique une qualité à une autre chose, la première possède cette qualité plus éminemment que la seconde, » ou du moins elle ne la possède pas à un moindre degré. Donc l'objet du consentement ne peut être moins mauvais que le consentement lui-même. Eh bien, la délectation seule, séparée de l'œuvre, n'est pas un péché mortel, mais seulement un péché véniel. Donc le consentement à la délectation n'est pas un péché mortel.

(1) Cette définition est, comme on le sait : « Le péché est un désir, une parole ou une action contre la loi de Dieu. » Il s'agit, là, du péché mortel. En effet le péché mortel seul est contre la loi de Dieu; car le péché véniel est en dehors, comme notre saint auteur nous le dira souvent. Saint Augustin fait assez connoître sa pensée dans d'autres définitions que nous avons lues précédemment avec celle dont nous parlons, LXXI, 6, vol. V, p. 650; il dit, *De duabus animabus*, XI : « Le péché est la volonté de retenir ou de prendre une chose contre la justice; » et *De lib. arbit.*, I, 16 : « Pécher, c'est abandonner les choses éternelles pour s'attacher aux choses temporelles. » Ces deux définitions doivent s'entendre, manifestement, du péché mortel.

En général on veut parler de ce péché-là, quand on dit *le péché* purement et simplement, sans déterminatif; car il est seul péché consommé, parfait. Lors donc que le docteur angélique écrit : « Le consentement à la délectation du péché est péché mortel, » il entend le consentement délibéré, plein et entier, à la délectation de ce dernier péché.

ARTICULUS VIII.

Utrùm consensus in delectationem sit peccatum mortale.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cujus non est intendere rationibus æternis vel legi divinæ, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem à lege divina, ut patet per diffinitionem Augustini de peccato mortali datam, quæ supra posita est. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Præterea, consentire in aliquid non est malum, nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed « propter quod unumquodque, et illud magis » (lib. I. *Poster.*, text. 5), vel saltem non minùs. Non ergo illud in quod consentitur, potest esse minus malum quàm consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantùm. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 154, art. 4; et qu. 180, art. 7; et II, *Sent.*, dist. 24, qu. 3, art. 4; et qu. 15, de verit., art. etiam 4; et qu. 15, de malo, art. 2, ad 16 et 17; et *Quodlib.*, XII, art. 34.

3° « Les délectations diffèrent en malice et en bonté selon la différence des opérations, » dit le Philosophe, *Ethic.*, X, 2. Or les opérations sont, ou la pensée intérieure ou l'acte extérieur d'une œuvre quelconque, de la fornication par exemple. Donc les deux délectations produites par la pensée et par l'acte de la fornication diffèrent entre elles, comme la pensée intérieure et l'acte extérieur diffèrent l'un de l'autre; donc les consentements donnés à la première et à la seconde de ces délectations diffèrent aussi de la même manière. Eh bien, ni la pensée intérieure de la fornication, ni partant le consentement qu'on donne à cette pensée, n'est un péché mortel. Donc ni la délectation causée par la pensée de la fornication, ni par conséquent le consentement donné à cette délectation, ne constitue une faute grave.

4° La fornication et l'adultère ne sont point péché mortel par la délectation, qui se trouve aussi dans l'accomplissement du devoir conjugal, mais par le désordre de l'acte. Or celui qui consent à la délectation de ces péchés, ne consent point par cela même au désordre de l'acte. Donc il ne pèche pas mortellement.

5° Le péché d'homicide est plus grave que celui de fornication. Or ce n'est pas un péché mortel de consentir à la délectation que peut donner la pensée de l'homicide. Donc, à plus forte raison, ce n'est pas un péché grave de consentir à la délectation qui suit la pensée de la fornication.

6° « Les fidèles récitent tous les jours l'oraison dominicale pour l'expiation des péchés véniels, » dit saint Augustin (1). Or le même Père enseigne que, par l'oraison dominicale aussi, le juste efface le consentement

(1) *Enchir.*, LXXI : « Les fidèles récitent tous les jours l'oraison dominicale pour expier les fautes ordinaires, légères, qu'on ne peut toutes éviter dans cette vie. Ceux qui sont « régénérés par l'eau et par l'Esprit saint, » ceux qui sont en grace devant Dieu, ceux-là seuls ont le droit de dire : « Notre Père qui êtes aux cieux. » La plus excellente de toutes les prières, celle que le divin Maître nous a lui-même enseignée de sa bouche adorable, efface donc entièrement les péchés véniels. »

---

3. Præterea, « delectationes differunt in bonitate et malitia secundùm differentiam operationum, » ut dicit Philosophus in X. *Ethic.* (cap. 2, vel 3, ac deinceps). Sed alia operatio est interior cogitatio; et alia, actus exterior, putà fornicationis. Ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis tantum differt à delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori; et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem. Ergo nec delectatio, et per consequens nec consensus in delectationem.

4. Præterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis (quæ etiam invenitur in actu matrimoniali), sed ratione inordinationis ipsius actûs. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actûs. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Præterea, peccatum homicidii est gravius quàm simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multò minùs consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Præterea, « oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, » ut Augustinus dicit. Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam; dicit enim in XII. *De Trin.*

à la délectation; il dit à l'endroit si souvent indiqué, *De Trin.*, XII, 12 : « Quand on se borne à consentir au mal, c'est un péché beaucoup moins grand que si l'on prenoit la résolution de l'accomplir par les œuvres; il faut demander pardon de ces pensées et dire en se frappant la poitrine : « Pardonnez-nous nos offenses. » » Donc le consentement à la délectation est un péché véniel.

Mais le même évêque d'Hippone dit, bientôt après les paroles que nous venons de lire, *De Trin.*, XII, 12 : « L'homme seroit damné s'il n'obtenoit, par le Médiateur, la rémission des péchés.... dont il se rend coupable sans la volonté de les accomplir, mais par la volonté de goûter la délectation qui en accompagne la pensée. » Or l'homme n'est damné que pour le péché mortel. Donc le consentement à la délectation forme un péché mortel.

(Conclusion. — Puisque le consentement à la délectation suit dans sa gravité la délectation même, il est mortel ou véniel selon que la délectation a pour objet l'acte ou la pensée du péché mortel.)

La question présente divise l'Ecole : les uns disent que le consentement à la délectation n'est pas un péché mortel, mais un péché véniel; les autres enseignent, au contraire, qu'elle est un péché mortel. La dernière opinion est plus commune et plus probable que la première. Comme la délectation dérive toujours d'une opération, selon le Philosophe ; comme d'ailleurs elle a nécessairement un objet, on peut la considérer sous un double point de vue : relativement à l'opération qu'elle suit, et dans ses rapports avec l'objet qu'elle concerne. Mais il arrive souvent que l'objet de la délectation est une opération tout aussi bien qu'une autre chose, parce que l'homme peut voir dans une action le bien et la fin qui assure le repos de sa jouissance. Quelquefois l'opération subjective est celle-là

(cap. 12, ut jam suprà), quòd « hoc est longè minus peccatum, quàm si opere statuatur implendum, et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est pectusque percutiendum atque dicendum : dimitte nobis debita nostra. » Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed contra est, quòd Augustinus (XII. *De Trin.*, ubi suprà), post pauca subdit : « Totus homo damnabitur, nisi hæc (qua sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata) per Mediatoris gratiam remittantur. » Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

(Conclusio. — Sicut non quævis delectatio, ita nec in quamvis delectationem consensus, peccatum est mortale; verùm in eam tantummodo quæ peccati secundùm se mortalis actum pro objecto habet : nam si ipsam cogitationem pro objecto habeat, aliter erit dicendum.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc aliqui diversimode opinati sunt : quidam enim dixerunt quòd consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum; alii verò dixerunt quòd est peccatum mortale. Et hæc opinio est communior et verisimilior. Est enim considerandum quòd cùm omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in X. *Ethic.* (cap. 40, sive 60), et iterum cùm omnis delectatio habeat aliquod objectum, delectatio quælibet potest comparari ad duo; scilicet ad operationem quam consequitur, et ad objectum in quo quis delectatur. Contingit autem quòd aliqua operatio sit objectum delectationis, sicut et aliqua alia res; quia ipsa operatio potest accipi ut bonum et finis in quo quis delectatus requiescit. Et quandoque quidem ipsam et operatio quam consequitur de-

même qui produit la délectation ; car la faculté dont le propre est d'éprouver ce sentiment, la volonté se replie vers l'action comme vers un bien : c'est ce qui arrive lorsque l'homme pense et se délecte dans cet acte, parce que sa pensée lui plaît. Mais d'autres fois la délectation a pour objet non pas l'opération qu'elle accompagne, la pensée de l'esprit, mais une autre action qui forme comme une chose pensée ; alors la délectation vient de l'inclination de la volonté non pour la pensée, mais pour l'action pensée. Ainsi, quand l'homme pense à la fornication, il peut se délecter dans deux choses : dans la pensée même de la fornication, puis dans la fornication pensée. Or, d'une part, la délectation dans la pensée même naît du penchant de l'affection pour cette pensée ; d'une autre part, la pensée même de la fornication n'est pas un péché mortel de sa nature ; elle est quelquefois un péché véniel seulement, comme lorsqu'on la garde inutilement dans son esprit ; elle peut même ne former aucun péché, comme lorsqu'on l'entretient avec avantage, par exemple pour enseigner ou pour prêcher. Donc la délectation que produit ainsi la pensée de la fornication, n'est pas un péché mortel de son genre, mais elle n'est quelquefois qu'un péché véniel, quelquefois aucun péché ; donc le consentement à cette délectation n'est pas non plus un péché mortel. Sous ce rapport, la première opinion est vraie. Ensuite lorsque l'homme, pensant à la fornication, se délecte dans l'acte pensé, cela vient de ce que son affection incline à cet acte : donc consentir à la délectation dont il s'agit, c'est consentir à ce que son affection soit inclinée à la fornication, car nul ne se délecte que dans les choses conformes à ses penchants. Eh bien, quand l'homme consent avec délibération, par choix, à ce que son affection soit conforme aux choses qui constituent des péchés mortels de leur nature, il pèche mortellement : donc le consentement à la délectation du péché

---

lectatio, est objectum delectationis; in quantum scilicet vis appetitiva, cujus est delectari, reflectitur in ipsam operationem, sicut in quoddam bonum; putà cùm aliquis cogitat et delectatur de hoc ipso quòd cogitat, in quantum sua cogitatio ei placet. Quandoque verò delectatio consequens unam operationem (putà cogitationem aliquam) habet pro objecto aliam operationem quasi rem cogitatam; et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitûs, non quidam in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari : uno modo de ipsa cogitatione, alio modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectûs in cogitationem ipsam; cogitatio autem ipsa secundùm se non est peccatum mortale, imò quandoque est veniale tantùm, putà cùm aliquis inutiliter cogitat de ea; quandoque autem sine peccato omnino, puta cùm aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cùm vult de ea prædicare vel disputare. Et ideo per consequens affectio et delectatio quæ sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis; sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum; unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundùm hoc prima opinio habet veritatem. Quòd autem aliquis, cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quòd affectio ejus inclinata est in hunc actum : unde quòd aliquis consentiat in talem delectationem hoc nihil aliud est quàm quòd ipse consentiat in hoc quòd affectus suus sit inclinatus in fornicationem; nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui ejus. Quòd autem aliquis ex deliberatione eligat quòd affectus suus conformetur his quæ secundùm se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale : unde talis con-

mortel est lui-même un péché mortel, comme l'enseignent les défenseurs du dernier sentiment.

Je réponds aux arguments: 1° D'abord le consentement à la délectation peut appartenir à la raison supérieure aussi bien qu'à la raison inférieure: nous l'avons vu dans le dernier article. Ensuite la raison inférieure peut, elle aussi, se détourner des idées éternelles; car si elle ne les consulte pas pour former la règle des actes, pour diriger les autres puissances (ce qui est le propre de la raison supérieure), elle doit les considérer pour se diriger elle-même, pour la suivre comme la règle qui lui est imposée. Quand donc elle s'écarte de ces idées divines, elle peut pécher mortellement; car les actes des puissances inférieures et même ceux des membres corporels, peuvent former des péchés mortels, quand ils sont contraires à l'ordre de la raison supérieure, qui les dirige d'après les idées éternelles, selon la loi divine.

2° Le consentement au péché véniel de son genre est un péché de même gravité; d'où l'on doit conclure que le consentement à la délectation causée par la pensée superflue de la fornication, constitue pareillement une faute légère. Mais la délectation dans l'acte même de la fornication donne naissance à un péché mortel dans son genre; si elle est vénielle avant le consentement, c'est un accident, c'est l'imperfection de l'acte qui le veut; sitôt qu'elle reçoit son complément, que le consentement délibéré vient la consommer, elle entre dans sa nature et devient un péché mortel.

3° L'objection part de la délectation qui a la pensée pour objet.

4° Alors même qu'elle ne renferme pas, pour cause d'empêchement majeur, la volonté d'accomplir le mal, la délectation qui se rapporte à l'acte extérieur implique toujours la complaisance dans cet acte tel qu'il est en lui-même. Puis donc que l'acte supposé dans l'objection, l'acte de la fornication ou de l'adultère, est désordonné, la délectation l'est aussi.

---

sensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale, ut secunda opinio ponit.

Ad primum ergo dicendum, quòd consensus in delectationem potest esse non solùm rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est (art. 7). Et tamen ipsa ratio inferior potest averti à rationibus æternis; quia etsi non intendit eis, ut secundùm eas regulans (quod est proprium superioris rationis), intendit tamen eis, ut secundùm eas regulata. Et hoc modo ab eis se avertens, potest peccare mortaliter; nam et actus inferiorum virium, et etiam exteriorum membrorum, possunt esse peccata mortalia; secundùm quòd deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundùm rationes æternas.

Ad secundum dicendum, quòd consensus in peccatum quod est veniale ex genere, est veniale peccatum; et secundùm hoc potest concludi quòd consensus in delectationem quæ est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quæ est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale; sed quòd ante consensum sit veniale peccatum tantùm, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actûs; quæ quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem; unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de delectatione quæ habet cogitationem pro objecto.

Ad quartum dicendum, quòd dilectatio quæ habet actum exteriorem pro objecto, non potest esse absque complacentia exterioris actûs secundùm se, etiamsi non statuatur implendum propter prohibitionem alicujus superioris. Unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata.

5° Le consentement à la délectation que donne la complaisance dans l'acte de l'homicide pensé forme un péché mortel; mais le consentement à la délectation que procure la complaisance dans la pensée de l'homicide n'en forme pas un.

6° Nous devons réciter l'oraison dominicale, non-seulement contre les péchés véniels, mais encore contre les péchés mortels : saint Augustin l'enseigne après les paroles rapportées dans l'objection (1).

ARTICLE IX.

Le péché véniel peut-il être dans la raison supérieure considérée comme directrice des puissances inférieures?

Il paroît que le péché véniel ne peut être dans la raison supérieure considérée comme directrice des puissances inférieures, c'est-à-dire comme consentant à l'acte du péché (2). 1° Saint Augustin dit à l'endroit que nous citons si souvent, *De Trin.*, XII, 12 : « La raison s'attache aux idées éternelles (3). » Or, pour pécher mortellement, il faut se détourner de ces idées. Donc le péché mortel seul peut être dans la raison supérieure.

2° La raison supérieure joue dans la vie spirituelle le rôle de principe, tout comme le cœur le remplit dans la vie corporelle. Or les maladies du cœur sont mortelles. Donc les péchés de la raison supérieure le sont aussi (4).

(1) Nous devons réciter l'oraison dominicale pour obtenir la grace d'éviter les péchés mortels et de les expier.

(2) Il nous semble que notre langue auroit dit d'une manière plus simple : La raison supérieure peut-elle pécher véniellement dans la direction des puissances inférieures, par le consentement à l'acte du péché?

(3) Ce passage est tronqué par suppression; le voici : « Ratio superior inhæret rationibus æternis conspiciendis aut consulendis; la raison supérieure s'attache à considérer ou à consulter les idées éternelles. »

(4) Vivre, c'est lutter contre la mort. Sorti du néant, l'être animé va naturellement au

---

Ad quintum dicendum, quòd etiam consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia actûs homicidii cogitati est peccatum mortale, non autem consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicendum, quòd oratio dominica non solùm contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia (ut eodem *Enchiridii* loco statim subjungit Augustinus.)

ARTICULUS IX.

Utrùm in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundùm quòd est directiva inferiorum virium, id est, secundùm quòd consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus in XII. *De Trinit.* (ubi supra), quòd « ratio superior inhæret rationibus æternis. » Sed *peccare mortaliter* est per aversionem à rationibus æternis. Ergo videtur quòd in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Præterea, superior ratio se habet in vita spirituali tanquam principium, sicut et cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, qu. 3, art. 5; et qu. 15, de verit., art. etiam 5; et qu. 7, de malo, art. 1, ad 12 et ad 17; et art. 3, ad 17, et art. 5.

3° Le péché véniel devient mortel, quand on le commet par mépris. Or, d'une part, quand on pèche, même véniellement, avec délibération, on commet le péché par mépris ; d'une autre part, le consentement de la raison supérieure implique toujours l'examen de la loi divine, et partant la délibération. Donc la raison supérieure pèche toujours mortellement, par le mépris de la loi divine.

néant : il lui faut une force incessante pour s'arrêter sur le penchant de l'abîme; assailli par des ennemis aussi nombreux qu'il y a d'atômes qui l'entourent, il lui faut un principe permanent de réaction pour repousser mille attaques à la fois. Quel est ce principe? quelle est cette force ? Ceux qui savent tout l'ignorent.

Le dernier savant qui a découvert la vérité (car les savants la découvrent plusieurs fois l'an) dit : « La vie est l'ensemble des phénomènes qui se succèdent, pendant un temps limité, dans l'être organisé. » Cela est-il bien vrai? Un animal vient de périr : la décomposition s'opère dans ses organes sous l'action des affinités chimiques, des gaz se mettent en liberté, des liquides s'écoulent, de nouveaux aggrégats se forment : voilà bien « un ensemble de phénomènes qui se succèdent, pendant un temps limité, dans un être organisé ; » la vie est-elle là ? Un autre savant, qui a été l'oracle de l'école médicale, écrit, lui : « La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. » Le célèbre Bichat se distingue parmi ses confrères par quelque peu de style et par un certain vernis scientifique ; mais sa définition part de la mort, dont l'idée implique celle de la vie ; il y a cercle vicieux dans sa phrase. La vie n'est pas la mort, la mort n'est pas la vie : rendons grâces aux savants qui ont dissipé les ténèbres du moyen-âge !

Mais si la Faculté ne sait pas ce qu'est le principe de la vie, sait-elle où il réside? Pas davantage. Un fait certain, connu de tous, c'est que la vie dépend du poumon, du cœur et du cerveau ; elle s'attache par des nœuds plus ou moins étroits, mais nécessaires, à leur mouvement simultané; quand l'un arrête son action, les deux autres ralentissent et suspendent leurs fonctions plus ou moins promptement ; que le cerveau soit frappé de paralysie, que le cœur cesse de battre, que la respiration s'éteigne dans le poumon, la mort obtient bientôt, règle générale, une victoire complète. Mais lequel de ces trois organes remplit le rôle de premier moteur? lequel forme le ressort qui met en jeu tout le mécanisme animal? lequel est le foyer, la source, le principe de la vie?

D'abord ce n'est pas le poumon. Cet organe introduit l'air qui sert à l'hématose, à l'oxigénation, à la coloration du sang; mais cette fonction peut s'accomplir sans son concours : les batraciens respirent, à défaut du poumon, par la peau. D'ailleurs des crapauds et d'autres animaux, entourés, pressés de toute part, hermétiquement enfermés par la végétation ou par la pétrification, ont vécu durant de longues années dans un tron d'arbre, ou durant des siécles dans un épais rocher. Quelle fonction remplit le poumon dans ces cas-là?

Le cœur n'enfante pas non plus la vie sans secours étranger. Les annales de la chirurgie prouvent que les plaies les plus profondes, que la perforation même de cet organe n'amènent pas toujours la mort; pour ne citer que deux faits relativement récents, l'autopsie a fait découvrir une lame de couteau dans la substance même du cœur chez un porteur d'eau, et une balle enchassée dans la cavité du même organe chez un étudiant en médecine. Dans la plupart des animaux, si l'on intercepte le cours du sang dans tous les vaisseaux qui aboutissent au cerveau, le mouvement encéphalique cesse et la mort ne tarde pas à paroître; « mais dans d'autres espèces, dit Bichat, par exemple dans la grenouille et dans la salamandre, on peut priver le cerveau de tout abord du sang sans que les fonctions cessent tout de suite; les muscles volontaires agissent, le tact se manifeste après que le cœur a été enlevé. » Cela n'arriveroit pas, si le cœur étoit à lui seul le principe de la vie.

On a fait des expériences non moins décisives relativement au cerveau. Les physiologistes

---

3. Præterea, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu, quòd aliquid ex deliberatione peccet, etiam venialiter. Cùm ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinæ, videtur quòd non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divinæ legis.

Mais le consentement à l'acte du péché appartient à la raison supérieure, comme on l'a vu dans un article précédent (1). Or, nous l'avons aussi prouvé, le consentement à l'acte du péché véniel forme un péché de même nature. Donc le péché véniel peut être dans la raison supérieure.

(CONCLUSION. — Le péché véniel peut être dans la raison supérieure, puisqu'elle ne consent que trop souvent à ce péché.)

Comme le dit saint Augustin, *De Trin.*, XII, 12, « la raison supérieure considère et consulte les idées éternelles : » elle les considère pour en découvrir la base, l'esprit, le sens; elle les consulte pour juger et régler les choses, comme aussi pour donner ou refuser son consentement aux actes. Or l'acte désordonné, qui devient l'objet de son consentement, ne la détourne pas toujours de la fin dernière; dès lors il n'est pas, comme l'acte du péché mortel, contre les idées éternelles, mais il est en dehors

ont déterminé, tout récemment, ce qu'ils appellent le *collet* ou *nœud vital* : « C'est, dit M. Flourens, une rondelle de la moelle comprise entre une ligne qui couperoit le bulbe rachidien immédiatement au-dessus de l'origine des nerfs pneumo-gastriques et une autre ligne qui couperoit le bulbe à cinq ou six millimètres au-dessous de la première ; » ce qui signifie que cette *rondelle* se trouve entre le cerveau et la moelle épinière. Eh bien, on peut enlever le cerveau tout autour, lambeau par lambeau, sans tuer l'animal ; mais si l'on porte le scalpel sur ce point, pour peu que l'on blesse la vie dans ce sanctuaire qu'elle semble avoir choisi comme son dernier asile, elle fuit aussitôt pour faire place à la mort. Ce fait est digne de remarque, mais on n'en peut tirer aucune conclusion décisive. Vingt auteurs affirment que des têtes de suppliciés ont bondi et fait des grimaces. Des autruches, qu'on décapitoit par ordre de l'empereur Commode, continuoient leur course dans l'arène jusqu'au terme de la carrière. Coupez un serpent en deux; chaque segment s'agite, souvent même la queue se reproduit. Quand on enlève la tête d'un triton, s'il en reste un petit lambeau, elle revient tout entière. Enfin les mouches volent fort longtemps sans cette partie du corps.

Aristote disoit que le principe de la vie siége dans le cœur ; probablement sa phrase étoit trop absolue. Les savants modernes, plus heureux que le Philosophe grec en ce qu'ils ont su se faire payer au nom du libéralisme de gros traitements par le peuple souverain, ont tué force chiens et force grenouilles; mais que nous a révélé leur docte scalpel sur le principe de la vie? Rien; tout le monde en sait autant que la Faculté sur ce sujet.

(1) L'ange de l'école nous a dit à peu près ceci : Lorsque la raison inférieure, prévenant le jugement de sa souveraine, accepte la délectation sitôt que les sens la lui présentent, elle s'empare du consentement au moins pour un instant; mais lorsque la raison supérieure, délibérant à son tour, évoque à son tribunal la sentence prononcée en première instance, elle revendique le consentement et se l'approprie par son jugement suprême. D'après cela le consentement imparfait appartient à la raison inférieure, mais le consentement parfait revient à la raison supérieure.

Sed contra, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est (art. 7). Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

(CONCLUSIO. — In ratione superiori, cùm consentire contingat in actum venialis peccati, potest esse veniale peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in XII. *De Trin.* (ubi suprà), « ratio superior inhæret rationibus æternis conspiciendis aut consulendis, » conspiciendis quidem, secundùm quòd earum veritatem speculatur; consulendis autem, secundùm quòd per rationes æternas de aliis judicat et ordinat; ad quod pertinet quòd deliberando per rationes æternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo. Contingit autem quòd inordinatio actûs in quem consentit, non contrariatur rationibus æternis, quia non est cum aversione à fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est præter eas, sicut et actus peccati ve-

comme l'acte du péché véniel (1). Lors donc que la raison supérieure consent à l'acte de ce dernier péché, elle ne se détourne pas des idées éternelles ; donc elle ne pèche pas mortellement, mais véniellement.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qu'on vient de lire résout la première objection.

2° Les maladies du cœur sont de deux sortes : les unes, attaquant la substance même de cet organe, en vicient la constitution naturelle, et les affections de cette nature sont mortelles; les autres dérangent les mouvements du cœur ou portent leurs ravages sur les membranes qui l'entourent, et ces sortes d'altérations pathologiques ne sont pas toujours mortelles. Il en faut dire autant du péché : quand il détruit entièrement l'ordre qui unit la raison supérieure à son objet propre, c'est-à-dire aux idées de l'éternelle justice, il est mortel; mais quand il ne renverse pas entièrement cet ordre, qu'il relâche seulement les liens qui unissent l'homme à la loi divine par la charité, il est véniel.

3° Le consentement délibéré au péché ne renferme pas toujours le mépris de la loi divine, mais seulement quand le péché est contraire à cette loi suprême.

ARTICLE X.

Le péché véniel peut-il être dans la raison supérieure envisagée en elle-même?

Il paroît que le péché véniel ne peut être dans la raison supérieure envisagée en elle-même, comme considérant les idées éternelles. 1° L'acte est désordonné par cela qu'il détourne la puissance de son objet. Or, d'une part, l'objet de la raison supérieure, ce sont les idées éternelles;

(1) Le péché véniel n'est pas conforme à la loi divine, mais il n'y est pas contraire. La conformité, l'accord, l'harmonie est une; mais la difformité, la disconvenance, l'antagonisme est multiple. Il n'y a qu'une manière d'observer la loi, mais il y en a mille de la violer.

---

nialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur à rationibus æternis; unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est infirmitas cordis : una, quæ est in ipsa substantia cordis et immutat naturalem complexionem ipsius, et talis infirmitas semper est mortalis; alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motûs ejus, vel alicujus eorum quæ circumstant cor, et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium objectum quod est rationes æternæ; sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad tertium dicendum, quòd deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinæ, sed solùm quando peccatum legi divinæ contrariatur.

ARTICULUS X.

Utrùm in ratione superiori possit esse peccatum veniale, secundum seipsam.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundùm seipsam; id est, secundùm quòd inspicit rationes æternas. Actus enim potentiæ non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quòd inordinatè se habet circa suum objectum. Sed objectum superioris rationis sunt æternæ

(1) De his etiam ubi suprà, seu locis art. 9 jam notatis.

d'un autre côté, on ne peut se détourner des idées éternelles que par le péché mortel. Donc le péché véniel ne peut être dans la raison supérieure envisagée en elle-même (1).

2° Puisque la raison est une faculté délibérative, la délibération se trouve toujours dans les actes de la raison. Or les mouvements désordonnés dans les choses qui se rapportent à Dieu sont péché mortel, quand ils renferment la délibération (2). Donc la raison supérieure ne peut pécher véniellement dans sa propre sphère, par les actes qu'elle accomplit elle-même.

3° L'acte surpris devient quelquefois péché véniel et l'acte consenti péché mortel, parce que la vue de l'esprit se porte dans la délibération sur une chose plus élevée, qu'on ne peut violer sans commettre une faute plus grave; ainsi quand la raison, délibérant sur une délectation désordonnée, pense qu'elle est contraire à la loi divine, elle pèche plus grièvement en y consentant que si elle pensoit seulement qu'elle est contre la vertu morale. Or la raison supérieure ne peut considérer, dans la délibération, rien de plus élevé que son objet propre (3). Si donc le mouvement surpris n'étoit pas péché mortel, il ne le deviendroit point par la délibération; donc la raison supérieure ne peut commettre le péché véniel dans ses propres actes.

Mais le doute surpris contre la foi, le mouvement subit d'incroyance est un péché véniel. Or ce mouvement appartient à la raison supérieure

(1) Il y a deux questions : la raison supérieure peut-elle pécher véniellement comme directrice de l'homme, par le consentement aux actes qu'accomplissent les facultés inférieures? Ensuite peut-elle pécher véniellement comme interprète de la loi divine, dans ses fonctions propres, par les actes qu'elle accomplit elle-même? Notre saint auteur a traité la première question dans l'article précédent; il va maintenant traiter la seconde.

(2) Les péchés regardent Dieu immédiatement et médiatement : immédiatement, lorsqu'ils attaquent l'ordre divin, comme les péchés contre Dieu; médiatement, lorsqu'ils blessent l'ordre humain, l'ordre constitué par la raison, comme les péchés contre soi-même et les péchés contre le prochain.

(3) On le sait l'objet propre de la raison supérieure, ce sont les idées éternelles, qui dérivent de Dieu même. Assurément la raison ne sauroit considérer rien de plus élevé.

---

rationes, à quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundùm seipsam.

2. Præterea, cùm ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quæ Dei sunt (1), si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundùm seipsam nunquam est peccatum veniale.

3. Præterea, contingit quandoque quòd peccatum ex subreptione, est peccatum veniale, peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale, per hoc quòd ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum contra quod homo agens graviùs peccat: sicut cùm de actu delectabili inordinato ratio deliberat (quod est contra legem Dei) graviùs peccat consentiendo quàm si solùm consideraret, quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod aliud quàm sit suum objectum. Ergo si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale, quod patet esse falsum; non ergo in ratione superiori secundùm seipsam potest esse peccatum veniale.

Sed contra, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundùm seipsam. Ergo in

considérée en elle-même. Donc la raison supérieure peut pécher dans les actes qui lui sont propres.

(Conclusion. — Dans son objet propre, quoique le péché soit toujours mortel de son genre, la raison pèche véniellement par le mouvement subit et mortellement par le consentement délibéré; dans ses rapports avec les puissances inférieures, elle pèche mortellement ou véniellement selon que le péché est mortel ou véniel de son genre.)

La raison supérieure se porte autrement à son objet propre, autrement aux objets des puissances inférieures soumises à sa direction. D'abord elle ne va jamais vers les objets des puissances inférieures sans consulter les idées éternelles, si bien que son mouvement dans cette direction se trouve toujours accompagné de la libre délibération. Or le consentement délibéré donné à des choses qui sont péché mortel de leur genre, forme un péché de même nature : donc la raison supérieure pèche mortellement, quand elle consent à des actes qui sont des péchés mortels dans les puissances inférieures. Ensuite la raison supérieure a deux actes relativement à son objet propre : le regard instantané, l'intuition pure; puis l'examen discursif, la délibération qui se trouve dans le jugement prononcé d'après les idées éternelles. L'intuition peut renfermer une faute légère dans les choses divines, comme lorsque le fidèle éprouve un doute surpris contre la foi (1); car si l'incroyance est un péché mortel de son genre, le mouvement subit d'incroyance est un péché véniel. En effet la

(1) N'est-ce pas d'un doute pareil que parle le Prophète dans ces paroles, *Ps.* LXXIII, 2 et suiv. : « Mes pieds ont été presque ébranlés, mes pas ont presque trébuché, parce que j'ai porté envie aux méchants en voyant la paix des pécheurs; car il n'arrive rien d'extraordinaire à leur mort, et les plaies dont ils sont frappés ne durent pas. » Sur quoi Cassiodore dit : « Le Prophète avoue son égarement ; il reconnoît que « ses pieds ont presque été ébranlés, » quand il a considéré l'administration de la Providence et la prospérité des méchants. L'Ecriture désigne souvent, sous le mot *pied*, le libre arbitre qui attache à la loi du Seigneur. Eh bien, son libre arbitre a presque fléchi : *Presque*, dit l'écrivain sacré, pour nous faire entendre qu'il a quitté l'erreur pour revenir à la vérité. Ses pas ont chancelé, il est presque tombé : car tant qu'elle habite dans un cœur mortel, la sainteté n'est pas à l'abri des séductions du mal; mais sitôt qu'elle en éprouve les atteintes pernicieuses, elle les re-

tione superiori potest esse peccatum veniale secundùm seipsam.

(Conclusio. — Potest in superiori ratione veniale peccatum secundùm seipsam esse, si sit absque deliberatione consensûs in mortale crimen; sed in his quæ ad inferiores attinent vires, semper mortale peccatum est si sit consensus in mortale ex genere, veniale autem, si sit ex suo genere veniale.)

Respondeo dicendum, quòd ratio superior aliter fertur in suum objectum, atque aliter in objecta inferiorum virium, quæ per ipsam diriguntur. In objecta enim inferiorum virium non fertur nisi in quantum de eis consulit rationes æternas, unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quæ ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum : et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia. Sed circa proprium objectum habet duos actus : scilicet simplicem intuitum, et deliberationem, secundùm quòd etiam de proprio objecto consulit rationes æternas. Secundùm autem simplicem intuitum potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, putà cùm quis patitur subitum infidelitatis motum; et quamvis infidelitas secundùm suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale, quia

prévarication grave est toujours contre la loi de Dieu. Mais avant qu'il n'ait consulté ou pu consulter la règle éternelle, c'est-à-dire la loi divine. l'esprit peut concevoir tout-à-coup une vérité de foi sous une autre idée; par exemple il peut se représenter la résurrection de la chair comme une chose naturellement impossible et tout ensemble rejeter cette pensée sitôt qu'elle le frappe, avant qu'il n'ait eu le temps de réfléchir que la loi divine propose la résurrection future à notre foi (1); mais quand le mouvement d'incroyance subsiste après la délibération, le péché devient mortel. Ainsi dans son objet propre, quoique le péché soit mortel de son genre, la raison supérieure peut pécher véniellement par le mouvement subit et mortellement par le consentement délibéré; puis dans ses rapports avec les facultés inférieures, elle pèche toujours mortellement dans les choses qui sont péché mortel de leur genre, mais non en matière légère.

Je réponds aux arguments : 1° Le péché contraire aux idées éternelles est mortel de son genre, rien de plus vrai; mais il peut devenir véniel, comme nous l'avons vu, par l'imperfection de l'acte subit.

2° La raison qui a la délibération dans la théorie, a pareillement l'intuition des choses sur lesquelles repose la délibération, de même qu'elle a dans la spéculation le jugement et le raisonnement (2). Elle peut donc éprouver des mouvements subits.

3° La même chose peut être considérée de différents points de vue plus élevés les uns que les autres : ainsi l'on peut envisager l'existence de

pousse et se réfugie dans son Dieu. » Saint Augustin dit sur le même texte : « Mes pieds ont été presque ébranlés, mes pas ont presque trébuché, » qu'est-ce à dire ? J'allois à l'erreur, mais je n'y étois pas allé; je tombois, mais je n'étois pas tombé. »

(1) Cette pensée n'est donc pas contre la loi divine; elle ne forme donc pas un péché mortel.

(2) Comme l'intuition, le jugement achevé forme une simple vue de l'esprit; et le raisonnement réunit plusieurs idées, comme la délibération. La délibération répond donc au raisonnement, et le jugement à l'intuition.

---

peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quæ pertinent ad fidem, subitò rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur vel consuli possit ratio æterna, id est, lex Dei; putà cùm quis resurrectionem mortuorum subitò apprehendit ut impossibilem secundùm naturam, et simul apprehendendo renititur, antequam tempus habeat deliberandi quòd hoc est nobis traditum ut credendum secundùm legem divinam; si verò post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium objectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum consensum; in his autem quæ pertinent ad inferiores vires semper peccat mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quæ secundùm suum genus sunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum quod est contra rationes æternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actûs subiti, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd in operativis ad rationem ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit, sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare et propositiones formare; et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad tertium dicendum, quòd una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est alterâ altior; sicut *Deum esse* potest considerari, vel in quantum est cognos-

Dieu comme vérité connue par la raison humaine, ou comme dogme enseigné par la révélation divine; dernier aspect plus élevé que le premier. Bien donc que l'objet de la raison supérieure se trouve toujours par lui-même à une grande hauteur, on peut encore l'élever à un point de vue plus haut; et voilà pourquoi ce qui n'est pas péché mortel dans le mouvement soudain peut le devenir dans la délibération, par la nouvelle élévation que lui donne la pensée.

QUESTION LXV.

Des causes des péchés considérées en général.

Nous allons parler maintenant des causes des péchés : premièrement en général, secondement en particulier.

On demande quatre choses sur le premier point. 1° Le péché a-t-il une cause? 2° A-t-il une cause intérieure? 3° A-t-il une cause extérieure? 4° Peut-il être lui-même la cause du péché?

ARTICLE I.

Le péché a-t-il une cause?

Il paroît que le péché n'a pas de cause. 1° Le péché renferme la nature du mal. Or le mal n'a pas de cause, ainsi que l'enseigne le bienheureux Aréopagite. Donc le péché n'en a pas non plus.

---

cibile ratione humana, vel in quantum creditur revelatione divinâ quæ est consideratio altior. Et ideo quamvis objectum rationis superioris sit quiddam secundùm naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quamdam altiorem considerationem; et hac ratione, quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut suprà expositum est.

QUÆSTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis peccatorum. Et primò in generali. Secundò, in speciali.

Circa primum quæruntur quatuor. 1° Utrùm peccatum habeat causam. 2° Utrùm habeat causam interiorem. 3° Utrum habeat causam exteriorem. 4° Utrùm peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS I.

Utrùm peccatum habeat causam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est (qu. 71, art. 6). Sed *malum* non habet causam, ut Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nom.* Ergo peccatum non habet causam.

(1) De his etiam infrà, qu. 77, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 1, præter hic art. 2 et 4 subjungenda.

2° « La cause est une chose de laquelle une autre résulte nécessairement. » Or ce qui résulte nécessairement n'est pas péché, car le péché est volontaire. Donc le péché n'a pas de cause.

3° La cause du péché, s'il en avoit une, ce seroit le bien ou le mal. Or ce n'est pas le bien, car le bien produit le bien, puisque « un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits, » dit l'Evangile, *Matth.*, VII, 18; ce n'est pas le mal non plus, car le mal de la peine suit le péché et le mal de la coulpe n'en diffère pas. Donc le péché n'a pas de cause.

Mais tout ce qui devient, tout ce qui arrive, tout ce qui se fait a une cause, puisqu'il est dit, *Job*, V, 6 : « Rien ne se fait sans cause sur la terre. » Or le péché devient, naît, se fait; car il est, selon sa définition, « une chose dite, faite ou désirée contre la loi de Dieu. » Donc le péché a une cause.

(Conclusion. — Acte désordonné, le péché a une cause qui le produit du côté de l'acte par elle-même, et du côté du désordre par accident, hors de l'intention de l'agent.)

Le péché est un acte désordonné : acte, il a une cause comme tout autre acte; désordonné, il a une cause telle que la réclame la négation ou la privation. Or la négation peut avoir deux sortes de cause. D'abord une cause agissant par elle-même : c'est l'éloignement de ce qui produit l'affirmation; car, l'entité disparoissant avec son principe, la négation de la cause est directement la cause de la négation : ainsi l'obscurité naît de l'absence du soleil. Ensuite une cause agissant par accident : c'est ce qui produit l'affirmation, car l'affirmation amène la négation d'une manière indirecte : ainsi le feu, causant la chaleur par son action principale, cause secondairement la privation du froid. La première de ces deux

---

2. Præterea, causa est « ad quam de necessitate sequitur aliud. » Sed quod est ex necessitate non videtur esse peccatum, eo quòd omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Præterea, si peccatum habet causam, aut habet pro causa *bonum* aut *malum*. Non autem *bonum*, quia bonum non facit nisi bonum : « Non enim potest arbor bona fructus malos facere, » ut dicitur *Matth.*, VII; similiter autem nec *malum* potest esse causa peccati, quia *malum pœnæ* sequitur ad peccatum, *malum* autem *culpæ* est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

Sed contra : omne quod fit, habet causam, quia, ut dicitur *Job*, V : « Nihil in terra sine causa fit. » Sed peccatum fit; est enim « dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, » ut (qu. 7, art. 6) definitum est. Ergo peccatum habet causam.

(Conclusio. — Peccatum cùm sit quidam actus inordinatus, ex parte actûs habet causam per se illius productivam, quæ ex parte inordinationis actûs est illius per accidens causa, prout præter agentis intentionem evenit.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum est quidam actus inordinatus : ex parte igitur actûs, potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus; ex parte autem inordinationis, habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis autem alicujus potest duplex causa assignari. Primò quidem defectus causæ affirmationis, id est, ipsius causæ negatio, est causa negationis, secundùm seipsam : ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectûs, sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo causa affirmationis ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis : sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis. Quorum primum potest sufficere ad sim-

causes suffit pour donner le jour à la négation pure et simple. Mais comme le désordre du péché n'est pas, non plus que tout autre mal, une négation pure; comme il implique la privation d'une chose que l'on doit avoir naturellement, il exige une cause agissant par accident; car ce que l'être doit avoir naturellement, il l'a toujours à moins qu'un obstacle ne l'éloigne de sa possession. Voilà pourquoi l'on dit que le mal, constituant une privation, a « une cause défaillante dans l'acte, agissant par accident.» Or toute cause agissant par accident revient, se rattache à une cause agissant par elle-même. Puis donc que le péché a du coté du désordre une cause agissant par accident, et du côté de l'acte une cause agissant par elle-même, il s'ensuit que le désordre du péché doit l'existence à la cause de l'acte. Ainsi la volonté non dirigée par la règle de la raison humaine et de la loi divine, recherchant un bien périssable : voilà la cause qui produit l'acte du péché par elle-même, et le désordre de l'acte par accident, hors de son intention; car le défaut d'ordre dans l'acte provient du défaut de direction dans la volonté (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le péché ne dit pas seulement désordre, privation du bien; mais il dit acte renfermant une privation telle qu'elle

(1) La négation est l'absence d'une chose quelconque, et la privation le manque d'une chose que l'être doit avoir d'après sa nature; le défaut de la vue forme une négation dans la pierre, et dans l'homme une privation.

Comme la négation se prend en elle-même, hors des choses, abstraction faite de tout sujet, elle dit simplement absence, défaut, non possession : ainsi l'obscurité n'est autre chose que la disparution de la lumière. Mais puisque la privation se considère dans les êtres et qu'elle suppose ainsi l'aptitude de posséder son objet, elle implique, outre l'absence, outre l'empêchement, outre l'obstacle, la détérioration : ainsi la cécité est non-seulement la disparution de la lumière, mais encore la destruction de la faculté visuelle.

Ne reposant sur rien, n'emportant aucune entité, la négation paroît sitôt qu'on écarte son contraire, l'affirmation : bannissez l'être et la vie par la pensée, vous voyez accourir aussitôt la mort et le néant. Mais il ne suffit pas, pour amener la privation, d'éloigner son contraire; quand vous avez éloigné l'objet, vous devez encore faire disparoître l'aptitude, la faculté qui le rappelle; il vous faut donc produire un effet, et partant déployer une cause.

Or le péché, détruisant la droiture, la justice, enlève non pas un bien quelconque, mais un bien que l'homme doit posséder selon sa nature; il n'est pas seulement une négation, mais encore une privation. Il implique donc une cause. Cette cause quelle est-elle? Nous n'essaierons pas de le dire après saint Thomas.

---

plicem negationem. Sed cùm inordinatio peccati et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus quod aliquid natum est et debet habere, necesse est quòd talis inordinatio habeat causam agentem per accidens; quod enim natum est et debet inesse, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundùm hoc consuevit dici quod *malum*, quod in quâdam privatione consistit, « habet causam deficientem vel agentem per accidens. » Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cùm igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actûs habeat causam agentem per se, sequitur quòd inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actûs. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis et legis divinæ, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actûs per accidens et præter intentionem; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum non solùm significat ipsam privationem boni, quæ est inordinatio; sed significat actum sub tali privatione, quæ habet rationem *mali*;

a la nature du mal. Quelle est la cause de ce mal? nous venons de l'expliquer.

2° « La cause est une chose de laquelle une autre résulte nécessairement, » dit-on. Si l'on veut que cette définition soit universellement vraie, il faut l'entendre de la cause non empêchée. L'effet ne sort pas toujours de la cause, parce qu'il peut être empêché par l'obstacle; si la cause produisoit toujours l'effet par une force irrésistible, avec une rigueur irrévocable, tout arriveroit nécessairement, comme le remarque le Philosophe. Le péché a une cause, sans doute; mais cette cause n'est pas nécessaire, parce que son effet peut être empêché.

3° Comme nous le savons, la volonté et le non emploi de la règle tracée par la raison humaine ou par la loi divine, voilà la cause du péché. Ne point employer la règle rationnelle ou divine, cela n'implique en soi le mal en aucune façon, ni le mal de la peine ni celui de la coulpe; cette chose ne devient mauvaise que dans son alliance à l'acte. Ainsi la cause du premier péché, ce n'est pas le mal, mais un bien avec l'absence d'un autre bien.

ARTICLE II.

Le péché a-t-il une cause intérieure?

Il paroît que le péché n'a point de cause intérieure. 1° Ce qui est intérieur, l'être le trouve toujours présent dans son sein. Si donc le péché avoit une cause intérieure, l'homme la renfermeroit toujours en lui-même; donc il pécheroit continuellement, incessamment : car posez la cause, vous posez l'effet.

2° Rien ne peut être à soi-même sa propre cause. Or les mouvements intérieurs de l'homme sont péché. Donc ils ne sont pas la cause du péché.

---

quod quidem qualiter habeat causam, dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd si illa diffinitio causæ universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti, et non impeditâ. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius, et tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum superveniens; alioquin sequeretur quòd omnia ex necessitate contingerent, ut patet in VI. *Metaph.* (text. 5). Sic igitur etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quòd sit necessaria, quia effectus potest impediri.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, voluntas sine adhibitione regulæ rationis vel legis divinæ, est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinæ, secundùm se non habet rationem mali (nec pœnæ nec culpæ), antequam applicetur ad actum. Unde secundùm hoc, peccati primi non est causa *malum*, sed bonum aliquod cum absentia alicujus alterius boni.

ARTICULUS II.

Utrùm peccatum habeat causam interiorem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicui rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret; cum positâ causâ ponatur effectus.

2. Præterea, idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3° Tout ce qui est au-dedans de l'homme est ou naturel ou volontaire. Or ce qui est naturel ne peut être la cause du péché, puisque « le péché est contre la nature, » dit saint Jean Damascène (1); puis ce qui est volontaire ne peut non plus être la cause du péché, car le volontaire est lui-même, sitôt qu'il est désordonné, la faute morale et ne peut plus la produire. Donc rien de ce qui est au-dedans de l'homme ne peut être la cause du péché.

Mais saint Augustin, dans un passage que nous avons déjà cité, dit que « la volonté est la cause du péché. »

(Conclusion. — Le péché a deux sortes de causes intérieures; les causes immédiates ou prochaines qui sont dans la raison et dans la volonté; puis les causes médiates ou éloignées, qui sont dans la perception et dans l'appétit des sens.)

D'après ce que nous avons vu dans le premier article, il faut considérer la cause du péché du côté de l'acte. Or on peut distinguer deux sortes de causes intérieures dans les actes humains : les causes immédiates, qui sont la raison et la volonté, parce que l'homme est doué du libre arbitre; puis les causes médiates, qui sont la perception et l'appétit de la partie sensitive. Car de même que le jugement de la raison meut la volonté vers les choses, ainsi la perception des sens incline l'appétit, la concupiscence vers les objets; et cette inclination entraîne quelquefois, comme nous le verrons plus tard, la raison et la volonté. On peut donc assigner au péché deux sortes de cause intérieure : l'une prochaine, qui est dans la raison et dans la volonté; l'une éloignée, qui se trouve dans l'imagination ou dans l'appétit sensitif. Et comme la première occasion du péché est un bien apparent qui meut les puissances au

(1) L'homme a deux parties, l'esprit et le corps; il a donc aussi deux natures, la nature spirituelle et la nature corporelle. Or le péché est contraire à la nature spirituelle de l'homme. Voilà ce que notre saint auteur nous a dit dans une question précédente.

---

3. Præterea, quicquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia « peccatum est contra naturam, » ut dicit Damascenus; quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, jam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (ut jam supra), quòd « voluntas est causa peccati. »

(Conclusio. — Intellectus et voluntas causæ sunt interiores actûs peccati immediatæ, mediatæ verò interiores sunt imaginatio, seu apprehensio et appetitus sensitivus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 1), per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actûs. Actûs autem humani potest accipi causa interior, et mediata et immediata : immediata quidem causa humani actûs est ratio et voluntas; secundùm quam homo est liber arbitrio; causa autem remota est apprehensio sensitivæ partis, et etiam appetitus sensitivus : sicut enim ex judicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundùm rationem, ita etiam ex apprehensione sensûs appetitus sensitivus in aliquid inclinatur. Quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infrà patebit (qu. 77, art. 1). Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari; una proxima ex parte rationis et voluntatis, alia verò remota ex parte imaginationis vel appetitûs sensitivi. Sed quia suprà dictum est (qu. 1), quòd causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu

lieu de la règle tracée par la raison humaine et par la loi divine, le premier motif du péché se trouve dans la perception et dans l'appétit des sens; puis l'inobservation de la règle légitime revient à la raison, qui doit considérer les idées éternelles; puis enfin la consommation de l'acte volontaire est l'œuvre de la volonté. Ainsi l'acte même de la volonté, posé dans les conditions que nous venons de dire, est déjà un certain péché.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui est intérieur comme puissance naturelle, l'être le trouve toujours présent dans son sein; mais ce qui est intérieur comme acte de la puissance appétitive ou perceptive n'est pas toujours présent. La volonté est comme puissance, nous le savons, la cause du péché; mais elle est amenée à l'acte par les mouvements qui précèdent son opération dans la partie sensitive d'abord, ensuite dans la raison : car lorsqu'un objet vient solliciter par son image les penchants de la chair et que l'appétit sensitif s'incline vers cet objet, la raison perd quelquefois de vue la règle légitime et c'est alors que la volonté produit l'acte du péché. Et comme les mouvements qui précèdent ce dernier acte ne s'accomplissent pas continuellement, sans interruption, le péché ne va pas se commettant toujours, incessamment (1).

2° Puisque le péché consiste principalement dans l'acte de la volonté, tous les mouvements intérieurs n'appartiennent pas à la substance, à l'essence du péché; mais les uns le précèdent, et les autres le suivent.

3° Considérée comme la puissance qui produit l'acte, la cause du péché est naturelle; le mouvement qui le précède dans la partie sensitive est aussi naturel quelquefois, comme lorsque l'homme pèche par l'appât des

(1) L'homme a toujours la faculté de rire, pour employer cet exemple souvent apporté par Aristote; mais je ne ris pas toujours, parce que je ne suis pas à chaque instant témoin de la gravité magistrale avec laquelle les libres penseurs répètent les ignorances de Voltaire.

---

debiti motivi (scilicet regulæ rationis vel legis divinæ), ipsum motivum, quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensûs et appetitum; ipsa autem absentia debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata est hujusmodi regulam considerare; sed ipsa perfectio voluntarii actûs peccati pertinet ad voluntatem, ita quòd ipse voluntatis actus præmissis suppositis jam est quoddam peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd id quod est intrinsecum, sicut potentia naturalis, semper inest; id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivæ vel apprehensivæ virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia; sed reducitur in actum per motus præcedentes, et sensitivæ partis primò, et rationis consequenter : ex hoc enim quòd aliquid proponitur ut appetibile secundùm sensum et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat à consideratione regulæ debitæ, et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Ad secundum dicendum, quòd non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis; sed quidam præcedunt, et quidam consequuntur ipsum peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale; motus etiam sensitivæ partis ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cùm propter appetitum cibi aliquis peccat;

aliments; mais le péché est contre la nature, parce qu'il est opposé à la règle naturelle, que l'homme doit suivre d'après les lois de son être.

ARTICLE III.

Le péché a-t-il une cause extérieure?

Il paroît que le péché n'a pas de cause extérieure. 1° Le péché est un acte volontaire. Or les actes volontaires s'accomplissent dans l'homme, et de ce moment ils ne peuvent avoir une cause extérieure. Donc le péché n'a pas de cause de cette nature.

2° Comme la nature est un principe intérieur, de même aussi la volonté. Or le péché, l'anomalie n'arrive jamais dans les choses naturelles qu'à la suite d'une cause intérieure : ainsi les monstres naissent par la corruption d'un principe interne. Donc le péché n'a lieu dans les choses morales que sous l'action d'une cause intérieure; donc il n'a pas de cause agissant du dehors.

3° « Augmentez la cause, vous augmentez l'effet. » Or plus sont nombreuses et entraînantes les choses extérieures qui portent au mal, moins les actes désordonnés, sont imputables à péché. Donc les choses extérieures ne sont point la cause du péché.

Mais nous lisons, *Nombres*, XXXI, 16 : « Ne sont-ce pas elles qui ont séduit les enfants d'Israël, et qui vous ont fait violer la loi du Seigneur par le péché commis à Phogor (1)? » Donc il peut y avoir des causes extérieures qui font pécher.

(1) Les enfants d'Israël, ayant péché avec les femmes des Madianites, furent frappés d'une plaie honteuse, *Nombres*, XXV, 1, 8. Bientôt après, ils vainquirent ce peuple, tuèrent les hommes et gardèrent les femmes. C'est alors que Moïse leur dit, *Ibid.*, XXXI, 15 : « Pourquoi avez-vous sauvé les femmes? Ne sont-ce pas elles qui ont séduit les enfants d'Israël...? Tuez tous les mâles parmi les enfants mêmes, et faites mourir les femmes dont les hommes se

---

sed efficitur peccatum *innaturale* ex hoc ipso quòd deficit regula naturalis, quàm homo secundùm naturam suam debet attendere.

ARTICULUS III.

Utrùm peccatum habeat causam exteriorem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quæ sunt in nobis, et ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Præterea, sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa, ut putà monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicujus principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa; non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Præterea, « multiplicatâ causâ multiplicatur effectus. » Sed quantò plura sunt et majora exteriùs inducentia ad peccandum, tantò minùs id quod quis ordinatè agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est quod dicitur *Num.*, XXXI : « Nonne istæ sunt quæ deceperunt filios Israel, et prævaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor. » Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

(1) De his etiam infrà, qu. 80, art. 1 et 3; et I. part., qu. 115, art. 4, in corp.; et 2. 2, qu. 73, art. 3, tum in corp., tum ad 2; et qu. 115, art. 2, ad 2 et 3; et qu. 3, de malo, art. 3 et art. 4.

(CONCLUSION. — Le péché a deux sortes de causes extérieures : celles qui déterminent la raison au mal par la persuasion, comme l'homme et le démon peuvent le faire; puis celles qui inclinent l'appétit sensitif vers le mal, comme les objets matériels. Cependant ces deux sortes de causes ne produisent pas le péché nécessairement.)

Comme nous l'avons dit dans le dernier article, la cause intérieure du péché c'est, d'abord la volonté qui consomme l'acte, ensuite la raison qui produit le désordre en s'éloignant de la règle, puis l'appétit sensitif qui pousse au mal. Comment donc les choses extérieures peuvent-elles être la cause du péché? De trois manières : en agissant immédiatement sur la volonté, puis en déterminant la raison, puis en inclinant l'appétit sensitif. Or, d'une part, Dieu seul peut agir immédiatement sur la volonté, nous l'avons vu précédemment; d'un autre côté, cet Etre infiniment saint ne peut faire le mal, nous le montrerons plus tard. Restent donc deux sortes de causes extérieures du péché : celles qui déterminent la raison au mal par la persuasion, comme l'homme ou le démon peuvent le faire; puis celles qui inclinent l'appétit sensitif, comme les objets matériels, en provoquant les convoitises de la chair. Mais la persuasion extérieure ne détermine pas, dans le domaine des actes, la raison nécessairement; puis les objets matériels n'exercent pas, si ce n'est peut-être dans certaines dispositions, une influence irrésistible sur l'appétit sensitif, et d'ailleurs cet appétit ne sauroit faire naître forcément dans la raison et dans la volonté le mouvement qu'il éprouve. Ainsi certaines choses extérieures peuvent amener le péché comme cause motrice, mais non comme

sont approchés. » On lit aussi, I. *Pierre*, V, 8 : « Soyez tempérants et veillez; car votre adversaire, le diable tourne autour de vous comme un lion rugissant, cherchant une proie à dévorer; résistez-lui forts dans la foi. » Et *Sag.*, XIV, 11 : « Les créatures de Dieu sont devenues un objet d'abomination, un sujet de tentation aux hommes et un filet où se prennent les pieds des insensés. » Les trois textes qu'on vient de lire concernent l'homme, le démon et les objets sensibles. Or ces trois catégories des êtres et des choses créés forment, comme on va le voir dans notre saint auteur, les trois sortes de causes extérieures du péché.

(CONCLUSIO. — Potest aliquid exterius (ut homo vel dæmon peccatum persuadens et exteriora bona appetitum sensitivum moventia) causa esse peccati, non tamen ad peccandum sufficienter inducens.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2), causa interior peccati est et voluntas, ut perficiens actum peccati; et ratio, quantum ad carentiam debitæ regulæ; et appetitus sensitivus, inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati : vel quia moveret immediatè ipsam voluntatem, vel quia moveret rationem, vel quia moveret appetitum sensitivum. Voluntatem autem, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 6), interiùs movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur (qu. 79, art. 1). Unde relinquitur quòd nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel in quantum movet rationem, sicut homo vel dæmon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem, neque etiam res exteriùs propositæ ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi fortè aliquo modo dispositum; et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem. Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens; sed causa

cause nécessaire; la seule cause efficace qui accomplit le péché, c'est la volonté.

Je réponds aux arguments : 1° De ce que les choses extérieures ne portent pas au mal efficacement, nécessairement, il s'ensuit que l'homme conserve toujours le pouvoir de pécher ou de ne pas pécher. Voilà tout.

2° Les causes intérieures du péché n'en excluent pas les causes extérieures; car les causes qui le provoquent du dehors ne le produisent, comme nous l'avons vu, qu'au moyen des causes qui le réalisent dans le sein de l'homme.

3° Multipliez les causes extérieures qui portent au péché, vous multipliez les actes du péché, parce que plusieurs causes de cette nature inclinent à plusieurs actes du péché ; mais en même temps vous diminuez la culpabilité morale, parce que l'idée de faute imputable implique le volontaire.

ARTICLE IV.

Le péché peut-il être la cause du péché?

Il paroît que le péché ne sauroit être la cause du péché. 1° Il y a quatre sortes de causes, et le péché ne peut en être aucune. D'abord la cause finale implique l'idée du bien; mais la prévarication morale est mauvaise de sa nature. Ensuite la cause efficiente suppose la force et l'action; mais « le mal n'est pas une cause agissante, parce qu'il est foible et impuissant, » dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV. Enfin la cause matérielle et la cause formelle ne se trouvent que dans les choses corporelles, composées de matière et de forme; le péché ne peut avoir, non plus, ni l'une ni l'autre de ces deux causes.

---

sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd exteriora moventia ad peccandum, non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quòd remaneat in nobis *peccare* et *non peccare.*

Ad secundum dicendum, quòd per hoc quòd ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior : non enim id quod est exterius, est causa peccati nisi mediante causa interiori, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicatur actus peccati; quia plures ex illis causis et pluries inclinant ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quòd aliquid sit voluntarium et in nobis.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccatum sit causa peccati.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quòd peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni; quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum. Et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens; quia « malum non est causa agens, sed est infirmum et impotens, » ut Dionysius dicit IV. *De divin. Nom.* Causa autem materialis et formalis videtur habere solùm locum in naturalibus corporibus, quæ sunt composita ex materia et forma ; ergo peccatum non potest habere causam materialem et formalem.

(1) De his etiam infrà, qu. 84, art. 1 et 2 ; et II, *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 1 ; et dist. 42, qu. 2, art. 1, 2, 3 et 5; et qu. 8, de malo, art. 1; et *ad Rom.*, I, lect. 7, col. 5.

2° « Les choses parfaites peuvent seules produire leur semblable, » dit le Philosophe, *Meteor.*, IV. Or le péché est imparfait de sa nature. Donc il ne peut produire le péché.

3° Si un péché étoit la cause d'un autre péché, le deuxième en produiroit un troisième, le troisième un quatrième, ainsi de suite, toujours, indéfiniment. Or on ne peut admettre cette progression sans fin. Donc un péché ne peut être la cause d'un autre péché.

Mais saint Grégoire dit, *Super Ezech.*, *Homil.* XI : « Le péché qui n'est pas aussitôt effacé par la pénitence, est péché et cause du péché (1). »

(Conclusion. — Puisque le péché a une cause du côté de l'acte, comme un acte est cause d'un autre acte, ainsi un péché peut être cause d'un autre péché (2).)

Puisque le péché a une cause du côté de l'acte, un péché peut être la cause d'un autre péché, comme un acte est la cause d'un autre acte : il peut en être la cause de quatre manières, d'autant de façons qu'il y a de sortes de cause. D'abord un péché est souvent, à l'égard d'un autre, cause efficiente ou motrice, agissant par elle-même et par accident : agis-

(1) *Ubi supra :* « Le péché qui n'est pas aussitôt effacé par la pénitence est ou péché et cause du péché, ou péché et peine du péché, ou péché, cause et tout ensemble peine du péché. D'abord le péché qui n'est pas aussitôt lavé dans les larmes du repentir est péché et cause du péché; car l'homme, une fois engagé sur la pente du précipice, tombe bientôt dans un abîme plus profond. Ensuite le péché causé par un autre est péché et peine du péché, parce qu'il naît de l'aveuglement qui est la punition du premier; puis il devient lui-même peine et cause de nouveaux crimes, parce que la chute va s'accélérant à raison de l'espace parcouru. Ainsi, quand la convoitise déréglée n'est pas réprimée sur-le-champ, elle produit le vol; puis le vol amène à son tour le mensonge, le parjure et jusqu'à l'homicide. Ainsi, parce que les prétendus sages du monde n'ont point glorifié Dieu comme Dieu, dit saint Paul, *Rom.*, I, 21 et suiv., « ils se sont évanouis dans leurs pensées et leur cœur égaré s'est obscurci. » Puis, « ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible à la ressemblance de l'image de l'homme corruptible, et des oiseaux et des quadrupèdes et des reptiles. » Puis « Dieu les a livrés aux désirs immondes de leurs cœurs, s'outrageant eux-mêmes dans leurs corps. » — « Un abîme appelle un autre abîme, » dit le Prophète, *Ps.*, XLI, 8.

Dans le crime il suffit qu'une fois on débute,
Une chute toujours amène une autre chute.

(2) On verra que cette conclusion n'est autre chose que la première phrase de saint Thomas; seulement on s'est donné la peine de l'entortiller, de l'enchevêtrer un peu. Grand art, métier merveilleusement utile, que celui de corriger l'ange de l'école!

---

2. Præterea, « agere sibi simile est rei perfectæ, » ut dicitur in IV. *Meteor.* Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Præterea, si hujus peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum, et sic procedetur in infinitum : quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *super Ezech.*, « peccatum quod per pœnitentiam citiùs non deletur, peccatum est, et causa peccati. »

(Conclusio. — Quia peccatum ex parte actûs causam habet, rectè sicut unus actus humanus alterius sæpè causa in quovis genere causæ dicitur, ita et unum peccatum alterius peccati causa dici potest.)

Respondeo dicendum, quòd cùm peccatum habeat causam ex parte actûs, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundùm quatuor genera causarum. Primò quidem secundùm modum causæ efficientis vel moventis, et per se et per accidens : per acci-

sant par accident, ainsi que le moteur écartant l'obstacle meut indirectement; car lorsque l'homme perd par l'acte du péché la grace, ou la charité, ou la pudeur, ou les autres choses qui écartent du mal, il tombe bientôt dans un nouveau péché, et voilà comment le premier cause le second d'une manière accidentelle : agissant par elle-même, comme lorsqu'un acte du péché dispose l'homme à commettre plus facilement un autre acte pareil; car les actes produisent des dispositions et des habitudes qui inclinent à des actes de même nature. Ensuite un péché est la cause matérielle d'un autre, en lui préparant la matière ou le sujet, comme l'avarice prépare l'ame aux contestations litigieuses, qui ont d'ordinaire pour objet les biens temporels. Après cela un péché est cause finale d'un autre, quand on fait le premier dans le but d'arriver au second, comme lorsqu'on commet la simonie pour satisfaire ses vues ambitieuses, ou la fornication pour voler. En dernier lieu, comme la fin donne la forme dans les choses morales, un péché est la cause formelle d'un autre; car lorsqu'on se livre aux désordres de la chair pour voler, la fornication est comme l'élément matériel, et le vol comme la cause formelle du péché.

Je réponds aux arguments : 1° Le désordre du péché est un mal ; mais l'acte du péché a pour fin un bien du moins apparent. Si donc le péché ne peut être, par le désordre qui l'accompagne, ni la cause finale ni la cause efficiente d'un autre péché, il peut être l'une et l'autre par l'acte qui le forme. Ensuite il n'a point de matière d'où il soit tiré, mais il a une matière qu'il concerne comme son objet; puis il reçoit la forme de la fin. Le péché peut donc être, comme nous l'avons montré, toutes les sortes de causes qui existent.

2° Le péché est imparfait d'une imperfection morale par le désordre

---

dens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens; cùm enim per unum actum peccati homo amittit gratiam vel charitatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens à peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum, et sic primum peccatum est causa secundi per accidens : per se autem sicut cùm ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quòd alium actum consimilem faciliùs committit; ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus. Secundùm verò genus causæ materialis unum peccatum est causa alterius, in quantum præparat ei materiam, sicut avaritia præparat animam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundùm verò genus causæ finalis unum peccatum est causa alterius, in quantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum, sicut cùm aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut suprà habitum est (qu. 1, art. 3, et qu. 18, art. 4 et 6), ex hoc etiam sequitur quòd unum peccatum sit formalis causæ alterius; in actu enim fornicationis quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum verò sicut formale.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum in quantum est inordinatum, habet rationem mali; sed in quantum est actus quidam, habet aliquod bonum (saltem apparens) pro fine; et ita ex parte actùs potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licèt non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non *ex qua*, sed *circa quam*; formam autem habet ex fine. Et ideo secundùm quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte

qui l'accompagne, mais il peut avoir la perfection de sa nature dans l'acte qui le constitue. Il peut donc être, nous devons le redire, cause du péché sous ce rapport.

3° Toute cause du péché n'est pas un péché. Rien ne nous oblige donc de parcourir une série de péchés sans fin, car nous pouvons toujours en trouver un qui n'est pas causé par un autre péché.

QUESTION LXXVI.

Des causes du péché considérées en particulier, et d'abord de l'ignorance.

Après avoir considéré les causes du péché en général, nous devons les considérer en particulier. Nous examinerons sous ce nouveau point de vue : premièrement, les causes intérieures du péché ; deuxièmement, ses causes extérieures ; troisièmement, les péchés qui sont les causes d'autres péchés.

La première question sera divisée, conformément à ce qui précède, comme en trois parties ; nous parlerons : premièrement, de l'ignorance, cause du péché dans la raison ; deuxièmement, de la foiblesse ou de la passion, cause du péché dans l'appétit sensitif ; troisièmement, de la malice, cause du péché dans la volonté.

On demande quatre choses sur le premier point : 1° L'ignorance peut-elle être cause du péché ? 2° Est-elle un péché ? 3° Excuse-t-elle entièrement du péché ? 4° Diminue-t-elle le péché ?

---

inordinationis ; sed ex parte actûs potest habere perfectionem naturæ : et secundùm hoc potest esse causa peccati.

Ad tertium dicendum, quòd non omnis causa peccati est peccatum : unde non oportet quòd procedatur in infinitum ; sed potest perveniri ad aliquod peccatum, cujus causa non est aliud peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

De causis peccati in speciali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali. Et primò de causis interioribus in speciali. Secundò de exterioribus. Tertiò, de peccatis quæ sunt causa aliorum peccatorum.

Prima autem consideratio secundùm præmissa erit tripartita. Nam primò agetur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis ; secundò, de infirmitate seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitus sensitivi ; tertiò, de malitia, quæ est causa peccati ex parte voluntatis.

Circa primum quæruntur quatuor. 1° Utrùm ignorantia sit causa peccati. 2° Utrùm ignorantia sit peccatum. 3° Utrùm totaliter a peccato excuset. 4° Utrùm diminuat peccatum.

ARTICLE I.

L'ignorance peut-elle être cause du péché?

Il paroît que l'ignorance ne peut être cause du péché. 1° Ce qui n'est pas n'est cause de rien. Or l'ignorance est un non-être, puisqu'elle est la privation de la science. Donc l'ignorance n'est pas cause du péché.

2° Les causes du péché se trouvent dans l'attachement aux biens périssables, du côté de la conversion. Or l'ignorance affecte le péché par l'éloignement du bien suprême, par l'aversion. Donc l'ignorance ne peut être cause du péché.

3° Le péché réside dans la volonté, comme nous l'avons vu. Or la volonté ne se porte que vers les choses qu'elle connoît, car elle a pour objet le bien perçu. Donc l'ignorance n'est pas cause du péché.

Mais saint Augustin dit, *De nat. et grat.*, LVII : « L'homme pèche quelquefois par ignorance (1). »

(1) « L'homme pèche quelquefois par ignorance; car certains faits commis sans connoissance sont répréhensibles et coupables, comme on le voit dans plusieurs passages de l'Ecriture. » Parmi ces passages, on peut citer les suivants, *Levit.*, IV, 2, 3 : « Lorsqu'un homme a péché par ignorance..., si c'est un prêtre..., il offrira au Seigneur pour son péché un veau sans tache. » *Ibid.*, 27, 28 : « Si quelqu'un d'entre le peuple pèche par ignorance..., qu'il reconnoisse son péché et offre une chèvre sans tache. » Comparez, *ibid.*, V, 2 et suiv. *Nombres*, XV, 22, 24, 26 : « Si vous oubliez par ignorance de faire quelqu'une de ces choses que le Seigneur a dites à Moïse..., et si toute la multitude du peuple est tombée dans cet oubli, ils offriront un veau du troupeau en holocauste d'agréable odeur.... Et il sera pardonné à tout le peuple des enfants d'Israël..., parce que c'est une faute que tout le peuple a faite par ignorance. » *Ps.* XXIV, 7 : « Ne vous souvenez point des fautes de ma jeunesse ni de mes ignorances. » *Eccli.*, XXIII, 2, 3 : « Qui fera ressentir la verge à mes pensées et à mon cœur les reproches de la sagesse, afin qu'elle ne m'épargne point dans les manquements d'ignorance que la langue me fera faire et que ces fautes ne paroissent point; de peur que mes ignorances ne viennent à croître, que mes offenses ne se multiplient et que mes péchés ne s'augmentent de plus en plus. » Le jour de la Pentecôte, après avoir dit au peuple assemblé qu'il avoit « renié le Juste et le saint » pour lui préférer un meurtrier, saint Pierre ajoute, *Actes*, III, 17, 19 : « Je sais que vous avez agi par ignorance, aussi bien que vos chefs.... Faites donc pénitence et convertissez-vous, afin que vos péchés soient effacés. »

ARTICULUS I.

Utrùm ignorantia possit esse causa peccati.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ignorantia non possit esse causa peccati. Quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, cùm sit privatio quædam scientiæ. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Præterea, causæ peccati sunt accipiendæ ex parte conversionis, ut ex suprà dictis patet (qu. 75, art. 1). Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Præterea, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum est (qu. 74, art. 1). Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum, quia bonum apprehensum est objectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Natura et gratia*, quòd « quidam per ignorantiam peccant »

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 42, art. 1, tum in corp., tum ad 3; et qu. 3, de malo, art. 1, per totum; et qu. 7, art., tum in corp., tum ad 6.

(2) Vel ex parte communis boni ad quod aliquis inordinatè convertitur; cùm inordinatio ipsa, quia privativa tantùm est, nullam habeat causam, ut ostensum est suprà.

(Conclusion. — L'ignorance peut être cause du péché : non pas toute ignorance, mais celle qui enlève, avec la science, l'obstacle du péché.)

Comme l'enseigne le Philosophe, il y a deux sortes de cause motrice : l'une par elle-même, et l'autre par accident. La cause motrice par elle-même est celle qui meut par sa propre vertu, comme la cause productrice meut, change, transforme les éléments qu'elle emploie ; puis la cause motrice par accident est celle qui éloigne l'obstacle, ou qui consiste dans cet éloignement même. C'est cette dernière cause que l'ignorance est à l'égard du péché ; car elle est la privation de la science qui, perfectionnant la raison, lui permet de mettre un obstacle au mal moral par la direction des actes humains. Mais il faut observer que la raison dirige les actes humains par une double science : par la science générale et par la science particulière. Quand elle délibère sur une chose à faire ou à éviter, elle emploie le raisonnement dont la conclusion forme son jugement, son élection ou son acte ; et comme les actes se trouvent parmi les choses particulières, la conclusion du syllogisme opératif est particulière aussi. Mais, d'un autre côté, la proposition particulière ne peut se déduire d'un principe général sans une autre proposition pareillement particulière : ainsi l'homme est éloigné du parricide par la double connoissance, et qu'il ne faut pas tuer son père, et que tel ou tel est son père. L'ignorance de ces deux choses peut donc causer le parricide : l'ignorance du principe général qui forme une règle de la raison, puis l'ignorance de la circonstance particulière. On voit donc que toute ignorance dans celui qui fait le mal n'est pas la cause du péché, mais celle-là seule qui écarte, avec la science, l'obstacle du péché ; car si le meurtrier avait l'intention de consommer son crime alors même qu'il connoîtroit que la victime est l'auteur de ses jours, l'ignorance de ce fait ne seroit pas la cause du parricide, mais une circonstance concomitante du péché. Dans ces sortes de cas,

---

(Conclusio. — Non quavis ignorantia peccantis causa est peccati, sed illa tantùm qua tollit scientiam prohibentem actum peccati.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in VIII. *Physic.* (text. 22), causa movens est duplex : una per se, et alia per accidens. Per se quidem est, quæ propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia et levia ; per accidens autem sicut removens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis. Et hoc modo ignorantia potest esse causa actûs peccati ; est enim privatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati in quantum dirigit actûs humanos. Considerandum est autem quòd ratio secundùm duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundùm scientiam universalem et particularem. Conferens enim de agendis, utitur quidem syllogismo cujus conclusio est judicium, seu electio, vel operationes; actiones autem in singularibus sunt; unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali nisi mediante aliqua propositione singulari : sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quòd scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum; scilicet, et universalis principii, quod est quædam regula rationis, et singularis circumstantiæ. Unde patet quòd non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum, quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde, si voluntas alicujus esset sic disposita, quòd non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum. Et ideo talis non peccat propter

l'homme ne pèche point par ignorance, mais dans l'ignorance, comme s'exprime le Philosophe.

Je réponds aux arguments : 1° Le non-être ne peut être la cause d'une chose par lui-même ; mais il peut l'être par accident, comme éloignement de l'obstacle.

2° Comme la science qui ôte l'ignorance regarde le péché dans son côté positif, relativement à la conversion, de même l'ignorance cause le péché sous le rapport de la conversion, comme écartant l'obstacle qui l'empêche.

3° La volonté ne peut se porter vers les choses dont elle n'a aucune connoissance ; mais elle peut rechercher celles qu'elle connoît sous un rapport et qu'elle ignore sous un autre. Voilà comment l'ignorance est cause du péché : quand le meurtrier sait que sa victime est un homme et qu'il ignore qu'elle est son père, quand le débauché sait que son action flatte les sens et qu'il ignore qu'elle est péché, ils veulent l'un et l'autre le mal d'autant qu'ils le connoissent.

ARTICLE II.

L'ignorance est-elle un péché?

Il paroît que l'ignorance n'est pas un péché. 1° Comme nous l'avons vu, « le péché est une parole, une action ou un désir contraire à la loi de Dieu. » Or l'ignorance n'est rien de tout cela ; car elle ne renferme aucun acte, ni intérieur ni extérieur. Donc l'ignorance n'est pas un péché.

2° Le péché est opposé plus directement à la grace qu'à la science. Or la privation de la grace n'est pas un péché, mais plutôt une peine qui le suit. Donc l'ignorance, qui est la privation de la science, ne forme pas un péché.

---

ignorantiam, sed *peccat ignorans*, secundùm Philosophum in III. *Ethic.* (cap. 1 et 2).

Ad primum ergo dicendum, quòd non ens non potest esse alicujus causa per se ; potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut scientia quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis ; ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati, ut removens prohibens.

Ad tertium dicendum, quòd in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas ; sed si aliquid est secundùm aliquid notum, et secundùm aliquid ignotum, potest voluntas illud velle. Et hoc modo ignorantia est causa peccati ; sicut cùm aliquis scit hunc quem occidit esse hominem, sed nescit eum esse patrem ; vel cùm aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

ARTICULUS II.

Utrùm ignorantia sit peccatum

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est « dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, » ut suprà habitum est (qu. 17, art. 6). Sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem, neque exteriorem. Ergo ignorantia est peccatum.

2. Præterea, peccatum directiùs opponitur gratiæ quàm scientiæ. Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed magis pœna quædam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ est privatio scientiæ, non est peccatum.

(1) De his etiam infrà, qu. 84, art. 4, ad 5 ; et qu. 105, art. 3, ad 9 ; et 2. 2, qu. 53,

3° Si l'ignorance étoit un péché, elle n'en seroit un qu'autant qu'elle est volontaire. Or si l'ignorance étoit un péché parce qu'elle est volontaire, ce péché consisteroit plus dans l'acte de la volonté que dans l'ignorance. Donc l'ignorance n'est pas un péché, mais quelque chose qui l'accompagne.

4° Tous les péchés sont effacés par la pénitence; et si l'on excepte la faute originelle, quand ils passent dans la culpabilité, ils ne restent pas dans l'acte (1). Or l'ignorance n'est pas détruite par la pénitence; quand elle disparoît dans la culpabilité, elle subsiste dans l'acte. Donc l'ignorance n'est pas un péché, si ce n'est peut-être dans la prévarication originelle.

5° Si l'ignorance étoit un péché, l'homme pécheroit tant qu'il garde l'ignorance. Or l'ignorant la garde toujours. Donc il pécheroit toujours, à chaque instant, continuellement : ce qu'on ne peut dire, car autrement l'ignorance seroit une des plus grandes fautes. Donc l'ignorance n'est pas un péché.

Mais rien ne mérite la peine que le péché. Or l'ignorance mérite la peine; car saint Paul dit, I, *Cor.*, XIV, 38: « Si quelqu'un l'ignore, il sera lui-même ignoré (2). » Donc l'ignorance est un péché.

(Conclusion. — L'ignorance invincible, c'est-à-dire l'ignorance qui ne peut être surmontée par l'étude n'est pas un péché; l'ignorance vincible est ou n'est pas un péché, selon qu'elle a pour objet des choses qu'on est tenu ou qu'on n'est pas tenu de savoir.)

(1) L'acte du péché, c'est d'abord le jugement de la raison qui perd de vue les choses éternelles pour se tourner vers les choses périssables, c'est ensuite la tendance de la volonté qui suit la même direction. Quand l'homme efface ses fautes actuelles, détruit la réité qu'il a encourue, se soustrait à la peine qu'il a méritée, il détache son cœur des créatures pour le donner à Dieu, révoquant ainsi l'acte de sa prévarication. Mais dans le péché originel l'ame conserve, après sa justification, l'inclination perverse, le ferment du péché, la concupiscence.

(2) Voici le contexte : « Si quelqu'un croit être prophète ou avoir l'Esprit, qu'il reconnoisse que les choses que je vous écris sont des commandements du Seigneur; si quelqu'un l'ignore, il sera lui-même ignoré. » Ignoré de Dieu : le plus terrible des châtiments.

---

3. Præterea, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi in quantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum in quantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quàm ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur; nec aliquod peccatum transiens reatu, remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per pœnitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per pœnitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi fortè sit originale.

5. Præterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quamdiu remaneret ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret. Sed continuè manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continuè peccaret : quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset peccatum gravissimum; non ergo ignorantia est peccatum.

Sed contra : nihil meretur pœnam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur pœnam, secundùm illud I. *Cor.*, XIV : « Si quis ignorat, ignorabitur. » Ergo ignorantia est peccatum.

(Conclusio. — Ignorantia quæ studio superari non potest (atque ob id *invincibilis* dici solet), nullum est peccatum; sed tantùm vincibilis, si sit eorum quæ quis scire tenetur, non illorum quæ scire non tenetur.)

art. 2, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1, ad 3; et qu. 3, de malo, art. 7, tum in corp., tum ad 1, 7, 11; et *Quodlib.*, 1, art. 19.

L'ignorance et le non-savoir ne sont pas la même chose. Le non-savoir implique la négation de la science; lorsque quelqu'un n'a pas connoissance d'une chose on dit qu'il ne la sait pas, et c'est dans ce sens que le bienheureux Aréopagite met le non-savoir dans les anges. Mais l'ignorance dit privation de la science; elle a lieu quand on ne connoît pas les choses qu'on a la faculté naturelle de connoître. Parmi ces choses, il en est qu'on est tenu de savoir; ce sont celles dont la connoissance est nécessaire pour bien agir, pour vivre droitement : ainsi tous les hommes sont obligés de connoître en général les vérités de la foi et les préceptes universels du droit, puis chaque homme doit savoir les choses qui concernent sa charge ou son état. Mais parmi les choses que l'homme a la faculté naturelle de connoître, il en est d'autres, comme les théorèmes de la géométrie et les contingents particuliers, qu'il n'est pas tenu de savoir, si ce n'est dans certains cas. Or quand on néglige d'acquérir ou d'apprendre ce qu'on est obligé d'avoir ou de faire, on pèche par omission : l'ignorance des choses qu'on doit savoir est donc péché à cause de la négligence qu'elle renferme. Mais que tel ou tel ne sache pas ce qu'il lui est impossible de savoir, cela n'implique point une faute imputable; cette sorte d'ignorance est dite *invincible*, parce qu'on ne peut la surmonter par l'étude (1); et comme elle n'est pas volontaire par cela même, attendu

(1) Saint Alphonse de Liguori dit, *Theol. moral.*, de consc., nº 3 : « L'ignorance invincible est celle qui ne peut être surmontée moralement, parce qu'aucune pensée de l'erreur, aucun doute confus ne vient à l'esprit de celui qui agit ou pose la cause de l'action. » Assurément saint Thomas ne pense pas que l'ignorance est invincible par cela seul qu'elle exclut l'idée, le soupçon du mal. L'avare a-t-il souvent des doutes sur la nécessité de ses épargnes, l'ambitieux sur la légitimité de ses prétentions, l'orgueilleux sur la justice de l'estime qu'il a pour lui-même ? Et l'homme qui passe ses jours dans les agitations du monde, au milieu du tumulte des passions, entraîné de la table aux spectacles, aux fêtes, aux jeux de toutes sortes, pense-t-il souvent à la culpabilité des paroles inutiles qu'il prononce ? S'il faut la pensée du mal pour mal faire, les péchés de dissipation, d'irréflexion, d'inconsidération, d'imprudence, d'oubli, de surprise n'existent pas. Cependant qu'on relise les textes cités dans le premier article de cette question, qu'on relise plutôt le IVe et le Ve chapitre du Lévitique : il s'agit là de *péchés* commis par ignorance des faits, par inadvertance, par oubli. Lorsque le juif perdoit de vue une prescription légale, lorsqu'il « touchoit quelque chose d'un homme impur sans y prendre garde, » lorsqu'il laissoit échapper la mémoire de son serment, pensoit-il

---

Respondeo dicendum, quòd ignorantia in hoc à nescientia differt, quòd *nescientia* dicit simplicem scientiæ negationem; unde cuicunque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas, secundùm quem modum Dionysius in angelis *nescientiam* ponit, VII. cap. *Cœl. hierarch. Ignorantia* verò importat scientiæ privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quæ aptus natus est scire. Horum autem quædam aliquis scire tenetur; illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum rectè exercere : unde omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei et universalia juris præcepta, singuli autem ea quæ ad eorum statum vel officium spectant. Quædam verò sunt quæ etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriæ et contingentia particularia, nisi in casu. Manifestum est autem quòd quicunque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis : unde propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis scire tenetur, est peccatum. Non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quæ scire non potest : unde horum ignorantia *invincibilis* dicitur, quia studio superari non potest; et propter hoc talis ignorantia, cùm non sit voluntaria, eo quòd non est in potestate nostra eam repel-

que l'homme n'a pas le pouvoir d'en sortir, elle n'est point un péché. Ainsi l'ignorance invincible n'est jamais péché; l'ignorance vincible est ou n'est pas péché, selon qu'elle a pour objet des choses qu'on est tenu ou qu'on n'est pas tenu de savoir.

Je réponds aux arguments : 1° Dans la définition du péché, les mots « parole, action ou omission » comprennent les négations contraires, parce que l'omission présente elle aussi l'idée de faute. La négligence, qui rend l'ignorance coupable, est donc contenue dans la définition du péché; car elle fait omettre des choses qu'on devoit dire, faire ou désirer pour acquérir la science requise.

2° La privation de la grace n'est pas péché par elle-même, cela est vrai; mais elle peut être péché par la négligence de se préparer à la grace, et voilà précisément ce que nous devons dire de l'ignorance. Il y a pourtant une différence entre ces deux choses : c'est que l'homme peut acquérir par ses actes certaines connoissances; mais la grace est toujours un don de Dieu, et jamais le fruit des œuvres de l'homme.

3° Comme, dans la faute de transgression, le péché comprend non-seulement l'acte même de la volonté, mais encore l'acte voulu, commandé par elle : pareillement, dans la faute d'omission, le péché est tout ensemble et l'acte de la volonté et l'omission volontaire. Ainsi la négligence de savoir, ou même l'inconsidération forme un péché.

4° Lorsque la culpabilité est détruite par la pénitence, l'ignorance reste

qu'il violoit la loi du Seigneur? Cependant il péchoit; lisez le saint Livre. Comme nous l'avons vu, saint Pierre disoit aux Juifs, *Actes*, III, 14 et 17, qu'ils avoient renié le Juste et le saint... par ignorance ; » et saint Paul ajoute, I. *Cor.*, II, 8 : « S'ils l'avoient connu, ils n'auroient jamais crucifié le Seigneur de gloire. » Cependant ils commirent le plus grand crime que l'homme puisse commettre; un crime terrible, épouvantable, dont tout un peuple subit le châtiment depuis vingt siècles! Mais contentons-nous d'une seule autorité. Le divin Maître dit à ses disciples, *Jean*, XVI, 2 : « Ils vous chasseront des synagogues, et vient l'heure où quiconque vous tuera croira faire une offrande à Dieu. »

C'est ici un point fondamental en moral. Le lecteur sentira la nécessité d'étudier profondément l'article de saint Thomas.

---

lere, non est peccatum. Ex quo patet quòd nulla ignorantia invincibilis est peccatum; ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quæ aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum quæ quis scire non tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 71, art. 6), in hoc quod dicitur *dictum*, vel *factum*, vel *concupitum*, sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ, secundùm quòd omissio habet rationem peccati. Et ita negligentia secundùm quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta diffinitione peccati, in quantum prætermittitur aliquid quod debuit dici, vel fieri vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

Ad secundum dicendum, quòd privatio gratiæ, etsi secundùm se non sit peccatum, tamen ratione negligentiæ præparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia. Et tamen quantum ad hoc est dissimile, quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus; gratia verò non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus à voluntate, ita in peccato omissionis non solùm actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio in quantum est aliqualiter voluntaria. Et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa inconsideratio, est peccatum.

Ad quartum dicendum, quòd licèt transeunte

comme privation de la science; mais la négligence, qui rend l'ignorance coupable, ne reste pas.

5° De même que, dans les autres péchés d'omission, l'homme ne pèche que dans le temps où oblige le précepte affirmatif, de même en arrive-t-il dans le péché d'ignorance. Celui donc qui n'a pas la science ne pèche pas toujours, sans cesse, mais seulement dans le temps où il doit acquérir les connoissances qu'il est tenu d'avoir.

ARTICLE III.

L'ignorance excuse-t-elle entièrement du péché?

Il paroît que l'ignorance excuse entièrement du péché. 1° Saint Augustin dit, *Retract.*, I, 1 : « Tout péché est volontaire. » Or l'ignorance détruit le volontaire, comme nous l'avons vu plus haut. Donc l'ignorance excuse entièrement du péché.

2° Ce que l'homme fait sans intention, il le fait par accident. Or l'homme ne peut avoir l'intention de faire ce qu'il ignore. Donc il fait par accident ce qu'il fait par ignorance. Mais, dans les actes humains, ce qui est fait par accident ne donne pas l'espèce, ne constitue pas, ne qualifie pas. Donc ce qui est fait par ignorance ne peut être réputé, dans les actes humains, ni péché ni vertu.

3° L'homme est sujet de la vertu et du péché, parce qu'il participe de la raison. Or l'ignorance exclut la science qui perfectionne la raison. Donc l'ignorance excuse entièrement du péché.

Mais saint Augustin dit, *De lib. arb.*, III, 18 : « On condamne avec raison certains faits commis par ignorance. » Or on ne peut condamner,

---

reatu per pœnitentiam, remaneat ignorantia secundùm quòd est privatio scientiæ, non tamen remanet negligentia secundùm quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum, quòd sicut in aliis peccatis omissionis, solo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat, ita est etiam de peccato ignorantiæ. Non enim continuò ignorans actu peccat, sed solùm quando est tempus acquirendi scientiam, quam habere tenetur.

ARTICULUS III.

Utrùm ignorantia excuset ex toto à peccato.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ignorantia ex toto excusat à peccato. Quia, ut Augustinus dicit (lib. I. *Retract.*, cap. 1), « omne peccatum voluntarium est. » Sed ignorantia causat *involuntarium*, ut suprà habitum est (qu. 6, art. 8). Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Præterea, id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens, non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum, debet judicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus.

3. Præterea, homo est subjectum virtutis et peccati, in quantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat à peccato.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De libero arbit.*, quòd « quædam per igno-

(1) De his etiam suprà, qu. 74, art. 1, ad 2; et art. 1, tum in corp., tum ad 1; et II, *Sent.*, dist. 22, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 2; et qu. 2, de malo, art. 8; et *Quodlib.*, IX, art. 15; et in *Psalm.* XXIV, col. 4; et *ad Rom.*, I, lect. 7.

dans les actes humains, que le péché. Donc certaines choses faites par ignorance sont péché; donc l'ignorance n'excuse pas entièrement du péché.

(CONCLUSION. — Lorsque l'ignorance ne cause pas, mais accompagne ou suit le péché, elle n'excuse nullement devant Dieu; quand elle cause le péché, elle excuse entièrement ou en partie, selon qu'elle est ou n'est pas invincible et qu'elle concerne des choses qu'on est ou qu'on n'est pas tenu de savoir.)

L'ignorance a de soi la propriété de rendre involontaire l'acte qu'elle cause. Or, comme nous l'avons vu, l'ignorance cause l'acte qu'empêchoit la connoissance opposée; de sorte que si la connoissance subsistoit, l'acte seroit contraire à la volonté, ce qu'exprime le terme *involontaire*. Mais si la connoissance détruite ne devoit point, en la supposant présente, empêcher l'acte parce que la volonté s'y porte librement, l'ignorance ne produit pas l'involontaire, mais le non-vouloir, ainsi que s'exprime le Philosophe (1). Et comme cette ignorance n'est pas la cause du péché, par cela qu'elle ne produit point l'involontaire, elle ne disculpe pas devant le souverain Juge; et nous devons en dire autant de toute ignorance qui ne cause pas le péché, mais qui l'accompagne ou le suit. Au contraire, lorsque l'ignorance cause l'acte en produisant l'involontaire, elle excuse du péché, parce que le volontaire appartient à son essence. Mais il arrive parfois que la disculpation n'est pas entière, et deux causes peuvent amener ce résultat. La première est la chose ignorée. L'ignorance

(1) Comme nous venons de le voir dans notre saint auteur, *involontaire* veut dire contre la volonté, et non pas seulement sans la volonté; car la particule *in* n'est pas négative dans ce terme, mais oppositive. Eh bien, voilà un misérable qui, le cœur ulcéré par une haine monstrueuse, a résolu de donner la mort à son frère sitôt que l'occasion favorisera son forfait; cependant il dresse un guet-apens à un voyageur qu'il veut dépouiller; mais c'est son frère que le hasard amène sur le chemin; il le tue par erreur, dans l'obscurité. Il commet donc le fratricide sans le vouloir au moment du crime, mais il ne le commet pas contre sa volonté : dans ce cas, l'ignorance ne produit pas l'involontaire, mais le non-vouloir.

---

rantiam facta rectè improbantur. » Sed solùm illa rectè improbantur, quæ sunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata; non ergo ignorantia omnino excusat à peccato.

(CONCLUSIO. — Ignorantia consequens vel concomitans actum peccati, non excusat à peccato; ignorantia verò quæ causa est actus peccati, excusat, sed non ex toto, nisi sit ignorantia invincibilis, vel ejus quod quis scire non tenetur.)

Respondeo dicendum, quòd ignorantia de se habet quòd faciat actum quem causat, involuntarium esse. Jam autem dictum est (art. 1 et 2), quòd ignorantia dicitur causare actum, quem scientia opposita prohibebat; et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen *involuntarii*. Si verò scientia quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia hujus scientiæ non facit hominem *involuntarium*, sed *non volentem*, ut dicitur in III. *Ethic.* (cap. 1), et talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati, ut dictum est, quia non causat *involuntarium*, non excusat à peccato; et eadem ratio est de quacunque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati. Sed ignorantia quæ est causa actus, quia causat *involuntarium*, de se habet quòd excuset à peccato, eo quòd *voluntarium* est de ratione peccati. Sed quòd aliquando non totaliter excuset à peccato, potest contingere ex duobus.

excuse dans la même mesure qu'elle cache le péché. Lorsqu'on ne sait pas une circonstance qui constitue ou ne constitue pas le péché, mais dont la connoissance le feroit éviter, on peut encore y découvrir des particularités qui en décèlent la nature mauvaise : ainsi celui qui s'emporte à des voies de fait sait que sa victime est un homme (ce qui suffit à la constitution du péché), mais il ne sait pas que cette même victime est son père (circonstance qui change le péché d'espèce); ou bien il ignore que la personne attaquée doit lui faire payer cher son audace (chose qui n'appartient pas essentiellement au péché, mais dont la connoissance auroit retenu dans les bornes de la modération) : eh bien, cet homme-là pèche par ignorance; mais il n'est pas entièrement excusé du péché, parce qu'il conserve la connoissance du péché. La seconde chose qui empêche la disculpation d'être complète, c'est l'ignorance. L'ignorance peut elle-même être volontaire directement ou indirectement : volontaire directement, lorsqu'on veut expressément ne pas savoir certaines choses pour pécher avec plus de liberté (1); volontaire indirectement, lorsqu'on néglige à cause de la peine ou de ses occupations d'apprendre des choses qui éloigneroient du péché, car cette négligence rend l'ignorance volontaire, ainsi que le péché, dans le cas où elle a pour objet des vérités ou des préceptes qu'on doit et qu'on peut savoir (2). Eh bien, quand l'igno-

(1) C'est ici la crainte que les théologiens disent *affectée* : elle a pour principe la haine de la loi, la crainte de connoître des obligations qui contrarient les penchants déréglés. « Retirez-vous de nous, disent à Dieu les impies, *Job*, XXI, 14 ; nous ne voulons pas connoître vos voies. » Et *Ps*. XXXV, 2, 4 : « L'injuste a dit en lui-même qu'il vouloit pécher...; il n'a pas voulu s'instruire pour faire le bien. » Sur quoi saint Augustin : « L'impie ne veut pas comprendre, non que la loi soit difficile à connoître, mais parce qu'elle gêne les passions; il ne cède pas à la foiblesse de son esprit, mais à la corruption de son cœur. »

(2) Saint Alphonse de Liguori, que nous allons traduire littéralement, dit, *Theol. mor., de consc.*, n° 3 : « L'ignorance est vincible lorsqu'elle peut et doit être vaincue par celui qui agit, soit parce qu'il a déjà remarqué son erreur, soit parce qu'au moins il en doute, et qu'il a remarqué en même temps l'obligation de la vaincre et qu'il a négligé de la vaincre. » Celui qui a *remarqué* tout cela en a *remarqué* bien plus qu'il n'en faut pour n'être plus dans aucune sorte d'ignorance. Qu'est-ce que *l'ignorance dont on a remarqué l'erreur*, sinon

---

Uno modo ex parte rei ipsius ignoratæ. In tantum enim ignorantia excusat à peccato, in quantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quòd aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur à peccando (sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non); et tamen adhuc remanet in ejus scientia aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati, putà si aliquis percutiens aliquem, sciat quidem ipsum esse hominem (quod sufficit ad rationem peccati), non tamen scit eum esse patrem (quod est circumstantia constituens novam speciem peccati); vel fortè nescit quòd ille se defendens repercutiat eum; quod si sciret, non percuteret (quod non pertinet ad rationem peccati) : unde licèt talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur à peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiæ, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria; vel directè, sicut cùm aliquis studiosè vult nescire aliqua ut liberiùs peccet, vel indirectè, sicut cùm aliquis propter laborem vel propter alias occupationes negligit addiscere id per quod à peccato retraheretur; talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat à peccato; si

rance est ainsi volontaire, elle n'excuse pas entièrement du péché; mais lorsqu'elle est absolument involontaire soit parce qu'elle est invincible, soit parce qu'elle concerne des choses qu'on n'est pas tenu de savoir, elle excuse totalement du péché.

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons dit, toute ignorance ne cause pas l'involontaire : toute ignorance n'excuse donc pas entièrement du péché.

2° Autant celui qui pèche par ignorance garde le volontaire, autant il garde l'intention de pécher : il ne commet donc pas le péché, dans cette mesure, par accident.

3° Si l'ignorance alloit jusqu'à détruire tout usage de la raison, elle disculperoit de toute faute morale, comme il arrive dans le furieux et dans l'insensé; mais comme elle n'étend pas toujours ses effets jusqu'à cette limite, elle n'excuse pas toujours entièrement du péché.

ARTICLE IV.

L'ignorance diminue-t-elle le péché?

Il paroît que l'ignorance ne diminue pas le péché. 1° Ce qui se trouve dans tout péché ne peut diminuer le péché. Or l'ignorance se trouve dans tout péché; car le Philosophe dit, *Ethic.*, III : « Tout homme mauvais est ignorant. » Donc l'ignorance ne diminue pas le péché.

l'ignorance connue, c'est-à-dire une contradiction dans les termes? Lorsque l'on conçoit la fausseté d'une proposition, ne conçoit-on pas la vérité de la proposition contraire? Que l'on étudie l'enseignement du docteur angélique; il insiste sur cette vérité fondamentale, manifeste, évidente, que la négligence de s'instruire peut être coupable par elle-même, indépendamment de la connoissance de son erreur. Au milieu du peuple le plus spirituel du monde, dans l'enceinte et bien loin autour de cette capitale qui est la tête et le cœur du monde, comme on le sait, toute une classe d'hommes se rencontrent, qui connoissent à peine le christianisme de nom. Ces hommes ont-ils souvent la pensée d'aller recevoir de la bouche du prêtre les enseignements de la religion? Il y en a des millions qui ne l'ont jamais eue et ne l'auront jamais, et ceux qui peuvent l'avoir en rient comme d'une folie. Ces malheureux sont-ils dans l'ignorance

---

verò sit talis ignorantia, quæ omnino sit involuntaria (sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur), talis ignorantia omnino excusat à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis ignorantia causat *involuntarium*, sicut suprà dictum est (qu. 6, art. 8) : unde non omnis ignorantia totaliter excusat à peccato.

Ad secundum dicendum, quòd in quantum remanet ignorante de voluntario, in tantum remanet de intentione peccati; et secundùm hoc non erit per accidens *peccatum*.

Ad tertium dicendum, quòd si esset talis ignorantia quæ totaliter usum rationis excluderet, omnino à peccato excusaret, sicut patet in furiosis et amentibus; non autem semper ignorantia causans peccatum est talis, et ideo non semper totaliter excusat à peccato.

ARTICULUS IV.

Utrùm ignorantia diminuat peccatum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis omni peccato; dicit enim Philosophus in III. *Ethic.*, quòd « omnis malus est ignorans. » Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

(1) De his etiam ubi suprà, scilicet locis art. 3 indicatis.

2° Le péché ajouté au péché rend le péché plus grand. Or l'ignorance est elle-même péché, comme nous l'avons dit. Donc l'ignorance ne diminue pas le péché.

3° La même chose ne peut aggraver et alléger le péché. Or l'ignorance aggrave le péché; car saint Ambroise, après avoir rapporté ces mots, *Rom.*, II, 4 : « Ignorez-vous que la bonté de Dieu vous attire à la pénitence? » dit : « Si vous ignorez cela, vous péchez grièvement. » Donc l'ignorance n'allége pas la gravité du péché.

4° S'il y avoit une sorte d'ignorance qui pût diminuer le péché, ce seroit avant tout celle qui ôte entièrement l'usage de la raison. Or cette ignorance-là ne diminue pas le péché, mais elle l'augmente; car le Philosophe dit, *Ethic.*, III, 5 : « L'homme ivre mérite une double peine. » Donc l'ignorance n'amoindrit pas la culpabilité du péché.

Mais ce qui est une cause de rémission, un motif de pardon, diminue le péché. Or l'ignorance est un motif de pardon, suivant cette parole, I. *Timoth.*, I, 13 : « J'ai obtenu miséricorde, parce que j'ai agi dans l'ignorance. » Donc l'ignorance diminue le péché.

(Conclusion. — Comme l'ignorance augmente ou diminue le péché dans la même mesure que le volontaire, l'ignorance qui est volontaire directement augmente le péché, l'ignorance qui n'est volontaire qu'indirectement le diminue.)

Puisque le péché est volontaire, l'ignorance diminue le péché quand elle diminue le volontaire; mais quand elle n'atténue pas le volontaire, elle n'affoiblit point le péché. Ainsi l'ignorance qui, détruisant totalement le volontaire, excuse entièrement du péché, ne le diminue pas, mais

invincible? Leur est-il impossible de connoître, dans la banlieue de Paris, la spiritualité de Dieu, la Trinité, l'incarnation, l'enfer, le sacrement de l'Ordre et même celui du mariage?

---

2. Præterea, peccatum additum peccato facit majus peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est. Ergo non diminuit peccatum.

3. Præterea, non est ejusdem aggravare et diminuere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum, quoniam super illud Apostoli, *Rom.*, II : « Ignoras quoniam benignitas Dei, etc., » dicit Ambrosius (1) : « Gravissimè peccas si ignoras. » Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Præterea, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maximè videtur de illa quæ totaliter tollit usum rationis. Sed hujusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget; dicit enim Philosophus in III. *Ethic.*, quòd « ebrius meretur duplices multationes. » Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra : quicquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est hujusmodi, ut patet I. *ad Timoth.*, I : « Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci. » Ergo ignorantia diminuit vel alleviat peccatum.

(Conclusio. — Ignorantia peccantis si ut ipsum *voluntarium*, ita etiam ipsum peccatum vel auget vel diminuit : illa siquidem ignorantia, quæ directè et per se voluntaria est, peccatum auget; quæ verò indirectè tantùm et per accidens voluntaria est, ipsum diminuit.)

Respondeo dicendum, quòd quia omne peccatum est voluntarium, in tantum ignorantia potest diminuere peccatum, in quantum diminuit *voluntarium*; si autem *voluntarium* non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quòd ignorantia quæ to-

(1) Sic vetus Glossa velut ex Ambrosio; sed in commentario qui sub ejus nomine circumfertur, nihil expressè tale, quamvis non nihil indicatur ex quo colligi possit.

elle le fait disparoître jusqu'à la dernière trace; puis l'ignorance qui ne cause pas le péché, mais qui s'y rattache comme circonstance concomitante, ne le diminue ni ne l'augmente. Une seule sorte d'ignorance peut donc diminuer le péché : c'est celle qui le cause sans l'excuser entièrement. Mais cette ignorance est quelquefois volontaire directement, par elle-même, comme lorsqu'on veut ne pas savoir certaines choses pour pécher plus librement : alors elle augmente le volontaire et le péché; car lorsque l'homme accepte le dommage et la honte de l'ignorance pour obtenir la liberté du mal, c'est que sa volonté se porte avec ardeur dans la voie des passions déréglées. D'autres fois l'ignorance qui cause le péché n'est pas volontaire directement, mais indirectement, par accident, comme lorsqu'on refuse de se livrer à l'étude et que cette obstination prive de l'instruction nécessaire, ou lorsqu'on veut boire sans modération et que cet excès produit l'ivresse et la perte de la raison : dans ce cas, l'ignorance diminue le volontaire et le péché par conséquent. Car lorsque l'homme ne sait pas qu'une chose est péché, sa volonté ne se porte pas au péché directement, mais par accident; dès-lors il y a moins de mépris, partant moins de culpabilité morale.

Je réponds aux arguments : 1° L'ignorance qui se trouve dans tout homme méchant n'est pas la cause du péché; mais elle accompagne cette cause, c'est-à-dire l'habitude ou la passion qui porte au mal.

2° Le péché joint au péché fait deux péchés, mais il ne fait pas toujours un péché plus grand; car les actes peuvent ne pas se réunir, mais rester séparés. Quelquefois même le premier péché diminue le second, parce que les deux ensemble ont moins de gravité que n'en n'auroit un seul : ainsi l'homicide commis de sang-froid est plus grave que l'homicide

---

taliter à peccato excusat, quia totaliter *voluntarium* tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert; ignorantia verò quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget. Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quæ est causa peccati, et tamen totaliter à peccato non excusat. Contingit autem quandoque quòd talis ignorantia directè et per se est voluntaria, sicut cùm aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberiùs peccet; et talis ignorantia videtur augere *voluntarium* et *peccatum*. Ex intensione enim voluntatis ad peccandum provenit quòd aliquis vult subire ignorantiæ damnum propter libertatem peccandi. Quandoque verò ignorantia quæ est causa peccati, non est directè voluntaria, sed indirectè vel per accidens, putà cùm aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cùm aliquis vult bibere vinum immoderatè, ex quo sequitur eum inebriari et discretione carere; et talis ignorantia diminuit *voluntarium*, et per consequens peccatum. Cùm enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quòd voluntas directè et per se feratur in peccatum, sed per accidens : unde ibi est minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignorantia secundùm quam « omnis malus est ignorans, » non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem ad peccatum.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper majus peccatum, quia fortè non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura. Et potest contingere, si primum diminuat secundum, quòd ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantam unum solum haberet : sicut homicidium gravius peccatum est si sit à sobrio homine factum, quàm si fiat ab ebrio homine,

commis dans l'ivresse; car s'il y a deux péchés dans le dernier cas, l'ivresse ôte plus de malice à l'homicide qu'elle n'en renferme elle-même.

3° On peut entendre la parole de saint Ambroise de l'ignorance affectée; on peut l'interpréter aussi du péché d'ingratitude, dont le comble est de ne pas reconnoître les bienfaits reçus; enfin on peut y voir l'ignorance de l'infidélité, qui renverse le fondement de l'édifice spirituel.

4° L'homme qui pèche dans l'état d'ivresse mérite une double peine parce qu'il commet deux péchés, celui d'intempérance d'abord, puis celui que produit l'intempérance. Néanmoins, à raison de l'ignorance et du trouble qui l'accompagne, l'ivresse diminue le péché qui la suit, et quelquefois dans une mesure qui dépasse sa propre gravité. On peut dire aussi que le Philosophe fait allusion, dans le mot objecté, au règlement de Pittacus, qui soumettoit l'homme ivre à des peines plus sévères quand il se livroit à des voies de fait : non que ce législateur ne vît dans l'ivresse un motif d'indulgence; mais il consultoit uniquement l'intérêt général, voulant réprimer des désordres et des scènes violentes auxquels l'homme se porte plus aisément dans le vin que dans l'état de sobriété. C'est le Philosophe qui fait lui-même cette dernière remarque (1).

(1) Pittacus, contemporain de Solon, et l'un des sept sages de la Grèce, exerça la souveraineté à Mitilène, ville de Lesbos.

---

quamvis hæc sunt duo peccata; quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati, quàm sit sua gravitas.

Ad tertium dicendum, quòd verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata; vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quòd homo etiam beneficia non recognoscat; vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad quartum dicendum, quòd «ebrius meretur quidem duplices multationes,» propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem, et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur. Tamen ebrietas ratione ignorantiæ adjunctæ diminuit sequens peccatum, et fortè plus quàm sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est (ad 2). Vel potest dici quòd illud verbum inducitur secundùm ordinationem cujusdam Pittaci legislatoris, qui statuit ebrios si percusserint, ampliùs puniendos; non ad veniam respiciens quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem, quia plures injuriantur ebrii, quàm sobrii, ut patet per Philosophum in II. *Politic.* (prope finem).

QUESTION LXXVII.

De la passion cause du péché dans l'appétit sensitif.

Nous devons examiner maintenant la question de savoir si les passions de l'ame peuvent devenir, du côté de l'appétit sensitif, une cause de péché.

On demande huit choses ici : 1° La volonté peut-elle être mûe par la passion de l'appétit sensitif? 2° La raison peut-elle être entraînée par la passion contre sa propre science? 3° Le péché commis par passion doit-il être dit un péché d'infirmité? 4° L'amour de soi-même est-il le principe de tout péché? 5° Les causes des péchés sont-elles la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie? 6° La passion diminue-t-elle le péché? 7° La passion excuse-t-elle entièrement du péché? 8° Enfin le péché causé par la passion peut-il être mortel?

ARTICLE I.

La volonté peut-elle être mûe par la passion de l'appétit sensitif?

Il paroît que la velonté ne peut être mûe par la passion de l'appétit sensitif. 1° Les puissances passives ne peuvent être mûes que par leur objet. Or, d'une part, la volonté est une puissance passive et active tout à la fois, car elle est « motrice et mûe, » dit le Philosophe (1); d'une

(1) Aristote distingue, *De anima*, III, 54, deux moteurs dans l'homme : le moteur immobile et le moteur mû. Le premier est le bien perçu, qui meut la volonté par l'intermédiaire de la raison, en restant fixe et immuable; le second est la volonté, qui reçoit le mouvement de la raison et qui meut à son tour les puissances inférieures. On verra que toute la discussion de notre saint auteur repose sur cette distinction.

QUÆSTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitûs sensitivi, utrùm passio animæ sit causa peccati.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm passio appetitûs sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem. 2° Utrùm possit superare rationem contra ejus scientiam. 3° Utrùm peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate. 4° Utrùm hæc passio, quæ est amor sui, sit causa omnis peccati. 5° De illis tribus causis quæ ponuntur I. *Joan.*, III, « concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis et superbia vitæ. » 6° Utrùm passio, quæ est causa peccati, diminuat ipsum. 7° Utrùm totaliter excuset. 8° Utrùm peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm voluntas moveatur à passione appetitus sensitivi.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non moveatur à passione appetitûs sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi à suo objecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, in quantum est *movens* et *mota*, sicut Philosophus dicit in III. *De*

(1) De his etiam suprà, qu. 9, art 2; et qu. 10, art. 8; et 2, 2, qu. 156, art. 1, ut et III part., qu. 46, art. 7, ad 3; et qu. 5, de verit., art. 10, in corp.; et qu. 23, art. 9, ad 3 et 6.

autre part, l'objet de la volonté n'est pas l'appétit sensitif, mais le bien de la raison. Donc la volonté ne peut être mûe par la passion de l'appétit sensitif.

2° Le moteur supérieur n'est pas mû par le moteur inférieur, et c'est ainsi que l'ame ne reçoit pas le mouvement du corps. Or la volonté, formant l'appétit rationnel, est à l'appétit sensitif comme le moteur supérieur est au moteur inférieur; car le Philosophe dit, *De anima.*, III, 57 : « L'appétit rationnel meut l'appétit sensitif ainsi que, dans les corps célestes, une sphère meut une autre sphère (1). » Donc la volonté n'est pas mûe par la passion de l'appétit sensitif.

3° L'immatériel ne peut pas être mû par le matériel. Or, d'une part, la volonté est une puissance immatérielle, car elle ne se sert pas d'un organe corporel, puisqu'elle est dans la raison; d'une autre part, l'appétit sensitif est une force matérielle, attendu qu'elle a son point d'appui dans un organe corporel. Donc le volonté ne peut être mûe par l'appétit sensitif.

Mais nous lisons dans *Daniel*, XIII, 56 : « La passion vous a perverti le cœur (2). »

(Conclusion. — Les passions de l'appétit sensitif ne peuvent entraîner la raison directement, mais elles peuvent l'entraîner indirectement de deux manières : par soustraction en lui ravissant ses forces, et par distraction en l'égarant à la suite du jugement de la raison.)

Les passions de l'appétit sensitif ne peuvent entraîner ou mouvoir la

(1) La première roue motrice meut la deuxième, la deuxième meut la troisième, ainsi de suite.

(2) Le Prophète adressa cette parole aux deux vieillards qui avoient voulu séduire la chaste Suzanne : « Race de Chanaan et non de Juda, leur dit-il, la beauté vous a séduits, et la passion vous a perverti le cœur. » On lit aussi, *Jacques*, I, 8, 13 et 14 : « L'homme partagé en son esprit est inconstant dans toutes ses voies... Que nul, lorsqu'il est tenté, ne dise que c'est Dieu qui le tente... ; mais chacun est tenté par sa concupiscence qui le ravit à lui-même et le fascine. » L'écrivain sacré dit : *A concupiscentia sua abstractus et illectus;* la concupiscence égare l'homme par la soustraction et par l'attrait, si l'on nous permet ce langage. On va voir que ces deux mots forment la division de saint Thomas.

---

anima (text. 54), universaliter de vi appetitiva. Cùm ergo objectum voluntatis non sit passio appetitûs sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quòd passio appetitûs sensitivi non moveat voluntatem.

2. Præterea, superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur à corpore. Sed voluntas, quæ est appetitus rationalis, comparatur ad appetitum sensitivum, sicut motor superior ad inferiorem; dicit enim Philosophus in III. *De anima* (text. 57), quòd « appetitus rationalis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus cœlestibus sphæra movet sphæram. Ergo veluntas non potest moveri à passione appetitûs sensitivi.

3. Præterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est potentia quædam immaterialis, non enim utitur organo corporali cùm sit in ratione, ut dicitur in III. *De anima* (text. 42); appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitûs sensitivi non potest movere appetitum intellectualem.

Sed contra est, quod dicitur *Daniel.*, XIII : « Concupiscentia subvertit cor tuum. »

(Conclusio. — Passiones appetitûs sensitivi ipsam voluntatem (cùm immaterialis sit potentia) non nisi indirectè (eam videlicet à propria functione distrahendo, vel rectum rationis judicium impediendo), voluntatem trahere et ad malum impellere possunt.)

Respondeo dicendum, quòd passio appetitûs

volonté directement; mais elles le peuvent indirectement, et cela de deux manières. D'abord par une sorte de soustraction. Puisque toutes les puissances de l'ame ont leurs racines dans la même essence de l'ame, quand l'ame se roidit et s'exalte dans son action, l'autre se relâche et se détend dans la sienne ou même la suspend entièrement, soit parce que toute force s'amoindrit en se divisant et qu'il lui est plus difficile de se disperser quand elle a concentré son énergie, soit parce que les œuvres de l'ame demandent l'attention qui ne peut se porter fortement à une chose quand elle s'applique fortement à une autre. Lors donc que le mouvement de l'appétit sensitif se fortifie dans une passion quelconque, le mouvement propre de l'appétit rationnel, de la volonté s'affoiblit par une sorte de distraction nécessaire, il peut même s'arrêter entièrement. Ensuite par l'objet de la volonté, c'est-à-dire par le bien perçu intellectuellement. Ainsi qu'on le voit dans l'insensé, la perception vive et déréglée de l'imagination, comme aussi le jugement de l'opinion, trouble et paralyse le jugement et la perception de la raison. Or la perception de l'imagination et le jugement de l'opinion suivent comme en aveugle la passion de l'appétit sensitif, de même que le jugement du goût suit la disposition de la langue, et voilà pourquoi l'homme dominé par la passion ne détourne pas facilement son imagination des choses qui l'impressionnent. Ainsi le jugement de la raison suit le plus souvent les passions de l'appétit sensitif; donc la volonté les suit aussi, puisqu'elle est faite pour marcher à la suite du jugement de la raison.

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute la passion de l'appétit sensitif n'est pas directement l'objet de la volonté; mais elle peut modifier, comme nous l'avons dit, le jugement que la raison porte sur le véritable objet de la volonté.

---

sensitivi non potest directè trahere aut movere voluntatem, sed indirectè, et hoc dupliciter. Uno quidem modo secundùm quamdam abstractionem. Cùm enim omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicentur, necesse est quòd quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur, tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde è contrario quando intenditur circa unum, minùs potest ad alia dispergi; tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundùm hunc modum per quamdam distractionem, quando motus appetitûs sensitivi fortificatur secundùm quamcunque passionem, necesse est quòd remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitûs rationalis, qui est voluntas. Alio modo ex parte objecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim judicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et judicium virtutis æstimativæ, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quòd passionem appetitûs sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et judicium æstimativæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur judicium gustûs : unde videmus quòd homines in aliqua passione existentes non facilè imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur. Unde per consequens judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitûs sensitivi, et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi judicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd per passionem appetitûs sensitivi fit aliqua immutatio circa judicium de objecto voluntatis, sicut dictum est, quamvis ipsa passio appetitûs sensitivi non sit directè voluntatis objectum.

2° Le moteur inférieur ne peut mouvoir directement le moteur supérieur, cela est vrai; mais il peut le mouvoir indirectement.

3° Ce qu'on vient de lire résout l'objection.

ARTICLE II.

La raison peut-elle être entraînée par la passion contre sa propre science?

Il paroît que la raison ne peut être entraînée par la passion contre sa propre science. 1° Le plus fort n'est point entraîné par le plus foible. Or la science, renfermant la certitude, est la plus forte des choses qui sont dans l'homme. Donc la science ne peut être entraînée par la passion, qui est « mobile et passagère, » dit le Philosophe (1).

2° « La volonté a pour objet le bien réel et le bien apparent. » Or quand la passion entraîne la volonté vers le bien réel, elle ne l'incline pas contre sa science; quand elle l'entraîne vers le bien seulement apparent, elle la porte à ce qui lui paroît, c'est-à-dire à ce qui forme sa science. Donc la passion n'entraîne jamais la raison contre sa science.

3° Si l'on disoit que la passion peut faire juger une chose comme acte, en particulier, d'une manière contraire à la connoissance qu'on en a comme principe, en général, nous insisterions ainsi : quand la proposition universelle et la proposition particulière sont opposées l'une à l'autre, comme « tout homme » et « pas tout homme, » elles impliquent contradiction. Or les propositions qui impliquent contradiction sont contraires, comme le remarque le Philosophe. Si donc on jugeoit une chose en particulier, d'une manière contraire à la connoissance qu'on en a en général, on auroit en même temps et sur la même chose deux opinions contraires : ce qui est impossible.

(1) La science est une habitude et la passion forme une disposition. Eh bien, nous savons que la disposition change facilement, et l'habitude difficilement.

Ad secundum dicendum, quòd superius non movetur ab inferiori directè, sed indirectè quodammodo moveri potest, sicut dictum est.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrùm ratio possit superari à passione contra suam scientiam.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd ratio non possit superari à passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur à debiliori. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum quæ in nobis sunt. Ergo non potest superari à passione, quæ est « mobilis et citò transiens. »

2. Præterea, « voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni. » Sed cùm passio trahit voluntatem in id quod est verè bonum, non inclinat rationem contra scientiam; cùm autem trahit eam in id quod est apparens bonum et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur, hoc autem est in scientia rationis quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Si dicatur quòd trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium judicet in particulari, contra : universalis et particularis propositio, si opponantur, opponuntur secundùm contradictionem, sicut *omnis homo* et *non omnis homo*. Sed duæ opiniones quæ sunt contradictoriæ, sunt contrariæ, ut dicitur in II. *Perih.* Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, judicaret oppositum in singulari, sequeretur quòd haberet simul contrarias opiniones; quod est impossibile.

(1) De his etiam qu. 3, de malo, art. 9.

4° Qui connoît la chose générale, connoît aussi la chose particulière qu'il y voit renfermée : ainsi qui sait que la mule est stérile sait aussi qu'un animal ne peut se reproduire, sitôt qu'il a remarqué que c'est une mule. Or qui connoît, par exemple, le principe général qu'il faut fuir l'impureté, sait aussi que l'acte impur est renfermé dans ce principe et qu'il en subit la conséquence. Donc il sait en particulier que tel et tel acte impur doit être évité.

5° « Les choses qui sont dans la voix, dit le Philosophe, révèlent les choses qui sont dans l'esprit. » Or l'homme sous le joug de la passion reconnoît souvent, même en particulier, qu'il choisit le mal. Donc il a la science dans les choses particulières; donc les passions ne peuvent entraîner la raison contre ses connoissances universelles, parce qu'elle ne peut la faire juger en particulier autrement qu'elle ne juge en général.

Mais saint Paul dit, *Rom.*, VII, 23 : « Je vois dans mes membres une autre loi qui combat la loi de mon esprit, et me captive sous la loi du péché. » Or la loi que l'Apôtre voit dans ses membres, c'est la concupiscence, dont il parle précédemment. Puis donc que la concupiscence est une passion, il suit que la passion entraîne la raison contre ce qu'elle sait.

(Conclusion. — Les passions de l'appétit sensitif peuvent faire juger la raison dans les choses particulières contre sa science universelle : elle le peut, soit par la distraction, en éloignant ses regards des principes généraux; soit par la contrariété, en la poussant à des choses opposées; soit enfin par la commotion corporelle, qui paralyse ou gêne les facultés intellectuelles.)

Socrate pensoit, comme le rapporte le Philosophe, que la science ne peut être subjuguée par la passion; d'où il concluoit que toutes les vertus sont des connoissances, et tous les péchés des erreurs. Cette opinion ren-

---

4. Præterea, quicunque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri : sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam, ut patet per id quod dicitur in I. *Posterior.* Sed ille qui scit aliquid in universali, putà nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, putà hunc actum esse fornicarium. Ergo videtur quòd etiam in particulari sciat.

5. Præterea, « ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectûs animæ, » secundùm Philosophum. Sed homo in passione existens frequenter confitetur id quod eligit esse malum, etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam; sic igitur videtur quòd passiones non possunt trahere rationem contra scientiam universalem, quia non potest esse quòd habeat scientiam universalem, et æstimet oppositum in particulari.

Sed contra est, quod dicit Apostolus, *Rom.*, VII : « Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati. » Lex autem quæ est in membris, est concupiscentia de qua suprà locutus fuerat. Cùm igitur concupiscentia sit passio quædam, videtur quòd passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

(Conclusio.— Possunt sæpe numero passiones appetitûs sensitivi rationem et ejus universalem scientiam impedire; vel per modum distractionis, vel ad contrarium impellendo, vel aliquam corporalem transmutationem causando; ex qua vel totaliter impediatur, vel ex parte saltem ligetur rationis usus.)

Respondeo dicendum, quòd opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd scientia nunquam posset superari à passione; unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem

ferme quelque chose de vrai. Puisque la volonté a pour objet le bien réel ou le bien apparent, quand elle se porte au mal, c'est que la raison le voit sous les apparences du bien; en sorte qu'elle ne s'égareroit jamais dans sa voie, sans l'ignorance ou les erreurs de la raison; aussi le Sage dit-il, *Prov.*, XIV, 22 : « Ceux qui font le mal se trompent. » Mais l'expérience nous apprend que l'homme agit souvent contre ses connoissances; souvent l'Ecriture sainte nous le montre en contradiction formelle avec son propre jugement, comme lorsqu'elle dit, *Luc*, XII, 47 : «Le serviteur qui connoît la volonté de son maître... et ne la fait pas, sera frappé de plusieurs coups; » et encore, *Jacq.*, IV, 17 : » Qui sait faire le bien et ne le fait pas, celui-là pèche. » L'opinion de Socrate n'est donc pas vraie sous tous les rapports; nous ne pouvons l'admettre sans distinction, comme le remarque le Philosophe.

Puisque l'homme est dirigé dans le bien par deux sortes de sciences, par la science universelle et par la science particulière, le défaut de l'un ou de l'autre suffit, comme nous l'avons vu, pour égarer la volonté dans sa direction, pour fausser la droiture des œuvres. Eh bien, l'homme peut avoir la science universelle, il peut connoître les principes généraux, il peut savoir, par exemple, qu'il faut fuir l'impureté, sans qu'il sache pour autant que tel et tel acte impur doit être évité dans tel et tel cas particulier, et n'en voilà-t-il pas plus qu'il n'en faut pour l'égarer loin de la science universelle de la raison (1)? Il arrive aussi qu'il ne considère pas actuellement ce qu'il sait habituellement : il peut donc fermer les yeux

(1) Personne ne parle plus souvent et mieux de la justice que le trompeur, plus souvent de l'humilité que l'orgueilleux, plus souvent de la douceur évangélique que le supérieur dur envers ses inférieurs. Ils connoissent donc les principes généraux qui forment la régle de ces vertus. Mais se reprochent-ils de les violer? Ah! si vous les en croyez, ils sont les hommes les plus doux, les plus humbles et les plus probes du monde. Ils ne connoissent donc pas, si vous voulez ils ne considèrent pas dans la pratique les conséquences particulières des principes qu'ils comprennent si bien dans la théorie. Les passions mauvaises, aveugles dans toutes les autres choses, ont une merveilleuse adresse pour se dérober aux regards de leurs dupes. Régle générale, l'homme ne revendique que les vertus qu'il n'a pas : le vice, qui n'en

---

aliqualiter rectè sapiebat; quia cùm voluntas sit *boni vel apparentis boni*, nunquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum aliqualiter rationi bonum appareat; et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis; unde dicitur *Proverb.*, XIV : « Errant qui operantur malum. Sed quia experimento patet quòd multi agunt contra ea quorum scientiam habent, et hoc etiam authoritate divinâ confirmatur secundùm illud *Luc.*, XII : «Servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit, plagis vapulabit multis; » et *Jacob.*, IV, dicitur : « Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi; » non simpliciter verum dixit, sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit in VII. *Ethic.*

Cùm enim ad rectè agendum homo dirigatur duplici scientiâ, scilicet universali et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quòd impediatur rectitudo voluntatis et operis, ut suprà dictum est (qu. 76, art. 1). Contingit ergo quòd aliquis habeat scientiam in universali, putà « nullam fornicationem esse faciendam, » sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum qui est fornicatio, non esse faciendum; et hoc sufficit ad hoc quòd voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est quòd nihil prohibet aliquid scire in habitu, quod tamen actu non

non-seulement sur ses connoissances générales, mais encore sur ses connoissances particulières : qui donc s'étonnera de le voir agir contre des principes ou contre des conclusions qu'il perd de vue? Et que de choses peuvent ainsi dérober à l'homme ses propres connoissances? C'est quelquefois le défaut d'attention qui le prive de leurs lumières, comme lorsque le géomètre ne considère pas les théorèmes qu'il trouveroit présents dans son esprit; c'est d'autres fois un obstacle extérieur qui vient s'opposer à la réflexion, comme les préoccupations vives ou les maladies corporelles. La passion peut de même ravir à l'homme, dans les cas particuliers, la vue des principes généraux, et cela par trois causes. D'abord par une sorte de soustraction, comme nous l'avons vu dans le premier article. Ensuite par contrariété; car la passion porte le plus souvent à des choses qui sont contraires aux principes généraux. Enfin par les modifications corporelles, qui ravissent souvent à la raison le libre exercice de ses facultés, comme on le voit dans le sommeil et dans l'ivresse. Que les passions puissent produire ce funeste effet, rien de plus certain; quand elles parviennent à leur paroxisme, elles enchaînent entièrement l'intelligence; et le désespoir de l'amour, comme aussi la fureur de la

possède aucune, se les attribue toutes; mais la sainteté qui les ceint toutes autour de son front comme une couronne, ne s'en reconnoît aucune.

« Le plus sage est celui qui ne pense point l'être;
Qui, toujours pour un autre enclin vers la douceur,
Se regarde soi-même en sévère censeur,
Rend à tous ses défauts une exacte justice,
Et fait sans se flatter le procès à son vice.
Mais chacun pour soi-même est toujours indulgent.
Un avare idolâtre et fou de son argent,
Rencontrant la disette au sein de l'abondance,
Appelle sa folie une rare prudence,
Et met toute sa gloire et son souverain bien
A grossir un trésor qui ne lui sert de rien;
Plus il le voit accru, moins il en fait usage.
Sans mentir, l'avarice est une étrange rage,
Dira cet autre fou, non moins privé de sens,
Qui jette, furieux, son bien à tous venants,
Et dont l'ame inquiète, à soi-même importune,
Se fait un embarras de sa propre fortune..... »

---

consideratur; potest igitur contingere quòd aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solùm in universali, sed tamen actu non consideret: et tunc non videtur difficile quòd præter id quod actu non considerat, homo agat. Quòd autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis, putà cùm homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare; quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superveniens, putà propter aliquam occupationem exteriorem vel propter aliquam infirmitatem corporalem. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, in quantum passio impedit talem considerationem; impedit autem tripliciter. Primò quidem per quamdam distractionem, sicut suprà expositum est (art. 1). Secundò per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium hujus quod scientia universalis habet. Tertiò, per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne liberè in actum exeat; sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione factâ, ligat usum rationis. Et quòd hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quòd aliquando cùm passiones multum intenduntur, homo amittit

colère, produit quelquefois la folie. Voilà comment les passions entraînent la raison : elles lui font porter, dans les cas particuliers, des jugements contraires à ses connoissances générales.

Je réponds aux arguments : 1° La science universelle, qui est de toutes les sciences la plus certaine, n'exerce pas sa principauté sur les opérations; c'est la science particulière qui règne dans ce domaine, parce que les opérations concernent les choses particulières. Est-il donc étonnant que la passion prévale dans les actes contre la science universelle, puisque la science universelle ne dispute pas l'empire à la passion sur ce terrain?

2° Quand la raison voit sous les apparences du bien ce qui n'est pas bien, c'est l'effet de la passion; mais cela n'empêche pas que ce jugement particulier ne soit contre la science universelle de la raison.

3° On ne peut avoir actuellement, dans les deux cas, la connoissance vraie de l'affirmative universelle et l'opinion fausse de la négative particulière, ni réciproquement : mais on peut avoir habituellement la connoissance vraie de l'affirmative universelle, puis actuellement l'opinion fausse de la négative particulière; car l'acte est directement contraire à l'acte, et non pas à l'habitude (1).

4° Quand il est dominé par la passion, l'homme ne s'attache pas à la notion générale qu'il possède pour la suivre jusqu'à la conséquence; mais il prend une autre maxime pareillement générale que le mauvais penchant lui suggère, et c'est de celle-ci qu'il tire la conclusion. Le Philosophe dit très-bien que le syllogisme de l'incontinent renferme quatre propositions, deux générales et deux particulières. Des deux propositions générales, l'une, dictée par la raison, dit : « Il faut fuir l'impureté; » l'autre suggérée par le mauvais penchant, s'articule ainsi : « Il faut

(1) Dans la première hypothèse, on auroit les deux opinions contraires de la même manière: habituellement, ce qui implique contradiction ; mais dans la seconde hypothèse, on les a de deux manières différentes, l'une habituellement et l'autre actuellement, ce qui enlève la contradiction.

---

totaliter usum rationis; multi enim propter abundantiam amoris et iræ sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

Ad primum ergo dicendum, quòd scientia universalis quæ est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eò quòd « operationes sunt circa singularia. » Unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum, quòd hoc ipsum quòd rationi videatur in particulari aliquid bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione, et tamen hoc particulare judicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum, quòd non posset contingere quòd aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso : sed bene potest contingere quòd aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo ; actus enim directè non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum, quòd ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere et ad conclusionem pervenire; sed assumit sub alia universali quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas particulares et duas universales. Quarum una est rationis, putà « nullam fornicationem esse committen-

suivre le plaisir. » Eh bien, la passion désordonnée, subjuguant la raison, l'empêche de tirer la conséquence de la première et lui fait déduire celle de la seconde (1).

5° Comme l'homme ivre prononce quelquefois des paroles qui expriment des pensées profondes, mais qu'il est incapable de juger à cause de son malheureux état : ainsi l'homme sous le joug de la passion peut dire de bouche qu'il faut éviter telle ou telle action; mais il dit dans son cœur, mais il sent intérieurement, selon la remarque du Philosophe, qu'il faut la faire.

ARTICLE III.

Le péché commis par passion doit-il être dit un péché d'infirmité?

Il paroît que le péché commis par passion ne doit pas être dit un péché d'infirmité. 1° Comme nous l'avons vu dans le premier article, la passion est un mouvement violent de l'appétit sensitif. Or la violence n'at-

(1) Un écrivain, que nous ne voulons pas nommer, dit · « On ne peut réfléchir sur les préceptes de la morale sans être étonné de les voir tout à la fois estimés et négligés, et l'on se demande la raison de cette bizarrerie du cœur humain, qui lui fait goûter des idées de bien et de perfection dont il s'éloigne dans la pratique. Si les personnes d'un certain ordre d'esprit et de politesse veulent examiner quelle est la matière la plus commune de leurs conversations, ou même de leurs rêveries solitaires, il leur sera aisé de remarquer qu'elles tournent presque toujours sur quelques considérations morales. Les plus doux moments sont ceux qu'ils passent, ou seuls ou avec un ami, à s'entretenir à cœur ouvert des charmes de la vertu, des douceurs de l'amitié, des moyens d'arriver au bonheur, des foiblesses de la nature qui nous en éloignent et des remèdes qui peuvent les guérir. Horace et Boileau marquent cet entretien comme un des plus beaux traits dont ils composent l'image d'une vie heureuse. Comment arrive-t-il donc qu'on tombe si facilement de ces hautes spéculations, et qu'on se retrouve si tôt au niveau du commun des hommes? Je suis trompé, si la raison que je vais en apporter n'explique bien cette contradiction de nos idées et de notre conduite : c'est que, tous les préceptes de la morale n'étant que des principes généraux, il est très-difficile d'en faire une application particulière au détail des mœurs et des actions. Mettons la chose dans un exemple. Les ames bien nées sentent que la douceur et l'humanité sont des vertus aimables, et sont portées d'inclination à les pratiquer; mais sont-elles au moment de l'exercice, elles demeurent souvent suspendues. En est-ce réellement l'occasion? Sait-on bien quelle en doit être la mesure? Ne se trompe-t-on point sur l'objet? Cent difficultés arrêtent : on craint de devenir dupe en voulant être bienfaisant, de passer pour foible en paroissant trop tendre et trop sensible; en un mot, d'excéder ou de ne pas remplir des devoirs qui sont renfermés d'une manière dans les notions générales d'humanité et de douceur. » L'ignorance est plus souvent la cause du mal qu'on ne pourroit le croire.

---

dam; » alia est passionis, putà « delectationem esse sectandam. » Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima; unde eâ durante assumit et concludit sub secunda.

Ad quintum dicendum, quòd sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente dijudicare non potest, ebrietate prohibente : ita in passione existens, etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interiùs hoc animo sentit quòd sit faciendum, ut dicitur in VII. *Ethic.*

ARTICULUS III.

Utrùm peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitûs sensitivi, ut dictum est (art. 1). Vehementia autem motûs magis

(1) De his etiam infrà, qu. 85, art. 3, ad 4; et II, *Sent.*, dist. 22, qu. 2, art. 2, ad 5, et in exposit. lit. sive textûs; et IV, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2, ad 2; et qu. 3, de malo, art. 8, ad 5; et art. 9, 10, 11, 12, in corp.; et super *Psalm.* IX, col. 3.

teste pas l'infirmité, mais la force. Donc le péché commis par passion ne doit pas être dit un péché d'infirmité.

2° La foiblesse de l'homme se dit principalement de ce qu'il y a de plus foible en lui. Or ce qu'il y a de plus foible dans l'homme, c'est la chair; d'où le prophète roi dit, *Ps.* LXXVII, 39 : « Il se souvenoit qu'ils sont de chair (1). » Si donc il y avoit des péchés de foiblesse, ce seroient ceux qui viennent de la fragilité de la chair, et non ceux qui sont produits par les passions de l'ame.

3° L'homme n'est pas foible à l'égard des choses qui sont soumises à sa volonté. Or il est soumis à la volonté de l'homme de faire ou de ne pas faire les choses auxquelles il est poussé par la passion; car l'Ecriture sainte dit, *Gen.*, IV, 7 : « La concupiscence (du péché) sera sous vous, et vous la dominerez (2). » Donc le péché qui est commis sous l'influence de la passion, n'a pas sa cause dans la foiblesse.

Mais Cicéron, *Tuscul.*, IV, appelle les passions « les maladies de l'ame. » Or maladie est synonyme d'infirmité. Donc les péchés des passions sont des péchés d'infirmité.

(Conclusion. — Puisque les passions sont des maladies de l'ame, les péchés qui en proviennent sont des péchés d'infirmité.)

Le péché trouve sa propre cause dans l'ame, où il est principalement. D'une autre part, on conçoit l'infirmité de l'ame d'après celle du corps. On dit le corps infirme, quand le dérangement de ses parties l'affoiblit

(1) Voici les versets 40 et 41, 38 et 39 : « Combien de fois (les Hébreux) l'ont-ils irrité dans le désert, et excité sa colère dans les lieux secs et sans eaux? Ils recommençoient sans cesse à tenter Dieu, et à irriter le Saint d'Israël... Mais pour lui, il usoit de miséricorde à leur égard ; il leur pardonnoit leurs péchés, et ne les perdoit pas entièrement. Il arrêtoit beaucoup les effets de sa fureur, et n'allumoit point contre eux toute sa colère. (Car) il se souvenoit qu'ils sont de chair, une vapeur qui passe et ne revient plus. »

(2) Saint Thomas dit : « Appetitus tuus ; » mais les bibles corrigées portent : « Appetitus ejus, » le désir du péché. Au reste, le verset prouve la liberté morale ; le voici : « Si vous faites bien, n'en serez-vous pas récompensé? Si vous faites mal, n'en porterez-vous pas aussitôt la peine? Mais la concupiscence du péché sera sous vous, et vous la dominerez. »

---

attestatur fortitudini quàm infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. Præterea, infirmitas hominis maximè attenditur secundùm illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro; unde dicitur in *Psalm.* LXXVII : « Recordatus est quia caro sunt. » Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate, quod est ex aliquo corporis defectu, quàm quod est ex animæ passione.

3. Præterea, ad ea non videtur homo esse infirmus, quæ ejus voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quæ passio inclinat, hominis voluntati subditur; secundùm illud *Gen.*, IV : « Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius. » Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Sed contra est, quod Tullius in IV. lib. *De Tusculanis quæstionibus*, passiones animæ *ægritudines* vocat. Ægritudines autem alio nomine *infirmitates* dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

(Conclusio. — Cùm passiones sint quædam animæ ægritudines rationi regulam impedientes, quæcumque peccata ex passione procedunt, quasi ex illius infirmitate procedere dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd causa peccati propria est ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum,

ou l'entrave dans ses opérations, au point que les humeurs et les organes n'obéissent plus à la force qui le meut et le gouverne : ainsi, d'après le Philosophe, un membre est infirme quand il ne peut plus remplir les fonctions du membre sain, comme lorsque l'œil ne perçoit pas clairement les objets. Semblablement l'ame est dite infirme, quand le désordre de ses parties l'empêche d'accomplir les opérations qui lui sont propres. Et comme les parties du corps sont dérangées lorsqu'elles ne suivent pas l'ordre de la nature, ainsi les parties de l'ame sont désordonnées lorsqu'elles n'obéissent pas à l'ordre de la raison, faculté qui doit les gouverner et les régir. Lors donc qu'une passion quelconque, affectant la puissance concupiscible ou la puissance irascible contre la raison, empêche l'ame d'accomplir l'action requise, on dit que l'homme pèche par infirmité. Voilà pourquoi le Philosophe compare l'incontinent à l'épileptique, qui voit les parties de lui-même résister à sa volonté.

Je réponds aux arguments : 1° Plus le mouvement contraire à l'ordre de la nature est fort, plus l'infirmité du corps est grande : ainsi plus le mouvement imprimé par la passion contre l'ordre de la raison va se fortifiant, plus s'augmente l'infirmité de l'ame.

2° Le péché consiste principalement dans l'acte de la volonté. Eh bien, cet acte n'est point paralysé par l'infirmité du corps (puisque l'homme infirme de corps peut garder toute la force de la volonté); mais il est entravé par la passion, comme nous l'avons dit dans le premier article. Le péché d'infirmité vient donc de la foiblesse de l'ame, plutôt que de la foiblesse du corps. Toutefois l'expression d'*infirmité de la chair* implique aussi l'infirmité de l'ame; car les passions de l'ame naissent en nous des

---

quando debilitatur vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quòd humores et membra hominis non subdantur virtuti regitivæ et motivæ corporis : unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus quando non potest clarè videre, ut dicit Philosophus in X. *De Historiis animalium.* Unde et *infirmitas animæ* dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ; ita et partes animæ dicuntur esse inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis, ratio enim est vis regitiva partium animæ. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliquâ passione afficitur, et per hoc impedimentum præstatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et philosophus in VII. *Ethic.*, comparat incontinentem epileptico, cujus partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut quantò fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tantò est major infirmitas : ita quantò fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tantò est major infirmitas animæ.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem (potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum); impeditur autem per passionem, ut suprà dictum est (art. 1). Unde cùm dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ quàm ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ *infirmitas carnis*, in quantum ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis, eo

dispositions de la chair, parce que l'appétit sensitif se sert d'un organe corporel.

3° Il est au pouvoir de la volonté de consentir ou de ne pas consentir aux choses que la passion lui conseille, et voilà pourquoi le saint Livre dit « que la concupiscence du péché est sous » l'homme; mais l'assentiment ou le dissentiment de la volonté est gêné, comme nous l'avons dit, par la passion.

ARTICLE IV.

L'amour de soi-même est-il le principe de tout péché ?

Il paroît que l'amour de soi-même n'est pas le principe de tout péché. 1° Ce qui est légitime et bon de sa nature, n'est pas la propre cause du péché. Or l'amour de soi est légitime et bon, tellement que la loi commande à l'homme d'aimer le prochain comme lui-même (1). Donc l'amour de soi n'est pas la propre cause du péché.

2° Nous lisons dans saint Paul, *Rom.*, VII, 8 : « L'occasion lui en étant donnée, le péché a produit en moi par le précepte toute concupiscence. » Sur quoi la Glose dit : « La loi est bonne, puisqu'elle défend tout mal en défendant la concupiscence ; » par où l'on voit que cette dernière chose, la concupiscence est la cause de tout péché. Or la concupiscence est un autre passion que l'amour, comme nous l'avons prouvé (2). Donc l'amour de soi-même n'est pas la cause de tout péché.

(1) *Levit.*, XIX, 18 : « Vous aimerez votre ami comme vous-même. » L'hébreu porte *votre prochain.* — *Ibid.*, 33 : « Si un étranger habite dans votre pays et s'il demeure au milieu de vous, ne lui faites aucun reproche; mais qu'il soit parmi vous comme un des vôtres, aimez-le comme vous-mêmes. » — *Matth.*, XIX, 19 : « Aimez votre prochain comme vous-mêmes. » — De même, *Ibid.*, XXII, 39 ; *Marc*, XII, 31, etc.

(2) XXX, 2, vol. V, p. 56. L'amour a pour objet le bien présent, la concupiscence ou le désir le bien futur.

---

quòd appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad tertium dicendum, quòd in potestate quidem voluntatis est assentire vel non assentire his in quæ passio inclinat; et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse : sed tamen iste assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto (in corp. art.).

ARTICULUS IV.

Utrùm amor sui sit principium omnis peccati.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundùm se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundùm se *bonum* et *debitum;* unde præcipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum, *Lev.*, XIX. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Præterea, apostolus dicit *Rom.*, VII : « Occasione acceptâ, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam. » Ubi Glossa dicit quòd « bona est lex quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet; » quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut suprà habitum est. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

(1) De his etiam infrà, qu. 84, art. 2, ad 3; et 2, 2, qu. 25, art. 7, ad 1; et qu. 153, art. 5, ad 3; et II, *Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 1, in corp.; et qu. 8, de malo, art. 1, ad 19.

3° Commentant ces deux mots, *Ps.* LXXIX, 17 : « Brûlée par le feu et renversée, » saint Augustin dit : « Tout péché vient, ou de l'amour qui allume de mauvais désirs, ou de la crainte qui abaisse jusqu'à paralyser la résistance. » Donc l'amour de soi n'est pas la cause de tout péché.

4° Comme l'homme pèche par amour désordonné de lui-même, pareillement il pèche par amour désordonné du prochain. Donc l'amour de soi n'est pas la cause de tout péché.

Mais saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIV, 28 : « L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a construit la cité de Babylone (1). » Or c'est par le péché que l'homme appartient à cette cité maudite. Donc l'amour de soi est la cause de tout péché.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, tout péché provient du désir des biens temporels; puisque, d'une autre part, l'homme désire les biens temporels parce qu'il s'aime lui-même, il s'ensuit que l'amour de soi forme la cause de tout péché.)

Comme nous l'avons vu précédemment, la cause propre et directe du péché se trouve du côté de la conversion, dans le rapprochement vers les biens périssables : donc l'acte du péché provient, sous ce rapport, du désir désordonné d'un bien temporel. Or pourquoi l'homme désire-t-il par un attachement désordonné les biens terrestres, sinon parce qu'il s'aime lui-même d'un amour aussi désordonné ; car aimer quelqu'un n'est-ce pas lui vouloir du bien ? Donc l'amour désordonné de soi forme la cause de tout péché.

Je réponds aux arguments : 1° L'amour bien ordonné de soi-même est légitime et naturel, car l'homme veut selon les lois de son être le bien

(1) Nous avons rapporté le passage en entier, vol. V, p. 681. Le même Père dit aussi, *Super Gen. ad lit.*, XI, 15 : « Deux amours, l'un pur et saint, l'autre coupable et criminel; l'un faisant le bien public parce qu'il met la société au-dessus de lui, l'autre ne consultant que son intérêt particulier parce qu'il subordonne la société à lui-même ; l'un cherchant avant tout la gloire de Dieu, l'autre rapportant tout à l'intérêt de sa vanité : deux amours, dis-je, ont élevé deux cités parmi les hommes, la cité des justes et la cité des méchants. »

---

3. Præterea, Augustinus super illud (*Psal.* LXXIX) : « Incensa igni et suffossa » dicit quòd « omne peccatum est ex amore malè inflammante, vel ex timore malè humiliante. » Non ergo amor sui est causa omnis peccati.

4. Præterea, sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XIV. *De Civ. Dei*, quòd « amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis. » Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

(Conclusio. — Cùm omne peccatum ex inordinato appetitu alicujus boni proveniat, inordinatus etiam sui amor, qui appetitum illum in se includit, causa est et initium omnis peccati.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 75, art. 1), propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum : ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni. Quòd autem aliquis appetat inordinatè aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quòd inordinatè amat seipsum ; hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quòd inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quòd amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quòd velit sibi bonum quod congruit. Sed amor

qui lui convient; mais l'amour désordonné de soi-même, conduisant au mépris de Dieu, forme la cause du péché, suivant saint Augustin.

2° La concupiscence qui désire obtenir un bien se ramène à l'amour de soi comme à sa cause : voilà ce que nous avons vu dans le corps de l'article.

3° L'homme aime deux choses, et le bien qu'il désire obtenir, et sa personne à qui il désire du bien. L'amour par lequel il aime ce qu'il désire, comme l'argent ou le vin, trouve sa cause dans la crainte, qui produit la fuite du mal; car tout péché provient ou du désir désordonné du bien, ou de la fuite déréglée du mal. Or ces deux dernières choses se ramènent à l'amour de soi; car, encore un coup, pourquoi l'homme désire-t-il le bien ou fuit-il le mal, sinon parce qu'il s'aime?

4° « Notre ami est un autre nous-même, » dit le Philosophe. Lors donc qu'on pèche par amour pour son ami, on semble pécher par amour pour soi.

ARTICLE V.

Les causes des péchés sont-elles la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie?

Il paroît que les causes des péchés ne sont pas la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie. 1° Saint Paul dit, I. *Timoth.*, VI, 10 : « La cupidité est la racine de tous les maux (1). » Or l'orgueil de la vie n'est pas compris dans la cupidité. Donc il ne faut point compter l'orgueil parmi les causes des péchés.

2° La concupiscence de la chair est surtout excitée par la vision des yeux, conformément à cette parole, *Dan.*, XIII, 56 : « La beauté vous a

(1) Le grec dit φιλαργυρία, amour de l'argent, des richesses.

---

sui inordinatus qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati, secundùm Augustinum.

Ad secundum dicendum, quòd concupiscentia qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui, sicut ad causam, ut jam dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quòd aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se cui bonum optat. Amor igitur, secundùm quòd dicitur ejus esse quod optatur (putà, quo aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam), respicit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali, omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex inordinata fuga alicujus mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui; propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum, quòd « amicus est quasi alter ipse » (ex *Ethic.*, IX, cap. 4), et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

ARTICULUS V.

Utrùm convenienter ponatur causa peccatorum **concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitæ.**

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter ponantur causæ peccatorum esse « concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vita. » Quia secundùm Apostolum I. *ad Tim.*, ult. : « Radix omnium malorum est cupiditas. » Sed *superbia vitæ* sub cupiditate non continetur. Ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea, *concupiscentia carnis* maximè ex visione oculorum excitatur, secundùm illud

(1) De his etiam infrà, qu. 108, art. 3, ad 4; et II, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 1; et qu. 8, de malo, art. 1, ad 23.

séduit. » Donc la concupiscence des yeux ne doit pas être distinguée comme contraire à la concupiscence de la chair.

3° La concupiscence est l'appétit du délectable, comme nous l'avons dit en son lieu. Or la délectation provient non-seulement de la vue, mais encore des autres sens. Donc il falloit aussi parler de la concupiscence de l'ouïe, du goût et du toucher.

4° Comme l'homme pèche par le désir désordonné du bien, de même il pèche aussi par la fuite déréglée du mal. Or l'énumération qu'on nous propose ne renferme rien qui se rapporte à la fuite du mal. Donc on n'énumère pas toutes les causes des péchés.

Mais nous lisons, I. *Jean.*, II, 16 : « Tout ce qui est dans le monde est ou concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie. » Or les choses dont on dit qu'elles sont dans le monde forment des péchés; car le disciple bien-aimé écrit dans la même *Epître*, V, 19 : « Tout le monde est sous l'empire du malin esprit (1). » Donc la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie sont les causes de péché.

(Conclusion. — Comme il y a trois sortes de désirs désordonnés du bien, il y a trois causes de péché qui correspondent à ces désirs mauvais : la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie.)

Nous l'avons dit dans le dernier article : l'amour désordonné de soi est

(1) Selon le langage de l'Evangile, on peut être dans le monde de deux manières : physiquement et moralement, de corps et d'esprit. Quand Notre-Seigneur disoit de lui-même, *Jean.* IX, 5 : « Pendant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde; » quand l'Evangéliste dit de Jésus-Christ, *Jean.* XIII, 1 : « Comme il avoit aimé les siens qui étoient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin; » être dans le monde veut dire habiter corporellement sur la terre. Mais dans ces paroles que le divin Maître adresse à ses disciples, *Ibid.*, XV, 19 : « Si vous aviez été du monde, le monde aimeroit ce qui est à lui; mais parce que vous n'êtes point du monde, et que je vous ai choisis d'au milieu du monde, à cause de cela le monde vous hait; » dans ces paroles, ne pas être dans le monde signifie habiter dans le ciel par la pensée et par les affections, tout en étant corporellement sur la terre. C'est ainsi que saint Augustin dit sur le passage, qu'on a lu dans le texte, de saint Jean : « L'Evan-

---

Dan., XIII : « Species decepit te. » Ergo non debet dividi *concupiscentia oculorum* contra *concupiscentiam carnis*.

3. Præterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut suprà habitum est (qu. 30, art. 2). Delectationes autem contingunt non solùm secundùm visum, sed etiam secundùm alios sensus. Ergo deberet etiam poni *concupiscentia auditûs* et aliorum sensuum.

4. Præterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est (art. 4, ad 3). Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, II : « Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ. » In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum; unde et ibidem dicitur quòd « totus mundus in maligno positus est. » Ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

(Conclusio. — Cùm triplex sit inordinatus appetitus boni, qui est causa omnis peccati, tres etiam esse peccatorum causas : *concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum et superbiam vitæ,* fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 4), inordinatus amor sui est causa

la cause de tout péché; or l'amour désordonné de soi renferme le désir, l'appétit désordonné du bien, car on désire du bien à celui qu'on aime : donc l'appétit désordonné du bien est la cause de tout péché. Mais le bien peut être de deux manières l'objet de l'appétit sensitif, siége des passions qui causent le péché : il peut l'être comme bien absolu, pur et simple, tel que le concerne spécialement la puissance concupiscible; puis comme bien difficile, ardu, tel qu'il tombe sous l'action de la puissance irascible. D'un autre part, nous savons qu'il y a deux sortes de concupiscence : l'une naturelle et l'autre animale. La concupiscence naturelle concerne les choses qui entretiennent la vie humaine, soit dans l'individu, comme le boire et le manger; soit dans l'espèce, comme les voluptés sensuelles. Or l'appétit désordonné de ces choses s'appelle *la concupiscence de la chair*. Ensuite la concupiscence animale regarde les choses qui n'entretiennent la vie humaine et ne donnent pas la délectation par les sens corporels, mais qui exercent leurs charmes et leurs attraits par la vue de l'imagination et par les idées de l'opinion, comme l'argent, les habits, les ornements, les honneurs. Or la convoitise de ces choses s'appelle la *concupiscence des yeux*, soit que l'on comprenne sous ce mot, comme saint Augustin, le désir de voir, la curiosité (1); soit que l'on entende, comme

gile entend par le mot *monde*, les hommes pécheurs qui sont tout entiers sur la terre, tandis que le juste a son esprit et son cœur dans le ciel. Les hommes épris du monde sont en butte aux coups de trois ennemis mortels : la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie les torturent sur la terre, en attendant le moment de les précipiter en enfer. »

(1) *Confess.*, X, 35 : « Outre la concupiscence de la chair qui nous porte à tout ce qui peut flatter nos sens, une autre tentation plus dangereuse, plus étendue, qui nous attaque par beaucoup plus d'endroits, nous livre des combats continuels; il y a dans l'ame une autre concupiscence dont les sens sont aussi les ministres, quoiqu'elle n'ait pas pour but de les satisfaire, de leur donner du plaisir. Cette seconde concupiscence est la curiosité; chose vaine et frivole, mais dont les hommes se font gloire parce qu'ils la regardent comme la cause des sciences et des connoissances. Comme elle veut connoître et savoir, comme d'ailleurs les yeux l'emportent beaucoup dans la perception sur les autres sens, les saintes Ecritures, I *Jean*, II, 16, l'appellent concupiscence des yeux. Quoique le voir n'appartienne qu'aux yeux, nous ne laissons pas de nous servir de ce mot-là pour exprimer l'action de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du toucher, lorsque nous appliquons ces sens à la découverte de quelque chose. Nous ne disons pas : « Entendez-vous comment il éclaire ? sentez-vous comment il

omnis peccati; in amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni, unusquisque enim appetit bonum ei quem amat : unde manifestum est quòd inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati. Bonum autem dupliciter est objectum sensibilis appetitûs in quo sunt animæ passiones, quæ sunt causa peccati. Uno modo absolutè, secundùm quòd est objectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est objectum irascibilis, ut dictum est suprà (qu. 23, art. 1). Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est (qu. 30, art. 3). Una quidem naturalis, quæ est eorum quibus natura corporis sustentatur, sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus et alia hujusmodi; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis. Et horum inordinatus appetitus dicitur *concupiscentia carnis*. Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quæ per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundùm apprehensionem imaginationis aut alicujus hujusmodi acceptionis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium et alia hujusmodi. Et hæc quidem animalis concupiscentia vocatur *concupiscentia oculorum*, sive intelligatur *concupiscentia oculorum*, id est, ipsius visionis quæ fit per oculos, ut referatur

d'autres interprètes, le désir d'avoir les choses que l'on voit soi-même ou qui sont vues par les autres. Maintenant l'appétit désordonné du bien difficile appartient à l'orgueil de la vie; car l'orgueil est l'appétit déréglé de la grandeur, de l'élévation. On voit, d'après tout cela, que la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie comprennent toutes les passions qui sont la cause du péché; car ces deux premières choses renferment toutes les passions de la puissance concupiscible, et la dernière toutes les passions de la puissance irascible. L'orgueil de la vie ne se subdivise point, parce que toutes les passions de l'irascible suivent la concupiscence animale.

Je réponds aux arguments : 1° Quand la cupidité se prend en général pour la convoitise de toute sorte de bien, elle renferme l'orgueil de la vie. Mais quand elle forme une passion spéciale, l'avarice, comment peut-elle être la racine de tous les péchés? nous le verrons plus tard.

2° La concupiscence des yeux, telle qu'on l'entend dans la question présente, n'est pas la concupiscence de tous les objets qui tombent sous les regards; elle n'implique que la convoitise des choses dans lesquelles on ne cherche pas la délectation charnelle causée par le toucher, mais le plaisir des yeux pris pour toute faculté perceptive.

3° Comme la vue est de tous les sens le plus parfait dans ses actes et le

luit? goûtez-vous ou touchez-vous comment il brille? » Mais nous ne nous contentons pas de dire, en employant le mot dans sa signification propre : « Voyez quel éclat; » nous disons encore : « Voyez quel bruit, voyez quelle odeur, voyez quel goût, voyez quelle dureté. » Pourquoi donc le désir déréglé de connoître les choses s'appelle-t-il la *concupiscence des yeux?* Parce que les autres sens le cèdent beaucoup à la vue dans la précision, dans la force et dans l'étendue de leur action ; parce qu'ils semblent en remplir les fonctions, quand nous les employons à l'examen des objets ; enfin parce que leur acte s'appelle *voir* dans l'investigation des choses... Mais quelle n'est pas dans l'homme la passion de voir? C'est elle qu fait exposer dans les spectacles tout ce qu'on croit propre à produire l'admiration; c'est elle qui porte les hommes à l'étude de la nature; c'est elle qui a enfanté l'art damnable de la magie; c'est elle qui, dans la religion même, pousse à tenter Dieu, comme lorsqu'on lui demande des prodiges et des miracles par la seule envie d'en voir, sans qu'on en espère aucune utilité.

---

ad curiositatem, secundùm quòd Augustinus exponit in X. *Confess.* (cap. 35); sive referatur ad concupiscentiam rerum quæ exteriùs oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundùm quòd ab aliis exponitur. Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam vitæ; nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferiùs dicetur (qu. 84, art. 2). Et sic patet quòd ad ista tria reduci possunt omnes passiones quæ sunt causa peccati; nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis, ad tertium autem omnes passiones irascibilis : quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis conformantur concupiscentiæ animali.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm quòd cupiditas importat universaliter appetitum cujuslibet boni, sic etiam *superbia vitæ* continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas secundùm quòd est speciale vitium (quod *avaritia* nominatur), sit radix omnium peccatorum, infrà dicetur (quæst. 84, art. 1.)

Ad secundum dicendum, quòd *concupiscentia oculorum* non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quæ videri oculis possunt, sed solùm eorum in quibus non quæritur delectatio carnis, quæ est secundùm tactum, sed solùm delectatio oculi, id est cujuscumque apprehensivæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quòd sensus visûs est excellentior inter omnes alios sensus et ad plura se extendens, ut dicitur in I. *Metaph.*; et

plus étendu dans son domaine, on désigne par son nom, suivant la remarque de saint Augustin, tous les sens et même les perceptions intérieures.

4° La fuite du mal est causée, nous l'avons vu dans un autre endroit, par le désir du bien. Aussi les passions qui inclinent au bien, sont-elles regardées comme les seules causes des passions qui produisent la fuite désordonnée du mal.

ARTICLE VI.

La passion diminue-t-elle le péché?

Il paroît que la passion ne diminue pas le péché. 1° Augmentez la cause, vous augmentez l'effet; car si la chaleur dissout, une plus grande chaleur dissout davantage. Or la passion est une cause du péché, comme nous l'avons vu dans le dernier article. Donc plus la passion est forte, plus le péché est grand; donc la passion ne diminue pas le péché, mais elle l'augmente.

2° Ce que la passion bonne est au mérite, la passion mauvaise l'est au péché. Or la passion bonne augmente le mérite; car l'ame charitable mérite d'autant plus, qu'elle secourt les pauvres avec plus de compassion. Donc la passion mauvaise aggrave le péché, bien plutôt qu'elle ne l'allége.

3° Plus la volonté se porte au mal avec force, plus le péché renferme de gravité. Or la passion, donnant un nouvel essor à la volonté, fait qu'elle se porte au mal plus fortement. Donc la passion rend plus grave le péché.

Mais la passion même de la concupiscence est une tentation. Or plus la tentation qui fait succomber l'homme est forte, moins il pèche

---

ideo nomen ejus transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit in lib. *De Verbis Domini* (Serm. 33).

Ad quartum dicendum, quòd fuga mali causatur ex appetitu boni, ut suprà dictum est. Et ideo ponuntur solùm passiones inclinantes ad bonum tanquam causæ earum quæ faciunt inordinatè fugam mali.

ARTICULUS VI.

Utrùm peccatum allevietur propter passionem.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causæ auget effectum; si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa pecccati, ut habitum est (art. 5). Ergo quantò est intensior passio, tantò majus est peccatum; passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Præterea, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum, tantò enim aliquis magis videtur mereri, quantò ex majori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quàm alleviet.

3. Præterea, quantò intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tantò graviùs videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem, facit eam vehementiùs ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

Sed contra: passio ipsa concupiscentiæ vocatur *tentatio carnis*. Sed quantò aliquis majori tentatione prosternitur, tantò minùs peccat,

(1) De his etiam suprà, qu. 23, art. 3, ad 3; et qu. 47, art. 2, in corp.; et qu. 26, de verit., art. 7; et qu. 3, de malo, art. 11.

grièvement, suivant saint Augustin. Donc la passion diminue le péché.

(Conclusion. — Plus les passions qui précèdent l'acte mauvais sont violentes, plus elles diminuent le péché; mais les passions qui suivent l'acte coupable augmentent d'autant plus le péché qu'elles sont plus violentes.)

Le péché consiste essentiellement dans l'acte du libre arbitre, qui est une faculté de la raison tout ensemble et de la volonté; puis la passion forme un mouvement de l'appétit sensitif. Or l'appétit sensitif peut précéder et suivre l'acte du libre arbitre : il peut le précéder, parce que la passion de cet appétit entraîne et incline quelquefois la raison et la volonté; il peut le suivre, parce que les mouvements des puissances supérieures se communiquent, quand ils sont violents, aux puissances inférieures : car la volonté ne peut se mouvoir avec force vers une chose, sans qu'il naisse quelque passion dans l'appétit sensitif. Lors donc que la passion précède l'acte du péché, elle augmente nécessairement le péché. En effet l'acte n'est péché qu'autant qu'il est volontaire et soumis à notre pouvoir (1); eh bien, les choses sont soumises à notre pouvoir par la raison et par la volonté : lors donc que la raison et la volonté agissent d'elles-mêmes, non par l'impulsion de la passion, l'acte est plus volontaire et plus soumis à notre pouvoir; la passion diminue donc le péché sous ce rapport, par cela même et dans la même mesure qu'elle diminue le volontaire. Maintenant, lorsque la passion suit le péché, elle ne le diminue pas, mais elle l'augmente ou plutôt elle est le signe de sa grandeur, parce qu'elle montre la force de la volonté qui s'est portée au mal. Il est donc vrai de dire, sous ce rapport, que l'homme pèche d'autant plus grièvement, qu'il pèche avec plus de passion.

(1) Le texte original porte : *Existens in nobis*, existant en nous. Cette expression est imitée du grec : Aristote appelle τὰ ἐν ἡμῖν les choses qui sont dans la main de notre conseil, dépendantes de notre volonté, soumises à notre libre arbitre, les choses que nous avons le pouvoir de faire ou de ne pas faire.

---

ut patet per Augustinum. Ergo passio diminuit peccatum.

(Conclusio. — Passiones antegressæ actum peccati, quò sunt vehementiores, eò magis peccatum diminuunt; e contrario subsequentes eò augent magis, quò sunt vehementiores.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis; passio autem est motus appetitûs sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter : antecedenter quidem, secundùm quòd passio appetitûs sensitivi trahit vel inclinat rationem vel voluntatem, ut supra dictum est (art. 1 et 2); consequenter autem, secundùm quòd motus superiorum virium si sint vehementes, redundant in inferiores : non enim potest voluntas intensè moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo. Si igitur accipiatur passio secundùm quòd præcedit actum peccati, sic necesse est quòd diminuat peccatum. Actus enim in tantum est peccatum, in quantum est voluntariùs et in nobis existens; esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem : unde quandò ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulso passionis, magis est voluntarium et in nobis existens; et secundùm hoc passio diminuit peccatum, in quantum diminuit *voluntarium*. Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potiùs est signum magnitudinis ejus, in quantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quòd quantò aliquis majori libidine vel concupiscentiâ peccat, tantò magis peccat.

Je réponds aux arguments : « La passion cause le péché dans le rapprochement vers les biens périssables, du côté de la conversion; mais la gravité du péché se trouve dans l'éloignement de Dieu, du côté de l'aversion. L'aversion résulte, il est vrai, de la conversion par accident, c'est-à-dire en dehors de la volonté de l'homme prévaricateur; mais l'augmentation des causes qui agissent par accident n'augmente pas l'effet; si vous voulez accroître le résultat, vous devez accroître les causes qui agissent par elles-mêmes.

2° Quand la passion suit le jugement de la raison, elle augmente le mérite; mais quand elle le précède (faisant agir l'homme par passion plus que par jugement de la raison), elle diminue la bonté de l'acte.

3° Quand la volonté subit l'influence des passions coupables, elle se porte au mal avec plus de force, il est vrai; mais son mouvement ne lui appartient pas d'une manière aussi étroite que si la raison seule la poussoit au péché.

ARTICLE VII.

La passion excuse-t-elle entièrement du péché?

Il paroît que la passion excuse entièrement du péché. 1° Tout ce qui cause l'involontaire, excuse entièrement du péché. Or la concupiscence de la chair, qui est une passion, détruit le volontaire; car saint Paul dit, *Gal.*, V, 17 : « La chair convoite contre l'esprit..., de sorte que vous ne faites point tout ce que vous voulez. » Donc la passion excuse entièrement du péché.

2° La passion cause l'ignorance particulière, comme nous l'avons vu dans un article précédent. Or l'ignorance particulière excuse entièrement du péché, nous l'avons prouvé aussi. Donc la passion excuse entièrement du péché.

Ad primum ergo dicendum, quòd passio est causa peccati ex parte conversionis; gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis : quæ quidem ex conversione sequitur per accidens, id est, præter intentionem peccantis; causæ autem per accidens augmentatæ non augmentant effectus, sed solùm causæ per se.

Ad secundum dicendum, quòd bona passio consequens judicium rationis augmentat meritum. Si autem præcedat (ut scilicet homo magis ex passione quàm ex judicio rationis moveatur ad bene agendum), talis passio diminuit bonitatem et laudem actûs.

Ad tertium dicendum, quòd etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

ARTICULUS VII.

Utrùm passio totaliter excuset à peccato.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd passio totaliter excuset à peccato. Quicquid enim causat *involuntarium*, excusat totaliter à peccato. Sed *concupiscentia carnis* quæ est quædam passio, causat *involuntarium*, secundùm illud *Galat.*, V : « Caro concupiscit adversùs spiritum, ut non quæcumque vultis, illa faciatis. » Ergo passio totaliter excusat à peccato.

2. Præterea, passio causat ignorantiam quamdam in particulari, ut dictum est (art. 2). Sed ignorantia particularis totaliter excusat à peccato, sicut suprà habitum est (qu. 76, art. 3). Ergo passio totaliter excusat à peccato.

(1) De his etiam infrà, art. 8, ad 3; et qu. 3, de malo, art. 10, in corp.

3° Les infirmités de l'ame sont plus graves que celles du corps. Or les infirmités du corps excusent totalement du péché, comme on le voit dans le frénétique. Combien donc plus la passion, qui est une infirmité de l'ame, ne doit-elle pas disculper de toute responsabilité morale?

Mais saint Paul écrit ces deux mots, *Rom.*, VII, 5 : « Les passions des péchés, » c'est-à-dire les passions qui produisent les péchés. Or les passions ne produiroient pas le péché, si elles en excusoient entièrement. Donc les passions n'excusent pas entièrement du péché.

(Conclusion. — Les passions qui détruisent entièrement la raison et qui n'ont pas été volontaires dans le principe, excusent entièrement du péché; les passions qui ne suspendent pas totalement l'usage de la raison ou qui ont été volontaires dans le principe, n'excusent pas totalement du péché.)

L'acte mauvais de son genre peut être excusé totalement du péché dans un cas, mais dans un seul, quand il est rendu totalement involontaire. Lors donc que la passion rend complètement involontaire l'acte qui la suit, elle excuse entièrement du péché; sinon, non. Quand donc la passion rend-elle l'acte involontaire? Pour décider cette question, il faut considérer ceci. Les choses sont volontaires de deux manières : en elles-mêmes, quand la volonté se porte sur elles ; dans leur cause, quand la volonté se porte sur cette cause et non sur l'effet, comme dans celui qui s'enivre volontairement, car on lui impute comme volontaire le mal qu'il fait par suite de l'ivresse. De plus les choses sont volontaires directement ou indirectement : directement, quand on veut les faire; indirectement, quand on peut les empêcher et qu'on ne les empêche pas. Sur cela, nous établissons les cas suivants. Quelquefois la passion est si violente qu'elle détruit entièrement l'usage de la raison, comme lorsque l'amour ou la colère produit l'aliénation mentale. Alors, si la passion a

---

3. **Præterea**, infirmitas animæ gravior est quàm infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat à peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multò magis passio, quæ est infirmitas animæ.

Sed contra est, quòd Apostolus *Rom.*, VII. vocat « passiones peccatorum, » non nisi quia peccata causant. » Quod non esset, si à peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter à peccato excusant.

(Conclusio. — Passiones quæ usum rationis prorsus tollunt, ab omni culpa excusant nisi fortassis passiones istæ fuerint voluntariæ; quo casu et peccata sequentia homini imputantur.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm hoc solùm actus aliquis qui de genere suo est malus totaliter à peccato excusatur, quòd totaliter involuntarius redditur. Unde si sit talis passio quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter à peccato excusat, alioqui non totaliter. Circa quod duo consideranda videntur. Primò quidem, quòd aliquid potest esse voluntarium vel secundùm se, sicut quando voluntas directè in ipsum fertur, vel secundùm suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum, ut patet in eo qui voluntariè inebriatur, ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundò considerandum est quòd aliquid dicitur voluntarium directè vel indirectè : directè quidem id in quod voluntas fertur; indirectè autem illud quod voluntas potuit prohibere sed non prohibet. Secundùm hoc igitur distinguendum est : quia passio quandoque quidem est tanta quòd totaliter aufert usum rationis; sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt. Et tunc si

été volontaire dans le principe, l'acte est imputé à péché, parce qu'il est volontaire dans sa cause, comme nous le disions tout à l'heure de l'ivresse; quand la cause n'a pas été volontaire, mais naturelle (comme lorsque la mélancolie produit une passion qui fait perdre l'esprit), l'acte est rendu totalement involontaire, et par suite excusé totalement de péché. D'autres fois la passion ne va pas jusqu'à suspendre entièrement l'usage de la raison : alors la raison peut chasser la passion en se tournant à d'autres pensées, ou l'empêcher de sortir son effet en lui refusant les moyens de l'accomplir, car les membres ne peuvent s'appliquer à l'œuvre, comme nous l'avons dit, sans le consentement de la volonté; dans ce cas, la passion n'excuse pas entièrement du péché.

Je réponds aux arguments : 1° La parole de saint Paul : « Vous ne faites point tout ce que vous voulez, » ne doit pas s'entendre des choses que nous faisons par les actes extérieurs, mais des mouvements intérieurs de la concupiscence ; car l'homme voudroit ne jamais convoiter le mal, comme le même Apôtre l'indique, *Rom.*, VII, 15 : « Le mal que je hais, je le fais. » La parole objectée peut aussi se rapporter à la volonté qui précède la passion; car l'incontinent agit souvent, par concupiscence, contrairement à ses résolutions (1).

2° L'ignorance particulière qui excuse entièrement du péché, c'est l'ignorance du fait, des circonstances que l'on ne peut connoître par les moyens ordinaires de la prudence. Mais la passion produit l'ignorance particulière du droit, en empêchant la raison d'appliquer la science générale à tel ou tel acte; et puisque cette passion pourroit être repoussée, comme nous l'avons vu dans le corps de l'article, elle n'excuse pas entièrement du péché.

(1) Sous l'influence de la passion, nous faisons souvent ce que nous voulions omettre, et souvent nous omettons ce que nous voulions faire : « Nous ne faisons donc pas tout ce que nous voulons. » — « Video meliora proboque, deteriora sequor, » dit Ovide.

---

talis passio à principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est; si verò causa non fuerit voluntaria sed naturalis (putà cùm aliquis ex ægritudine vel aliqua hujusmodi causa incidit in talem passionem quæ totaliter aufert usum rationis), actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter à peccato excusatur. Quandoque verò passio non est tanta quòd totaliter intercipiat usum rationis : et tunc ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum, quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut suprà dictum est (qu. 15, art. 4, et qu. 17, art 9); unde talis passio non totaliter excusat à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quòd dicitur : « Ut non quæcumque vultis, illa faciatis, » non est referendum ad ea quæ fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motum; vellet enim homo nunquam concupiscere malum, sicut etiam exponitur id quod dicitur, *Rom.*, VII : « Quod odi malum, illud facio. » Vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem, ut patet in inconvenientibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad secundum dicendum, quòd ignorantia particularis quæ totaliter excusat, est ignorantia circumstantiæ, quam quidem quis scire non potest debitâ diligentiâ adhibitâ. Sed passio causat ignorantiam juris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiæ ad particularem actum; quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est.

3° L'infirmité du corps ne dépend pas de la volonté; mais si elle étoit volontaire, nous devrions en dire ce que nous avons dit de l'ivresse, qui forme une sorte d'infirmité corporelle (1).

ARTICLE VIII.

Le péché causé par la passion peut-il être mortel?

Il paroît que le péché causé par la passion ne peut être mortel. 1° Le péché véniel se distingue contrairement du péché mortel. Or, d'une part, le péché d'infirmité est véniel, puisqu'il porte en soi une cause de pardon; d'une autre part, le péché qui vient de la passion forme un péché d'infirmité. Donc le péché causé par la passion ne peut être mortel.

2° « La cause l'emporte sur l'effet, » en mal comme en bien. Or la passion ne peut être un péché mortel; car cette sorte de péché ne se trouve pas dans l'appétit sensitif, comme nous l'avons vu précédemment. Donc le péché qui est produit par la passion ne peut être mortel.

3° Ainsi que nous l'avons dit plus haut, la passion éloigne de la raison; puis la raison se tourne vers Dieu ou s'en détourne. Or le péché mortel consiste dans l'aversion qui sépare de Dieu. Donc le péché qui vient de la passion ne peut être mortel.

Mais saint Paul dit, *Rom.*, VII, 5 : « Les passions des péchés... opèrent dans nos membres, afin qu'ils portent des fruits pour la mort (2). Or le

(1) Quand l'infirmité corporelle est involontaire, comme dans le fiévreux, elle excuse totalement du péché ; mais quand elle est volontaire dans sa cause , comme lorsqu'on s'est enivré librement, elle ne détruit pas toute responsabilité devant Dieu.

(2) « Quand nous étions dans la chair, les passions des péchés, qui existoient par la loi, opéroient dans nos membres , leur faisant porter des fruits pour la mort. » — « Quand nous étions dans la chair, » lorsque nous marchions selon le vieil homme privé de la justice et de la grace, les passions qui causent les péchés et dont la loi nous rendoit les désordres imputables, parce qu'elle nous en donnoit la connoissance; la cupidité , la luxure , l'orgueil « opéroient

---

Ad tertium dicendum, quòd infirmitas corporis est involuntaria; esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est, quæ est quædam corporalis infirmitas.

ARTICULUS VIII.

Utrùm peccatum quod est ex passione, possit esse mortale.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate est veniale, cùm habent in se causam veniæ. Cùm igitur peccatum quod est ex passione sit ex infirmitate, videtur quòd non possit esse mortale.

2. Præterea, « causa est potior effectu. » Sed passio non potest esse peccatum mortale; non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut suprà habitum est (qu. 74, art. 4). Ergo peccatum quod est ex passione, non potest esse mortale.

3. Præterea, passio abducit à ratione, ut ex dictis patet (art. 1 et 2). Sed rationis est converti ad Deum vel averti à Deo, in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione, non potest esse mortale.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom.*, VII, quòd « passiones peccatorum operantur in membris nostris, ad fructificandum morti. » Hoc autem est proprium mortalis peccati, quod

(1) De his etiam qu. 3, de malo, art. 10; et in III. *Ethic.*, lect. 17.

propre du péché mortel est de porter des fruits pour la mort. Donc le péché de passion peut être mortel.

(CONCLUSION. — Lorsque l'homme passe de la passion à l'acte extérieur ou bien au consentement délibéré, le péché causé par la passion peut être mortel.)

Nous l'avons dit souvent : le péché mortel consiste dans l'aversion qui détourne de la fin dernière, c'est-à-dire de Dieu. La raison délibérante peut seule produire cette déviation, parce qu'il appartient à elle seule d'ordonner les choses à leur fin. Quand donc l'inclination de l'ame vers un objet contraire à la fin dernière n'est-elle pas péché mortel ? Dans un seul cas, lorsque la raison ne peut intervenir pour arrêter le désordre; ce qui a lieu dans les mouvements soudains, instantanés. Mais quand l'homme passe de la passion à l'acte extérieur ou bien au consentement délibéré, tout cela ne s'opère pas subitement; la raison peut donc intervenir dans cette occurrence, car il lui est possible, comme nous l'avons vu, de chasser la passion ou du moins d'en arrêter le cours : quand elle n'intervient pas, il y a péché mortel. Aussi voyons-nous que l'homicide et l'adultère se commettent souvent par passion.

Je réponds aux arguments : 1° Le péché peut être véniel de trois manières. D'abord par sa cause, lorsqu'il renferme un motif de pardon, quelque chose qui en diminue la gravité : c'est ainsi que le péché d'ignorance et celui d'infirmité sont véniels. Ensuite par ce qui le suit, lorsque la pénitence le rend véniel, c'est-à-dire en mérite le pardon. Enfin par son genre, comme les paroles inutiles. Or le péché véniel de cette dernière sorte est seul distingué contrairement du péché mortel ; mais

dans nos membres » et nous faisoient commettre le crime par la vue, par le toucher, par tous les sens ; ainsi la concupiscence « portoit en nous des fruits pour la mort, » en nous méritant la damnation éternelle. Ces quelques mots résument fidèlement, nous le croyons, les commentaires de Haymon, de Théodoret et de saint Jean Chrysostôme. Qu'on lise les traductions françaises à la lumière de cette explication, on verra qu'aucune ne rend exactement le sens de saint Paul.

---

fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione, potest esse mortale.

(CONCLUSIO. — Peccatum ex passione procedens potest nonnumquam mortale esse, cùm quis ex passione ad actum exteriorem peccati procedit.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum mortale, ut suprà dictum est, consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus. Quæ quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solùm modo potest contingere quòd inclinatione animæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere; quod contingit in subitis motibus. Cùm autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subitò; unde ratio deliberans potest hic occurrere, potest enim excludere vel saltem impedire passionem, ut dictum est : unde si non occurrat, est peccatum mortale, sicut videmus quòd multa homicidia et multa adulteria per passionem committuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd *veniale* dicitur tripliciter. Uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ diminuit peccatum : et sic peccatum ex infirmitate vel ignorantia dicitur *veniale.* Alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per pœnitentiam fit *veniale,* id est, veniam consequitur. Tertio modo dicitur *veniale* ex genere, sicut verbum otiosum. Et hoc solum *veniale* opponi-

Il s'agit, dans l'objection, du péché véniel de la première espèce (1).

2° La passion cause le péché dans le rapprochement vers les biens périssables, du côté de la conversion; mais ce qui le rend mortel, c'est l'éloignement de Dieu, c'est l'aversion, qui résulte de la conversion par accident. L'objection conclut donc à faux.

3° Souvent la raison n'est pas entièrement privée de son acte par la passion : alors elle conserve le libre arbitre, qui lui permet de se tourner vers Dieu ou de s'en détourner. Mais quand la passion détruit entièrement l'usage de la raison, il n'y a plus de péché, ni mortel ni véniel.

QUESTION LXXVIII.

De la malice considérée comme cause du péché dans la volonté.

Nous devons parler maintenant de la troisième cause intérieure du péché, de la malice qui le produit dans la volonté.

On demande quatre choses ici : 1° L'homme pèche-t-il par malice, de propos délibéré? 2° Tous ceux qui pèchent par habitude pèchent-ils par malice? 3° Tous ceux qui pèchent par malice pèchent-ils par habitude? 4° Ceux qui pèchent par malice pèchent-ils plus grièvement que ceux qui pèchent par passion?

(1) *Véniel* vient de *venia*. Ce dernier mot, fait de *venire* venir, désigne proprement la permission que le supérieur donne au coupable de s'approcher pour recevoir sa grace, son pardon. *Véniel* signifie donc pardonnable. Nous ne redirons pas après notre saint auteur que le péché est pardonnable par sa cause, quand il naît de l'ignorance ou de la passion; par son expiation, quand les larmes du repentir l'ont effacé; puis par son genre. L'ange de l'Ecole étudiera plus tard le péché véniel sous ce dernier point de vue.

---

tur mortali; objectio autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum, quòd passio est causa peccati ex parte conversionis; quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quæ per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd ratio non semper in suo actu totaliter à passione impeditur : unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti, vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale nec veniale.

QUÆSTIO LXXVIII.

De causa peccati, quæ est malitia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati, quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia.

Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Utrùm aliquis possit ex certa malitia seu industria peccare. 2° Utrùm quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. 3° Utrùm quicumque peccat ex certa malitia, peccet et habitu. 4° Utrùm ille qui peccat ex certa malitia, graviùs peccet quàm ille qui peccat ex passione.

ARTICLE I.

L'homme pèche-t-il par malice, de propos délibéré?

Il paroît que l'homme ne pèche jamais par malice, de propos délibéré. 1° L'ignorance exclut le propos délibéré, la malice réfléchie, volontaire. Or « tout homme mauvais est ignorant, » selon le Philosophe; et l'Ecriture sainte dit, *Prov.*, XIV, 22 : « Ceux qui font le mal se trompent. » Donc l'homme ne pèche point par malice, de propos délibéré.

2° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Nul n'agit dans l'intention du mal. » Or pécher par malice, c'est pécher dans l'intention du mal; car ce qui est hors de l'intention arrive par accident et ne peut dès-lors qualifier l'acte (1). Donc nul ne pèche par pure malice, de dessein formé.

3° La malice est elle-même un péché. Si donc la malice étoit la cause du péché, le premier péché produiroit le deuxième, le deuxième le troisième, ainsi de suite toujours, sans cesse, à l'infini : ce qu'on ne peut admettre. Donc nul ne pèche par malice, uniquement pour pécher.

Mais nous lisons, *Job*, XXXIV, 27 : « Ils se sont éloignés de lui (de Dieu) de propos délibéré, et n'ont pas voulu connoître toutes ses voies (2). » Or s'éloigner de Dieu, c'est pécher. Donc l'homme pèche quelquefois de propos délibéré ou par malice réfléchie, volontaire.

(1) Le chasseur, croyant tuer une bête fauve, tue un homme dans le taillis obscur : cet accident fortuit, qui arrive en dehors de l'intention, ne peut faire qualifier l'acte d'homicide.

(2) Saint Grégoire dit sur ce passage, *Moral.*, XXV, 16 : « L'homme commet le péché de trois manières : par ignorance, par foiblesse et par malice délibérée. » Saint Paul péchoit par ignorance avant sa conversion; car il dit de lui-même, I *Timoth.*, I, 12 et 14 : « Je rends graces à Notre-Seigneur Jésus-Christ qui m'a fortifié, de ce qu'il m'a jugé fidèle, m'établissant dans son ministère, moi qui étois auparavant blasphémateur, persécuteur et proférant l'outrage; mais j'ai obtenu miséricorde de Dieu, parce que j'ai agi dans l'ignorance, n'ayant pas la foi. » Saint Pierre pécha par foiblesse, quand toute la force de la foi qu'il avoit hautement professée vint expirer devant la voix d'une servante, et qu'il renia de bouche Celui qu'il adoroit dans son cœur. Enfin les Juifs rebelles péchèrent par malice : « Si

---

ARTICULUS I.

Utrùm aliquis peccet ex certa malitia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nullus peccet ex industria sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriæ seu certæ malitiæ. Sed « omnis malus est ignorans, » secundùm Philosophum (III. *Ethic.*, ut suprà); et *Proverb.*, XIV, dicitur : « Errant qui operantur malum. » Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Præterea, Dionysius dicit IV. *De div. Nom.*, « quòd nullus intendens ad malum operatur. » Sed hoc videtur esse *peccare ex malitia*, quòd intendere malum in peccando; quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Præterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quòd peccatum sit causa peccati in infinitum; quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XXXIV : « Quasi de industria recesserunt à Deo, et vias ejus intelligere noluerunt. » Sed recedere à Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria seu ex certa malitia.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 161, art. 2; ut et III. part., qu. 88, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 2; et qu. 2, de malo, art. 8, ad 4; et qu. 3, art. 12, per totum; et art. 14, tum in corp., tum ad 7; et *ad Rom.*, II, lect. 1, col. 3.

(Conclusion. — Puisque l'homme préfère quelquefois la perte des biens spirituels à la possession des biens temporels, et que par là même il veut sciemment le mal, il pèche par malice, de propos délibéré.)

L'homme incline naturellement, comme tous les êtres, vers le bien; lors donc qu'il se tourne du côté du mal, cette perversion prend sa source dans le déréglement ou dans la corruption d'un de ses principes constitutifs, car c'est par une cause pareille que l'anomalie, le désordre, le péché se trouve dans les opérations des choses naturelles. Les principes des actes humains sont l'intellect, l'appétit rationnel appelé *volonté*, puis l'appétit sensitif. Comme donc le péché se produit dans les actes humains par le défaut de l'intellect et par celui de l'appétit sensitif, c'est-à-dire par l'ignorance et par la passion : de même il naît par le défaut de la volonté, c'est-à-dire par le déréglement de cette puissance. Or la volonté est déréglée, désordonnée, quand elle aime plus un moindre bien qu'un bien plus grand. Et comme l'homme choisit de perdre un bien moins aimé pour conserver un bien plus aimé; comme il préfère, par exemple, la conservation de la vie qu'il aime davantage à la conservation du membre qu'il fait amputer : quand la volonté désordonnée aime un bien temporel, comme les richesses ou les plaisirs, plus qu'un bien spirituel, tel que l'ordre de la raison humaine ou de la loi éternelle, tel que l'amitié céleste, la grace divine, elle se détermine à perdre les biens spirituels pour jouir des biens temporels. Or le mal n'est autre chose que la privation du bien : donc l'homme veut quelquefois sciemment, pour jouir du

je n'étois pas venu, dit le divin Maître, *Jean*, XXV, 22, 24 et 25, si je ne leur eusse point parlé, ils n'auroient point de péché; mais maintenant ils n'ont plus d'excuse de leur péché... Ils ont vu et ils ont haï et moi et mon Père... Ils m'ont haï gratuitement. » Crime commis par méchanceté; car autre chose est de faillir par foiblesse et de ne pas faire le bien, autre chose de vouloir le mal et de haïr celui qui enseigne le bien. Dans l'Eglise aussi des hommes se rencontrent, qui non-seulement ne font pas le bien, mais qui le détestent et le persécutent dans les autres. Ces malheureux ne pèchent point par ignorance ou par passion, mais par malice. « Ils s'éloignent de lui (de Dieu) de propos délibéré, dit le saint Livre; ils ne veulent pas connoître toutes ses voies. »

(Conclusio. — Dicuntur nonnumquam homines ex certa malitia peccare, quando ex certa scientia peccatum eligunt.)

Respondeo dicendum, quòd homo sicut et quælibet alia res naturaliter habet appetitum boni; unde quòd ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis, sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus, tam rationalis, qui dicitur voluntas, quàm sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque sicut ex defectu intellectûs (putà cùm aliquis per ignorantiam peccat) et ex defectu appetitus sensitivi (sicut cùm aliquis ex passione peccat); ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minùs amato ad hoc quòd potiatur bono magis amato; sicut cùm homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam quàm magis amat. Ita per hunc modum quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat (putà divitias vel voluptatem) quàm ordinem rationis, vel legis divinæ, vel charitatem Dei, vel aliquid hujusmodi, sequitur quòd velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quàm privatio alicujus boni : et se-

bien temporel, le mal spirituel, qui lui enlève les biens de même nature. Or quand l'homme tombe dans ce désordre, on dit qu'il pèche par malice, de propos délibéré, parce qu'il choisit le mal sciemment.

Je réponds aux arguments : 1° Quelquefois l'ignorance empêche l'homme de connoître que la chose qu'il fait est mauvaise de sa nature, absolument : alors il pèche par ignorance. D'autres fois elle l'empêche de voir que la même chose est mauvaise relativement, dans la circonstance où il la fait : alors il pèche par passion. D'autres fois encore elle ne lui cache pas la malice de l'acte, mais elle l'empêche de comprendre qu'il ne doit point faire tel ou tel mal pour obtenir tel ou tel bien : alors il pèche par malice (1).

2° L'homme ne sauroit vouloir le mal pour lui-même, mais il peut le vouloir pour éviter un autre mal ou pour obtenir un bien. Sans doute il préféreroit obtenir le bien qu'il désire sans perdre un autre bien ; le débauché voudroit, s'il lui étoit possible, jouir du plaisir sans offenser Dieu; mais comme il est dans la nécessité de choisir, il aime mieux offenser Dieu que de se priver du plaisir (2).

3° Quand on dit : « Pécher par malice, » le dernier mot peut se prendre pour malice habituelle, dans le même sens que le Philosophe appelle la mauvaise et la bonne habitude *malice* et *vertu* : alors pécher par malice, c'est pécher par l'inclination de l'habitude. Le même mot, dans la même expression, peut s'entendre aussi dans le sens de malice actuelle ; alors il désigne deux choses : ou l'élection mauvaise, et dans ce

(1) L'ignorance empêche l'auteur plagiaire de connoître que le vol littéraire est une injustice. La passion l'empêche de voir que tel emprunt fait à tel ouvrage de propriété privée constitue un vol littéraire. Enfin la malice l'empêche de comprendre qu'il ne doit point perdre la grace de Dieu pour usurper la réputation d'homme savant.

(2) Alors il pèche par malice ; car il suffit, pour pécher ainsi, de choisir le mal sciemment : saint Thomas va le redire dans la réponse suivante.

---

cundùm hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia vel industria peccare quasi scienter malum eligens.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur : et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum : sicut cùm ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum : et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum, quòd malum non potest esse secundùm se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est. Et in tali causa aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quòd pateretur detrimentum alterius boni : sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis magis vult peccando incurrere offensam Dei quàm delectatione privari.

Ad tertium dicendum, quòd malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis secundùm quòd habitus malus à Philosopho (lib. III. *Ethic.* cap. 1), nominatur *malitia*, sicut habitus bonus nominatur *virtus* : et secundùm hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitûs. Potest etiam intelligi malitia actualis; sive ipsa mali electio *malitia* nominetur (et sic dicitur aliquis ex malitia peccare in quantum ex mali electione peccat), sive etiam *malitia*

cas pécher par malice c'est pécher en choisissant le mal; ou la faute précédente qui produit une nouvelle faute, comme lorsqu'on offense la charité fraternelle par envie, et dans cette hypothèse la même chose ne se produit pas elle-même, mais l'acte intérieur est cause de l'acte extérieur, un péché est cause d'un autre péché. Néanmoins rien ne nous oblige de parcourir une série de fautes sans fin; car on arrive toujours, comme nous l'avons dit ailleurs, à un péché qui n'est pas causé par un autre péché.

ARTICLE II.

Tous ceux qui pèchent par habitude pèchent-ils par malice?

Il paroît que tous ceux qui pèchent par habitude ne pèchent pas par malice. 1° Les péchés de malice sont très-graves. Or l'homme commet quelquefois des fautes légères par habitude, comme lorsqu'il prononce une parole inutile. Donc tous les péchés commis par habitude ne sont pas des péchés de malice.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 1 et 2 : « Les actes que produit l'habitude ressemblent à ceux qui l'ont produite elle-même. » Or les actes qui produisent l'habitude vicieuse ne sont pas des actes de malice. Donc les actes que l'habitude produit n'en sont pas non plus.

3° L'homme qui pèche par malice se réjouit de son péché, conformément à cette parole, *Prov.*, II, 14 : « Ils tressaillent quand ils ont fait le mal, et triomphent dans les choses les plus criminelles; » et pourquoi cela? parce que c'est une joie pour l'homme d'atteindre son but et de faire les choses que l'habitude lui a rendues comme naturelles. Or ceux qui pèchent par malice ne se réjouissent pas de leur péché; car « l'homme dépravé, » c'est-à-dire celui qui a des habitudes corrompues, « est en

---

dicatur aliqua præcedens culpa ex qua oritur subsequens culpa, sicut cùm aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia, et tunc idem non est causa sui ipsius, sed actus interior est causa actûs exterioris, et unum peccatum est causa alterius. Non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet (qu. 75, art. 4).

ARTICULUS II.

Utrùm quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cùm dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Præterea, « actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur; » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 1 et 2). Sed actus præcedentes habitum vitiosum, non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

3. Præterea, in his quæ aliquis ex certa malitia committit, gaudet post quam commisit, secundùm illud *Prov.*, II : « Qui lætantur cùm mali fecerint, et exultant in rebus pessimis; » et hoc ideo, quia unicuique est delectabile cùm consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundùm habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent; « pœnitudine enim replentur pravi, » id est habentes habitum vitiosum,

proie au repentir, » dit le Philosophe, *Ethic.*, IX, 4. Donc les péchés produits par l'habitude ne sont pas des péchés de malice.

Mais le péché commis par l'élection du mal est appelé péché de malice. Or tout homme choisit les choses vers lesquelles l'inclinent ses habitudes, comme le dit le Philosophe en parlant de l'homme vertueux. Donc le péché commis par habitude est un péché de malice.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, l'homme pèche par malice quand il choisit le bien spirituel; puisque, d'une autre part, l'habitude vicieuse lui fait choisir le mal spirituel en lui faisant aimer les choses qu'elle lui rend convenables, tous ceux qui pèchent par habitude pèchent par malice.)

Pécher avec habitude ou pécher par habitude, ce n'est pas la même chose : car l'habitude n'impose pas ses actes nécessairement; mais elle laisse à la volonté le pouvoir de les accomplir ou de les omettre, et c'est là ce qui la fait définir une disposition dont l'homme use quand il veut. Comme donc l'habitude vicieuse n'exclut point les actes de vertu, parce qu'elle ne fausse pas entièrement la raison, mais qu'elle lui laisse la rectitude dans certaines choses (d'où vient que le pécheur fait souvent le bien): pareillement l'habitude vicieuse ne produit pas toujours les actions mauvaises, elle laisse quelquefois à la passion, même à l'ignorance le triste privilége de les produire. Mais toutes les fois que l'habitude vicieuse est le principe de l'acte, on pèche nécessairement par malice délibérée. En effet l'habitude nous fait aimer et choisir ce qu'elle nous rend convenable; car elle nous attache aux choses par les liens les plus intimes, et devient elle-même une seconde nature. Or ce que l'habitude vicieuse rend convenable à l'homme exclut le bien spirituel : donc l'homme choisit le mal spirituel pour acquérir le bien qui lui convient en vertu

---

ut dicitur in IX. *Ethic.* (cap. 4). Ergo peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed contra, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quòd inclinatur per proprium habitum, ut dicitur in VI. *Ethic.* (cap. 2), de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

(Conclusio. — Cùm habitus sit confirmata et quasi naturalis ipsius voluntatis ad malum conversio, secundùm quam voluntati conforme est malum eligere, peccantes ex habitu peccare ex certa malitia est manifestum.)

Respondeo dicendum, quòd non est idem peccare habentem habitum et peccare ex habitu : uti enim habitu non est necessarium, sed subjacet voluntati habentis; unde et habitus diffinitur esse, « quo quis utitur cùm voluerit » (ut suprà qu. 50, art. 1). Et ideo sicut potest contingere quòd aliquis habens habitum vitiosum prorumpat in actum virtutis, eo quòd ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid ejus integrum manet (ex quo provenit quòd peccator aliqua operatur de genere bonorum), ita etiam potest contingere quòd aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia. Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est quòd ex certa malitia peccet. Quia unicuique habenti habitum est per se diligibile id quod est ei conveniens secundùm proprium habitum, quia sic fit ei quodammodo connaturale secundùm quòd consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundùm habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale; ex quo sequitur quòd homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundùm habitum conve-

de l'habitude (1), et dès-lors il pèche par malice. Il est donc manifeste que tous ceux qui pèchent par habitude pèchent, comme nous venons de le dire, avec la connoissance et la volonté du mal, par malice délibérée.

Je réponds aux arguments : 1° Les péchés véniels ne détruisent pas le bien spirituel qui consiste dans la grace de Dieu ou la charité; aussi ne les dit-on pas un mal absolu, mais un mal relatif. On doit donc qualifier de même les habitudes qui les produisent; on ne doit pas les dire mauvaises absolument, mais relativement.

2° Les actes qui sont produits par l'habitude ressemblent spécifiquement aux actes qui ont produit l'habitude, mais ils s'en distinguent comme le parfait se distingue de l'imparfait. Or telle est la différence qui existe entre les péchés commis par malice et les péchés commis par passion.

3° Celui qui pèche par habitude se réjouit de ce qu'il fait par habitude, aussi longtemps qu'il suit l'habitude; mais comme il a le pouvoir de s'en écarter pour rentrer dans la voie droite, parce que sa raison n'est pas entièrement corrompue, il peut, brisant pour un temps avec l'habitude, s'affliger du mal qu'elle lui a fait commettre. Toutefois, dans ces sortes de cas, l'homme se repent le plus souvent, non parce que le péché lui déplaît, mais parce qu'il lui fait éprouver quelque dommage.

ARTICLE III.

Tous ceux qui pèchent par malice pèchent-ils par habitude?

Il paroît que tous ceux qui pèchent par malice pèchent par habitude.

1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, V : « Tous ne peuvent commettre l'injustice

(1) Comme nous l'a dit notre saint auteur, le mal spirituel n'est autre chose que la privation du bien spirituel. Or l'homme choisit, par habitude vicieuse, une chose qui exclut le bien spirituel. Donc il choisit le mal spirituel.

---

niens, et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quòd quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel charitas : unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundùm quid. Et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed secundùm quid.

Ad secundum dicendum, quòd actus qui procedunt ex habitibus sunt similes secundùm speciem actibus ex quibus habitus generantur; differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto. Et talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quamdiu habitu utitur; sed quia potest habitu non uti sed per rationem quæ non est totaliter corrupta aliquid aliud meditari, potest contingere quòd non utens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit. Et sic plerumque tales pœnitent de peccato, non quia eis peccatum secundùm se displiceat, sed propter aliquod incommodum, quod ex peccato incurrunt.

ARTICULUS III.

Utrùm ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus in V. *Ethic.*,

comme l'injuste (c'est-à-dire par élection du mal), mais seulement celui qui en a l'habitude. » Or pécher par malice, c'est pécher par élection du mal, comme nous l'avons dit. Donc celui-là seul peut pécher par malice, qui a l'habitude du péché.

2° Origène dit, *Periarch.*, I, 3 : « L'homme ne défaille et ne tombe pas tout d'un coup, mais peu à peu, graduellement. » Or la plus grande défaillance, la chute la plus profonde de l'homme, c'est le péché de malice. Donc l'homme ne tombe pas dans le péché de malice tout d'un coup, mais peu à peu, graduellement, par une longue coutume qui dégénère en habitude.

3° Pour que l'homme pèche par malice, il faut que sa volonté incline d'elle-même au mal qu'elle choisit. Or l'homme n'incline pas de lui-même, en vertu de sa nature, au mal, mais au bien. Donc il faut, pour qu'il choisisse le mal, qu'il subisse l'action d'une influence étrangère, soit de la passion, soit de l'habitude. Mais quand il pèche sous l'influence de la passion, il pèche par foiblesse et non par malice. Donc il faut que l'homme, pour pécher par malice, pèche par habitude.

Mais ce que la bonne habitude est à l'élection du bien, l'habitude mauvaise l'est à l'élection du mal. Or l'homme qui n'a pas la bonne habitude choisit quelquefois le bien. Donc celui qui n'a pas l'habitude mauvaise peut choisir le mal, c'est-à-dire pécher par malice.

(Conclusion. — Puisque l'homme peut pécher par malice quand il a franchi les obstables qui l'écartoient du mal, l'habitude n'est pas nécessaire pour pécher par malice (1).)

La volonté ne se porte pas au mal de la même manière qu'elle se porte

(1) Nous croyons que rien ne nous oblige de traduire littéralement ces *conclusions*, quand elles sont inexactes.

---

quòd « non est cujuslibet injusta facere qualiter injustus facit, » scilicet ex electione, « sed solùm habentis habitum. » Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali; ut dictum est. Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Præterea, Origenes dicit I. *Periarchon* (sive *De principiis*, cap. 3), quòd « non ad subitum quis evacuatura ut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est. » Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim à principio sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. Præterea, quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quòd ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiæ non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum : ergo oportet si eligit malum, quòd hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est (qu. 77, art. 3). Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quòd peccet ex habitu.

Sed contra sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis, eligit id quod est bonum secundùm virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum, potest eligere malum, quod est ex certa malitia peccare.

(Conclusio. — Tum ipsorum angelorum, tum primus primi hominis lapsus, palàm demonstrant, non semper eos qui ex certa malitia peccant, etiam ex habitu peccare.)

Respondeo dicendum, quòd voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex na-

au bien. Par sa nature, l'homme incline au bien de la raison comme à son objet propre, et voilà pourquoi l'on dit que le péché est contraire à la nature de l'homme (1). Quand donc la volonté va du côté du mal dans l'élection, c'est qu'elle est détournée de sa voie par une chose étrangère. Cette chose est, ou le défaut de la raison, comme lorsqu'on fait le mal par ignorance; ou l'impulsion de l'appétit sensitif, comme lorsqu'on prévarique par passion; mais on ne pèche de malice délibérée ni dans le premier ni dans le second cas; car il faut, pour pécher de malice délibérée, que la volonté se porte d'elle-même au péché. Deux causes peuvent faire naître ce mouvement spontané vers le mal. D'abord une disposition viciée qui penche vers le mal en le rendant convenable, en l'assimilant pour ainsi dire à l'homme, de telle sorte que la volonté s'y porte comme au bien; car « tout être tend naturellement à ce qui lui est convenable. » Cette disposition dépravée, c'est tantôt l'habitude acquise par la coutume qui se change en une seconde nature; tantôt l'affection morbide dans la partie corporelle, comme lorsque le vice et la corruption des humeurs enfantent des penchants naturels vers tels et tels péchés. Maintenant la seconde cause qui fait tendre la volonté spontanément vers le mal, c'est l'éloignement des obstacles qui l'en écartoient : ainsi quand une ame s'abstient du péché non parce qu'il lui déplaît en lui-même, mais parce qu'elle espère la vie éternelle ou qu'elle redoute les peines de l'enfer; aussitôt que le désespoir ou la présomption vient éteindre l'espérance ou la crainte dans son sein, elle pèche par malice volontaire et comme sans frein. On le voit donc : le péché de malice suppose toujours dans l'homme quelque disposition qui incline au mal la volonté, mais cette

(1) A sa nature spirituelle, comme on le sait.

---

tura enim suæ potentiæ inclinatur ab bonum rationis sicut ad proprium objectum; unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quòd ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quòd aliunde contingat. Et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cùm aliquis ex ignorantia peccat; quandoque autem ex ira pulsu appetitûs sensitivi, sicut cùm peccat ex passione; sed neutrum horum est ex certa malitia peccare, sed tunc solùm ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum. Quod potest contingere dupliciter. Uno quidem modo, per hoc quòd homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quòd secundùm illam dispositionem sit homini quasi conveniens et simile aliquod malum; et in hoc, ratione convenientiæ, tendit voluntas quasi in bonum, quia « unumquodque secundùm se tendit in id quod sibi est conveniens. » Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine quæ vertitur in naturam (1); vel est aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipsis. Alio modo contingit quòd voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicujus prohibentis; putà si aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum ei secundùm se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ; remota spe per desperationem vel timore per præsumptionem, sequitur quòd ex certa malitia quasi absque fræno peccet. Sic igitur patet quòd peccatum quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam

(1) Non satis verò feliciter vetus Interpres reddit quasi dicatur *immanere amicè*, vel *amicabiliter*, ac subinde sic S. Thomas commentatur, cùm tamen sit vocativus græcus, non adverbium.

disposition n'est pas toujours l'habitude. L'habitude n'est donc pas nécessaire pour pécher par malice délibérée (1).

Je réponds aux arguments : 1° Pour commettre l'injustice comme l'injuste, ce n'est point assez de la commettre par malice, mais il faut s'y livrer avec bonheur et sans résistance sérieuse de la raison. Or l'habitude peut seule conduire l'homme jusque-là.

2° L'homme ne tombe pas subitement dans une dépravation telle qu'il pèche par pure malice; mais cet état suppose des prédispositions qui peuvent être autres, toutefois, que l'habitude.

3° Ce qui porte la volonté au mal, ce n'est pas toujours l'habitude ou la passion, mais ce peut être autre chose.

4° On ne doit pas comparer l'élection du bien à l'élection du mal; car le mal n'est jamais sans le bien de la nature, mais le bien peut être sans le mal de la faute (2).

(1) Saint Augustin, *Confess.*, II, 4, 5 et 6, raconte qu'il vola des poires à l'âge de seize ans, puis il recherche quelle fut la cause de ce larcin. On peut être touché, dit-il, de la beauté de certains corps, comme de celle de l'or et de l'argent; on peut être captivé par les attraits de certaines choses, comme par ceux des honneurs et des plaisirs ; les hommes cherchent la grandeur et l'élévation dans l'orgueil, l'influence et la gloire dans l'ambition, la puissance et la domination dans la cruauté, l'opulence et les richesses dans l'avarice. « Mais qu'ai-je donc pu chercher en toi, ô mon larcin ; crime infâme, crime nocturne. Par quelle sorte de beauté pus-tu me charmer? Car étois-tu autre chose qu'un larcin? On ne peut pas même dire que tu fusses quelque chose, et je ne sais pourquoi je t'adresse la parole. Pour les fruits que je volai, ils avoient quelque beauté puisqu'ils étoient votre ouvrage, ô mon Dieu, Créateur de toutes choses, mon bien véritable, mon souverain bien, vous en qui il n'y a pas moins de beauté que de bonté! Mais ce ne fut pas ce qu'ils avoient de bon qui me tenta, puisque je ne manquois pas de ces sortes de fruits, puisque j'en avois en abondance, et de plus beaux et de meilleurs. Je les volai donc pour avoir le plaisir de voler, je n'en voulois que le mal qu'il y avoit à les prendre..... Voilà quel étoit, ô mon Dieu, ce misérable cœur que vous avez tiré du fond de l'abîme. Qu'il vous dise donc maintenant ce qu'il prétendoit lorsqu'il vouloit être méchant pour le seul plaisir de l'être, et qu'il ne cherchoit dans sa malice que la malice même. Qu'avoit-elle qui ne dût donner de l'horreur? Cependant je l'aimois ; ce qui me perdoit me faisoit plaisir, et c'étoit le péché même que je cherchois. » Voilà comment le péché de malice se distingue du péché de la passion ; voilà aussi comment il existe sans l'habitude.

(2) Tel et tel homme est un être raisonnable, un animal et un individu. Etre raisonnable, il a une intelligence ; animal, il a une enveloppe matérielle ; individu, il a un tempérament propre. L'intelligence constitue la nature spirituelle, l'enveloppe matérielle la nature corporelle et le tempérament la nature particulière. Or le péché est contraire à la nature spirituelle; mais il peut convenir à la nature corporelle et à la nature particulière : à la nature corporelle, parce que le mal prend les apparences du bien ; à la nature particulière, parce

---

dispositionem, quæ tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quòd quicumque peccat ex certa malitia peccet ex habitu.

Ad primum ego dicendum, quòd operari qualiter injustus operatur, non solùm est operari injusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter et sine gravi renisu rationis, quod non est nisi ejus qui habet habitum.

Ad secundum dicendum, quod non statim ad hoc aliquis labitur quòd ex certa malitia peccet; sed præsupponitur aliquid, quod non tamen semper est habitus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd illud per quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est vel passio; sed quiddam aliud, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd non est similis ratio de electione boni, et de electione mali; quia malum nunquam est sine bono naturæ, sed bonum potest esse sine malo culpæ perfectæ.

ARTICLE IV.

Celui qui pèche par malice pèche-t-il plus grièvement que celui qui pèche par passion ?

Il paroît que celui qui pèche par malice ne pèche pas plus grièvement que celui qui pèche par passion. 1° L'ignorance excuse du péché, en tout ou en partie. Or l'ignorance est plus grande dans celui qui pèche par malice que dans celui qui pèche par passion; car celui qui pèche par malice est dans la plus grave ignorance, dans celle du principe, attendu qu'elle se trompe relativement à la fin, qui est principe dans les choses pratiques. Donc celui qui pèche par malice est plus excusable que celui qui pèche par passion.

2° Plus on est poussé fortement vers le mal, moins on pèche grièvement; car l'homme est d'autant plus excusé qu'il est jeté dans le péché par une passion plus violente. Or celui qui pèche par malice est poussé par l'habitude, dont l'impulsion est plus forte que celle de la passion. Donc celui qui pèche par habitude pèche moins grièvement que celui qui pèche par passion.

3° Pécher par malice délibérée, c'est pécher par élection du mal. Or celui qui pèche par passion choisit aussi le mal. Donc il ne pèche pas moins grièvement que celui qui pèche par malice.

Mais quand le péché est commis de propos délibéré, il mérite une plus grande peine; car il est écrit, *Job*, XXXIV, 26 et 27 : « Il (Dieu) frappera comme impies, à la vue de tout le monde, ceux qui se sont éloignés de lui de propos délibéré et qui n'ont pas voulu connoître toutes ses voies.»

qu'elle peut être dépravée. D'une autre part, ce qui convient, c'est le bien. Donc le mal peut être avec le bien de la nature corporelle et de la nature particulière.

ARTICULUS IV.

Utrùm ille qui peccat ex certa malitia, graviùs peccet quàm qui ex passione.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ille qui peccat ex certa malitia, non peccet graviùs quàm ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum, vel in toto vel in parte. Sed major est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia quàm in eo qui peccat ex passione; nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.*: habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur à peccato qui peccat ex certa malitia quàm ille qui peccat ex passione.

2. Præterea, quantò aliquis habet majus impellens ad peccandum, tantò minùs peccat, sicut patet de eo qui majori impetu passionis dejicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cujus est fortior impulsio quàm passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minùs peccat quàm ille qui peccat ex passione.

3. Præterea, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minùs peccat quàm ille qui peccat ex certa malitia.

Sed contra est, quòd peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem pœnam meretur, secundùm illud *Job.*, XXXIV : « Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo. » Sed

(1) De his etiam suprà, qu. 47, art. 2; et 2, 2, qu. 72, art. 3; et II, *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 2; et qu. 3, de malo, art. 13; et *Quodlib.*, II, art. 15.

Or la peine plus grande atteste un péché plus grave. Donc le péché est plus grave quand il est commis de propos délibéré, par malice.

(Conclusion. — Comme le péché commis par malice est plus propre à la volonté, plus durable et plus désordonné dans l'intention, il est plus grave que le péché commis par passion.)

Le péché commis par malice est plus grave que le péché commis par passion, et cela pour trois raisons. D'abord, comme le péché se trouve principalement dans la volonté, plus son mouvement est propre à cette puissance, plus il a de gravité, toutes choses égales d'ailleurs. Or quand on pèche par malice en se portant au mal de soi-même, le mouvement du péché est plus propre à la volonté que lorsqu'on pèche par passion, poussé au mal comme par une chose extérieure. Donc le péché commis par malice est plus grave, il l'est d'autant plus que son principe a plus d'intensité, tandis que le péché commis par passion perd en gravité dans la même mesure que sa cause gagne en énergie. Ensuite la passion qui incline au mal la volonté passe rapidement, de sorte que l'homme, se repentant bientôt du péché, ne tarde pas à revenir au bien qui est le but de son intention; mais l'habitude qui fait commettre le mal est une qualité permanente, si bien que celui qui pèche par malice pèche avec plus de persévérance : aussi le Philosophe compare-t-il l'incontinent par malice au malade qui souffre sans relâche, et l'incontinent par passion au malade qui a de longs moments de repos. Enfin celui qui se détourne de la voie droite par malice est mal disposé relativement à la fin, qui forme le principe dans les choses pratiques; et comme la déviation du principe mène toujours aux plus graves égarements, sa perversion morale offre les plus grands périls; mais dans celui qui s'égare par passion, le cœur tend à une bonne fin, quoique l'entraînement l'en écarte pour un instant.

---

pœna non augetur nisi propter gravitatem culpæ. Ergo peccatum ex hoc aggravatur, quòd est ex industria seu certa malitia.

(Conclusio. — Peccantes ex malitia, cùm ipsum eorum peccatum sit maximè voluntarium, ac diuturnius, et in deteriori sint dispositione quàm peccantes ex passione, graviùs quoque his peccare dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione. Primò quidem, quia cùm peccatum principaliter in voluntate consistat, quantò motus peccati est magis proprius voluntati, tantò peccatum est gravius cæteris paribus. Cùm autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati quæ ex seipsa in malum movetur, quàm quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quòd est ex malitia aggravatur, et tantò magis quantò fuerit vehementior malitia; ex eo verò quod est ex passione, diminuitur tantò magis, quantò passio fuerit magis vehemens. Secundò, quia passio quæ inclinat voluntatem ad peccandum, citò transit, et sic homo citò redit ad bonum propositum, pœnitens de peccato; sed habitus quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens, et ideo qui ex malitia peccat, diuturniùs peccat : unde Philosophus in VII. *Ethic.* (cap. 9, vel 8), comparat in temperatum qui peccat ex malitia infirmo qui continuè laborat, incontinentem autem qui peccat ex passione ei qui laborat interpolatè. Tertiò, quia iste qui peccat ex certa malitia, est malè dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus; et sic ejus defectus est periculosior quàm ejus qui ex passione peccat, cujus propositum tendit in bonum finem, licèt hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem :

Concluons donc que le péché commis par malice est plus grave que le péché commis par passion.

Je réponds aux arguments : 1° L'ignorance d'élection, et c'est de celle-là qu'il s'agit dans l'argument, n'excuse ni ne diminue le péché, comme nous l'avons dit dans une question précédente. Cette sorte d'ignorance n'amoindrit donc pas le péché en s'augmentant elle-même (1).

2° La passion pousse la volonté comme du dehors; mais l'habitude l'incline pour ainsi dire du dedans. On ne peut donc mettre ces deux sortes d'action sur la même ligne.

3° Autre chose est de pécher avec élection, autre chose de pécher par élection. Celui qui pèche par passion, pèche bien avec élection, mais il ne pèche point par élection; car cette opération n'est pas en lui le premier principe du péché, puisque la passion l'induit à choisir une chose qu'il ne choisiroit pas, s'il étoit libre de tout entraînement. Mais celui qui pèche par malice choisit le mal pour le mal, comme nous l'avons dit dans les deux derniers articles; l'élection est donc en lui le principe du péché, et voilà pourquoi l'on dit qu'il pèche par élection.

(1) Notre saint Auteur nous a dit à peu près ceci dans le premier article : L'homme peut ignorer le précepte qui défend son action : alors il pèche par ignorance ; il peut ne pas voir que son action tombe sous la défense de la loi : alors il pèche par passion ; enfin il peut ne pas comprendre qu'il ne doit point perdre l'amitié de Dieu pour obtenir un bien périssable : alors il pèche par malice. Eh bien, tous les hommes sont tenus de connoître ce dernier principe ; l'ignorance n'excuse donc pas dans cette matière. Mais c'est précisément cette ignorance-là qui forme l'ignorance d'élection, pourquoi ? parce qu'elle ne dérobe pas le péché à la connoissance de l'homme, parce qu'elle fait choisir le mal comme mal et que dès lors elle ne peut plus tomber que sur l'élection. Nous devons donc comprendre pourquoi l'ignorance d'élection n'excuse ni ne diminue le péché.

---

semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quòd gravius est peccatum quod ex malitia, quàm quod est ex passione.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignorantia electionis, de qua objectio procedit, neque excusat, neque diminuit peccatum, ut suprà dictum est (qu. 76, art. 4). Unde neque major ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad secundum dicendum, quòd impulsio quæ est ex passione, est quasi ex exteriori defectu respectu voluntatis; sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd aliud est peccare eligentem et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione; quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum eo modo quo dictum est (art. 2 et 3); et ideo electio quæ est in ipso est principium peccati et propter hoc dicitur ex electione peccare.

QUESTION LXXIX.

Des causes extérieures du péché, d'abord par rapport à Dieu.

Après avoir parlé des causes intérieures du péché, nous allons traiter de ses causes extérieures : premièrement, par rapport à Dieu; deuxièmement, par rapport au démon; troisièmement, par rapport à l'homme.

On demande quatre choses sur le premier point : 1° Dieu est-il la cause du péché ? 2° Est-il la cause de l'acte du péché? 3° Est-il la cause de l'aveuglement de l'esprit et de l'endurcissement du cœur? 4° L'aveuglement de l'esprit et l'endurcissement du cœur ont-ils pour fin le salut de celui qui subit ce châtiment ?

ARTICLE I.

Dieu est-il la cause du péché?

Il paroît que Dieu est la cause du péché. 1° L'Apôtre dit de certains hommes, *Rom.*, I, 28 : « Dieu les a livrés à leur sens réprouvé, de sorte qu'ils ont fait ce qui ne convient pas; » sur quoi la Glose écrit : « Dieu opère dans les cœurs des hommes, en tournant leur volonté du côté qu'il lui plaît, soit au bien, soit au mal. » Or quand l'homme fait ce qui ne convient pas ou qu'il incline sa volonté au mal, il pèche. Donc Dieu est la cause du péché que l'homme commet.

2° Nous lisons, *Sag.*, XIV, 11 : « Les créatures de Dieu ont été faites pour l'abomination et pour la tentation des ames des hommes.» Or la tentation, c'est ce qui provoque au péché. Puis donc que les créatures ont été faites par Dieu, comme nous l'avons prouvé en son lieu, Dieu est la cause qui provoque l'homme au péché.

QUÆSTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati; et primò, ex parte Dei; secundò, ex parte diaboli; tertiò, ex parte hominis.

Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Utrùm Deus sit causa peccati. 2° Utrùm actus peccati sit à Deo. 3° Utrùm Deus sit causa excæcationis et obdurationis. 4° Utrùm hæc ordinentur ad salutem eorum qui excæcantur vel obdurantur.

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit causa peccati.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus, *Rom.*, I, de quibusdam : « Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt, » et Glossa ibidem dicit quòd « Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quocumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. Sed facere quæ non conveniunt et inclinari secundùm voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Præterea, *Sap.*, XIV, dicitur : « Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum. » Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. « Cùm ergo creaturæ » non sint factæ nisi à Deo, ut in primò habitum est (qu. 44, art. 1), videtur quòd Deus sit causa provocans hominem ad peccandum.

(1) De his etiam infrà, qu. 80, art. 1; et qu. 3, de malo, art. etiam 1.

3° « Ce qui produit la cause produit l'effet. » Or Dieu produit le libre arbitre, qui est la cause du péché. Donc Dieu produit le péché.

4° « Tout mal est opposé au bien, » dit l'axiôme. Or il ne répugne pas à la bonté de Dieu d'être la cause du mal de la peine; car c'est de ce mal que l'Ecriture dit, *Is.*, XLV, 7 : « Dieu crée le mal; » et *Amos*, III, 6 : « Arrivera-t-il dans la ville un mal que le Seigneur n'ait pas fait? » Donc il ne répugne pas non plus à la bonté de Dieu d'être la cause du mal de la faute.

Mais le Sage dit à Dieu, *Sag.*, XI, 25 : « Vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait (1). » Or Dieu hait le péché, conformément à cette autre parole, *ibid.*, XIV, 9 : « Dieu déteste l'impie et son impiété. » Donc Dieu n'est pas la cause du péché (2).

(Conclusion. — Puisque, d'une part, Dieu dirige et tourne toutes choses vers lui-même comme vers la fin dernière et le souverain bien;

(1) Saint Augustin dit sur ce passage, *In Joan. Tract.*, CX : « Dieu hait justement le vice comme contraire à l'ordre qu'il a établi; mais il aime, dans l'homme vicieux, la grace qui le convertit ou le jugement qui le condamne. Or Dieu est l'auteur de la grace et du jugement, mais il ne l'est pas du vice : voilà comment il « ne hait rien de ce qu'il a fait. »

(2) Simon le Magicien prétendoit que notre nature est ainsi faite, que nous ne pouvons ne pas pécher; la plupart des Gnostiques, les Manichéens et les Albigeois soutenoient que le mal dérive d'un principe éternel, immuable, nécessaire; mais aucun de ces hérétiques n'a osé dire formellement, directement que Dieu commet le vol, le meurtre, le parjure, tous les forfaits; cet honneur étoit réservé aux apôtres de la sainte réforme évangélique. Luther avance positivement, dans son écrit *du serf arbitre*, que Dieu est l'auteur du péché. Mélanchthon, dans son commentaire sur l'*Epître aux Romains*, dit que « Dieu opère le mal comme le bien, non-seulement en le permettant, mais en le faisant lui-même, tellement que l'adultère de David et la trahison de Judas ne sont pas moins son ouvrage que la conversion de saint Paul. » Les réformateurs de la Suisse ne tiennent pas un autre langage, poursuit Mœhler dans la *Symbolique*, t. I, p. 32. « Dans un écrit qu'il adressa au landgrave Philippe de Hesse, Zwingle dit que le souverain Etre est la cause et le premier auteur du péché, qu'il se sert des créatures comme d'un instrument pour commettre le mal, qu'il change le juste en pécheur comme l'artisan change la lime en poignard, enfin qu'il porte invinciblement le malfaiteur à tuer l'innocent. Calvin ne le cède point au docteur de Zurich : il répète cent fois que l'homme commet le péché par l'impulsion de Dieu, qu'il tourne son cœur au mal en cédant à l'impulsion de Dieu, qu'il tombe pour accomplir les desseins de Dieu. Est-ce assez de folie, assez d'impiété? Non, Théodore de Bèze tira de ces principes des conséquences plus horribles encore. Devenu l'oracle de la secte après la mort de Calvin, non-seulement il enseigna comme ses confrères en évangélisme que Dieu pousse les hommes dans la voie mauvaise; mais il ajouta qu'il ne les a créés, du moins le plus grand nombre, que dans le but de s'en servir pour faire le mal. » Nous ne réfuterons point cette doctrine monstrueuse, qui joint le blasphème à l'athéisme; seulement nous remarquerons que le saint concile de Trente avoit mani-

---

3. Præterea, « Quicquid est causa causæ, est causa effectûs (vel causati). » Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Præterea, « Omne malum opponitur bono. » Sed non repugnat divinæ bonitati quòd ipse sit causa mali pœnæ; de isto enim malo dicitur *Isa.*, XLV, quòd « Deus est creans malum; » et *Amos.*, III : « Si est malum in civitate quod Deus non fecerit. » Ergo etiam divinæ bonitati non repugnat quòd Deus sit causa culpæ.

Sed contra, *Sap.*, XI, dicitur : « Nihil odisti eorum quæ fecisti. » Odit autem Deus peccatum, secundùm illud *Sap.*, XIV : « Odio est Deo impius et impietas ejus. » Ergo Deus non est causa peccati.

(Conclusio. — Cùm Deus omnium ultimus finis et bonum existens omnia ad seipsum di-

puisque, d'une autre part, il ne doit rien à personne, il ne peut être la cause du péché ni directement ni indirectement.)

L'homme est de deux manières la cause du péché dans lui-même ou dans les autres : d'abord directement, quand il tourne sa volonté ou celle des autres vers le péché; ensuite indirectement, quand il ne détourne pas les autres du péché; d'où le Seigneur dit au prophète constitué gardien d'Israël, *Ezech.*, III, 18 : « Si vous ne dites pas à l'impie : Vous mourrez de mort,... je vous redemanderai son sang (1). » Or Dieu ne peut être directement, ni dans lui-même ni dans les autres, la cause du péché. Pécher, c'est s'éloigner de l'ordre qui se rapporte à Dieu comme à la fin. Or Dieu « dirige et tourne toutes choses vers lui-même comme vers la fin dernière, » dit le bienheureux Aréopagite, *De div. Nom.*, I. Donc Dieu ne peut ni s'éloigner lui-même ni faire que les autres s'éloignent de l'ordre qui se rapporte à lui; donc il ne peut être directement la cause du péché. Il n'est pas moins impossible qu'il en soit la cause indirectement. Dieu refuse à quelques hommes la grace contre le péché; s'il leur accordoit son secours, ils ne commettroient pas le mal; mais il fait tout cela selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice, car il est toute justice et toute sagesse (2). Donc on ne peut attribuer à Dieu comme à sa cause

festement en vue l'abominable proposition soutenue par Mélanchthon, quand il a porté le décret suivant, *sess.* VI, *can.* 6 : « Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de rendre ses voies mauvaises, mais que Dieu opère le mal comme le bien, non-seulement en le permettant, mais en le faisant lui-même, de telle sorte que la perte de Judas n'est pas moins son ouvrage que la vocation de saint Paul, qu'il soit anathème. »

(1) Nous avons à peine reconnu le texte de la Vulgate dans cette citation. Le Seigneur dit à Ezéchiel, *Ibid.*, 17 et 18 : « Fils de l'homme, je vous ai donné pour sentinelle à la maison d'Israël; vous écouterez la parole de ma bouche, et vous leur annoncerez ce que vous aurez appris de moi. Si lorsque je dirai à l'impie : Vous mourrez de mort, vous ne lui annoncez pas ce que je vous dis et si vous ne lui parlez pas, afin qu'il se détourne de la voie de son impiété et qu'il vive, l'impie mourra dans son iniquité; mais je vous redemanderai son sang. »

(2) Il leur refuse sa grace selon l'ordre de sa justice, par un juste châtiment de leurs péchés, comme le prince des théologiens nous le dira tout à l'heure après saint Augustin; selon l'ordre de sa sagesse, parce qu'il dispose toutes choses comme l'architecte, et que la pierre placée dans les fondements de l'édifice n'a pas le droit de se plaindre de ne pas occuper la place d'honneur au frontispice, comme nous l'avons vu dans l'article de la prédestina-

---

rigat et convertat, nec alicui quicquam debeat, non potest alicui directè vel indirectè causa peccati esse.)

Respondeo dicendum, quòd homo dupliciter est causa peccati, vel sui, vel alterius : uno modo directè, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum; alio modo indirectè, dum scilicet non retrahit aliquos à peccato; unde *Ezech.*, III, speculatori dicitur : « Si non dixeris impio, *Morte morieris*, sanguinem ejus de manu tua requiram. » Deus autem non potest esse directè causa peccati, vel sui, vel alterius. Quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum, sicut in finem. Deus autem « omnia inclinat et convertit in seipsum, sicut in ultimum finem, » sicut Dionysius dicit I. cap. *De div. Nomin.* Unde impossibile est quòd sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum; unde non potest directè esse causa peccati. Similiter etiam neque indirectè. Contingit enim quòd Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata; quod si præberet, non peccarent; sed hoc totum facit secundùm ordinem suæ sapientiæ et justitiæ, cùm ipse sit sapientia et justitia. Unde non imputatur ei quòd alius pec-

le péché des créatures : ainsi le pilote n'est pas la cause de la perte du navire parce qu'il ne le gouverne pas, à moins qu'il n'en refuse la direction lorsqu'il peut et doit s'en charger. Concluons donc que Dieu n'est la cause du péché d'aucune façon.

Je réponds aux arguments : 1° Les paroles de l'Apôtre donnent elles-mêmes la solution de la difficulté. Si Dieu livre certains hommes à leur sens dépravé, c'est qu'ils avoient déjà ce sens qui les portoit à faire ce qui ne convient pas; quand donc les saintes Lettres disent que « Dieu les livre à leur sens dépravé, » cela signifie qu'il ne les empèche pas de le suivre, comme nous disons que tel et tel livre au péril celui qu'il ne défend pas (1). Quant aux paroles que la Glose emprunte à saint Augustin, que « Dieu tourne les volontés des hommes... soit au bien, soit au mal, » elles veulent dire qu'il les porte au bien directement, puis qu'il les porte au mal seulement dans ce sens qu'il ne les empêche pas de le faire, et cela par un juste châtiment de leurs péchés précédents (2).

2° Dans ces paroles : « Les créatures de Dieu ont été faites pour l'abomination et pour la tentation des ames des hommes, » la particule *pour* ne marque pas la cause, mais l'effet accidentel. Car Dieu n'a pas fait les créatures pour qu'elles causent le mal des hommes, mais elles produisent accidentellement cet effet à cause de la folie des hommes. Voilà pourquoi

tion. D'ailleurs Dieu doit nécessairement mettre une limite à sa munificence ; car, autrement, il feroit l'infini dans les choses finies. L'homme se chargera-t-il de fixer cette limite ?

(1) Saint Paul dit que les païens ont méconnu Dieu volontairement ; qu'ils ont transféré « à des figures d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles » l'honneur qui n'est dû qu'à lui ; que « les femmes ont changé parmi eux l'usage qui est selon la nature ; » que « l'homme a commis avec l'homme l'infamie, recevant en eux-mêmes la juste peine méritée par leur égarement ; » puis il ajoute : « Comme ils n'ont pas voulu connoître Dieu, Dieu les a livrés à eur sens dépravé. » Ces paroles présentent manifestement le sens assigné par notre saint auteur.

(2) Voici tout le passage de saint Augustin, *De grat. et lib. arbitr.* : « Dieu opère dans les cœurs des hommes, en tournant leurs volontés du côté qu'il lui plaît, soit au bien par sa miséricorde, soit au mal par un juste châtiment de leurs péchés. » Le grand évêque fait allusion à cette parole, *Prov.*, XXI, 1 : « Le cœur du roi est dans la main du Seigneur comme une eau courante, il le tourne du côté qu'il lui plaît. »

---

cet, sicut causæ peccati : sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quòd non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Et sic patet quòd Deus nullo modo est causa peccati.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, jam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quæ non conveniunt. Dicitur ergo « tradere eos in reprobum sensum, » in quantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit in lib. *De grat. et lib. arbit.*, unde sumpta est Glossa quòd « Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum, » sic intelligendum est, quòd in bonum quidem directè inclinat voluntatem; in malum autem, in quantum non prohibet, sicut dictum est, et tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur, « Creaturæ Dei factæ sunt in odium et in tentationem animabus hominum, » hæc præpositio *in*, non ponitur causaliter, sed consecutivè. Non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insi-

le saint Livre ajoute : Elles ont été faites comme « un filet où les pieds des insensés se prennent ; » des insensés qui détournent les créatures de l'usage auquel leur Auteur les a destinées (1).

3° Lorsque la cause seconde agit dans l'ordre de la cause première, son effet appartient aussi à la cause première ; mais quand elle agit en dehors de cet ordre, son effet n'appartient plus d'aucune manière à la cause première : ainsi quand le ministre agit contre les ordres du souverain, ce qu'il fait ne revient pas au souverain comme à sa cause. En conséquence le péché, que le libre arbitre commet contre le commandement de Dieu, ne peut être attribué à Dieu comme à son auteur.

4° Le mal de la peine est opposé au bien de celui qu'il punit, qu'il prive d'un avantage quelconque ; puis le mal de la faute est opposé au bien de l'ordre qui se rapporte à Dieu, et dès-lors il répugne à la bonté divine. On ne peut donc raisonner de ces deux sortes de maux d'après le même principe.

(1) Le texte de la Vulgate présente deux sens et nous l'avons traduit dans le sens faux, dans celui de l'objection. Ce texte, le voici : « Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum. » Ces paroles ne veulent pas dire : « Les créatures de Dieu ont été faites, tirées du néant pour tenter les hommes ; » mais : « Les créatures de Dieu sont devenues un objet d'abomination, un sujet de tentation pour les hommes. » Ici, le mot *créature* désigne les idoles, comme dans ce passage de saint Paul, *Rom.*, I, 25 : « Les gentils ont adoré et servi la créature au lieu du Créateur. » Aussi la version grecque porte-t-elle : « Les idoles faites dans la créature (de choses créées) sont devenues, etc. » Ce sens, d'ailleurs, ressort manifestement du contexte : « Dieu a également en horreur l'impie et son impiété ; et l'ouvrage souffrira la même peine que l'ouvrier qui l'a fait. C'est pourquoi les idoles des nations ne seront point épargnées, parce que les créatures de Dieu sont devenues un objet d'abomination, un sujet de tentation aux hommes et un filet où les pieds des insensés se prennent. Le premier essai de former des idoles a été le commencement de la prostitution, etc. »

---

pientiam hominum ; unde subditur : « Et in muscipulam pedibus insipientium ; » qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quàm ad quod factæ sunt.

Ad tertium dicendum, quòd effectus causæ mediæ procedens ab ea secundùm quòd subditur ordini causæ primæ, reducitur etiam in causam primam ; sed si procedat à causa media secundùm quòd exit ordinem causæ primæ, non reducitur in causam primam : sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

Ad quartum dicendum, quod pœna opponitur bono ejus qui punitur, qui privatur quocumque bono. Sed culpa opponitur bono ordinis qui est in Deum, unde directè opponitur bonitati divinæ. Et propter hoc non est similis ratio de culpa et de pœna.

ARTICLE II.

L'acte du péché vient-il de Dieu ?

Il paroît que l'acte du péché ne vient pas de Dieu. 1° Saint Augustin dit, *De perf. justitiæ* : « L'acte du péché n'est pas une chose. » Or tout ce qui vient de Dieu est une chose. Donc l'acte du péché ne vient pas de Dieu.

2° Si l'on dit que l'homme est la cause du péché, c'est uniquement parce qu'il produit l'acte du péché ; « car nul n'opère dans l'intention du mal, » selon la remarque de saint Denis, *De div. Nom.*, IV. Or Dieu n'est pas la cause du péché, comme nous l'avons prouvé dans l'article précédent. Donc il n'est pas non plus la cause de l'acte du péché.

3° Comme nous l'avons dit ailleurs, il y a des actes, et les péchés se trouvent dans ce nombre, qui sont mauvais par leur espèce. Or ce qui est la cause d'une chose l'est aussi de ce qui convient à cette chose par son espèce. Donc si Dieu étoit la cause de l'acte du péché, il le seroit aussi du péché même. Mais cela n'est pas, comme nous l'avons vu. Donc Dieu n'est pas la cause de l'acte du péché.

Mais le péché est un certain mouvement du libre arbitre. Or « la volonté de Dieu est la cause de tous les mouvements, » comme l'enseigne saint Augustin, *De Trin.*, III, 4 (1). Donc la volonté de Dieu est la cause de l'acte du péché.

(1) Le contexte est fort remarquable ; le voici : « Les corps inférieurs sont régis par les corps supérieurs, les corps supérieurs par l'esprit raisonnable, l'esprit déserteur et dépravé par l'esprit fidèle et pieux, l'esprit fidèle et pieux par Dieu lui-même... Ainsi la volonté de Dieu est la cause première et suprême de tous les mouvements des corps... Tout ce donc que fait le mouvement des corps, c'est Dieu qui le fait lui-même, en mouvant primitivement les éléments invisibles, les ames humaines et les esprits supérieurs. » Ces « éléments invisibles, » ce sont sans contredit les forces dynamiques de la nature, les impondérables qui produisent, tel est du moins notre sentiment, l'attraction, l'affinité, la cohésion, etc.

ARTICULUS II.

Utrùm actus peccati sit à Deo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd actus peccati non sit à Deo. Dicit enim Augustinus in lib. *De perfectione justitiæ*, quòd « actus peccati non est res aliqua. » Omne autem quod à Deo est, est res aliqua. Ergo actus peccati non est à Deo.

2. Præterea, homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia homo est causa actûs peccati : « Nullus enim intendens ad malum operatur, » ut Dionysius dicit in IV. cap. *De divin. Nomin.* Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est (art. 1). Ergo Deus non est causa actûs peccati.

3. Præterea, aliqui actus secundùm suam speciem sunt mali, et peccata, ut ex suprà dictis patet (qu. 18, art. 8). Sed quicquid est causa alicujus, est causa ejus quod convenit ei secundùm suam speciem. Si ergo Deus esset causa actûs peccati, sequeretur quòd esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est (art. 1). Ergo Deus non est causa actûs peccati.

Sed contra, actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed « voluntas Dei est causa omnium motionum, ut Augustinus dicit in III. *De Trin.* Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

(1) De his etiam infrà, qu. 80, art. 1 ; ut et I, *Sent.*, dist. 40, qu. 4, art. 2 ; et dist. 42, art. 1 ; et II, *Sent.*, dist. 44, qu. 1, art. 1 ; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 162 ; et qu. 3, de malo, art. 2 ; et *ad Rom.*, XI, lect. 5, col. 4.

(CONCLUSION. — L'acte du péché vient de Dieu comme être et comme acte ; mais il vient d'une cause créée comme défaut.)

L'acte du péché est être (1), puis acte; et sous ces deux rapports, il vient de Dieu. D'abord tout être, de quelque manière qu'il existe, dérive nécessairement du premier Etre, comme on le voit dans saint Denis. Ensuite toute action est produite par quelque chose d'existant en acte, car tout agit comme étant actuellement. Or tout ce qui existe en acte se ramène au premier acte comme à sa cause, c'est-à-dire à Dieu, qui est acte par son essence. Donc Dieu est la cause de toute action considérée comme action. Mais le péché n'est pas seulement être et action, il est cela avec un défaut (2). Eh bien, ce défaut vient d'une cause créée, du libre arbitre, parce qu'il est hors de l'ordre du premier agent, c'est-à-dire de Dieu. Donc le défaut du péché ne revient pas à Dieu comme à sa cause, mais au libre arbitre : ainsi la claudication a sa cause dans la jambe courbe, mais non dans la force motrice, quoique cette force produise tout ce qu'il y a de mouvement dans la claudication. D'après tout cela, Dieu est la cause de l'acte du péché, mais il ne l'est pas du péché, parce qu'il n'est pas la cause que l'acte est avec un défaut (3).

(1) Ou l'être n'ajoute rien à la chose, ou il ajoute une qualité à la chose, ou il forme lui-même une chose. Dans le premier cas, il est purement et simplement ce qui est possible, ce qui se conçoit, ce qui admet le verbe *est* et fournit matière à une proposition ; telles sont les privations et les négations, comme lorsqu'on dit : « La cécité est dans l'œil. » Dans le deuxième cas, il comprend tout ce qui réside dans un sujet, les accidents, comme les couleurs, la puissance, la bonté. Enfin dans le troisième cas, il désigne ce qui réside en soi, les substances, comme la pierre, le bois, tel et tel animal, tel et tel homme. Or le péché est plus qu'une simple possibilité, puisqu'il existe ; mais il est moins qu'une substance, puisqu'il n'existe pas en soi ; qu'est-il donc ? il est un accident qui existe dans un sujet étranger, dans la volonté. Le péché ne s'appelle donc être ni dans le premier ni dans le troisième sens, mais dans le deuxième.

(2) Ce défaut est la difformité, le désordre qui rend l'acte du péché contraire à la règle de la raison humaine ou de la loi divine.

(3) Lorsque l'assassin étend le bras pour plonger le poignard dans le sein de sa victime, Dieu est la cause du mouvement corporel, comme lorsque l'ame charitable tend une main bienfaisante au malheur; mais il n'est pas la cause du sentiment qui commande l'homicide. C'est que le mouvement corporel est bon en soi; mais le sentiment de haine, contraire à la loi divine, viole l'ordre de l'agent suprême.

(CONCLUSIO. — Cùm actus peccati sit ens, necessario est à Deo; sed defectus est à causa creata.)

Respondeo dicendum, quòd actus peccati est ens et est actus, et ex utroque habet quòd sit à Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quòd derivetur a primo ente, ut patet per Dionysium V. cap. *De div. Nom.* Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundùm quòd est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum (scilicet Deum) sicut in causam, quæ est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quòd Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actio. Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata (scilicet libero arbitrio), in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium : sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam à qua tamen causatur quicquid est motionis in claudicatione. Et secundùm hoc Deus est causa actùs peccati, non est tamen causa peccati, quia non est causa hujus quòd actus sit cum defectu.

Je réponds aux aguments : 1° Dans le passage objecté, saint Augustin prend le mot *chose* absolument, pour substance; et c'est avec raison qu'il dit, dans ce sens, que le péché n'est pas une chose. Si l'on veut voir par soi-même la signification que le grand docteur attache au mot dont nous parlons, il suffit de lire la parole qu'il prononce à l'endroit indiqué, *Ration.*, 4 : « Le pied ou le corps sont une chose. »

2° L'homme est la cause, non-seulement de l'acte, mais du défaut, parce qu'il n'est pas soumis à Celui à qui il devroit l'être, bien que telle ne soit pas son intention principale; il est donc la cause du péché. Mais Dieu est tellement l'auteur de l'acte, qu'il ne l'est pas du défaut qui l'accompagne; il n'est donc pas, lui, la cause du péché.

3° Comme nous l'avons dit, l'acte et l'habitude ne reçoivent pas l'espèce de la privation qui constitue l'idée du mal, mais de l'objet auquel s'ajoute cette privation. Ainsi le défaut même, que nous disons ne pas venir de Dieu, appartient à l'espèce de l'acte par concomitance accidentelle, et non comme différence spécifique.

ARTICLE III.

Dieu est-il la cause de l'aveuglement de l'esprit et de l'endurcissement du cœur?

Il paroît que Dieu n'est pas la cause de l'aveuglement de l'esprit et de l'endurcissement du cœur. 1° Saint Augustin dit, *Quæst.* LXXXIII, 3 : « Dieu n'est pas la cause de ce qui rend l'homme plus mauvais. » Or l'aveuglement de l'esprit et l'endurcissement du cœur rendent l'homme plus mauvais. Donc Dieu n'est pas la cause de l'aveuglement de l'esprit et de l'endurcissement du cœur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus nominat ibi *rem* id quod est res simpliciter, scilicet substantiam; sic enim actus peccati non est res (quoniam res vel pes vel corpus est, ut ratiocinatione 4 ibi ait).

Ad secundum dicendum, quòd in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus, quia scilicet non subditur ei cui debet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter, et ideo homo est causa peccati. Sed Deus sic est causa actûs, quòd nullo modo est causa defectûs concomitantis actum. Et ideo non est causa peccati.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est suprà (qu. 72, art. 1), actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto cui conjungitur talis privatio; et sic ipse defectus, qui dicitur non esse à Deo, pertinet ad speciem actûs consequenter, et non quasi differentia specifica.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit causa excæcationis et indurationis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit causa excæcationis et indurationis. Dicit enim Augustinus lib. LXXXIII, *Quæstionum* (quæst. 3), quòd « Deus non est causa ejus per quòd homo fit deterior. Sed per excæcationem et obdurationem fit homo deterior. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

(1) De his etiam suprà, qu. 23, art. 3; et 2, 2, qu. 15, art. 1; ut et I, *Sent.*, dist. 40, qu. 4, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 162; et qu. 24, de verit., art. 10; et in *Joan.*, lect. 6, col. 2; et *ad Rom.*, I, lect. 7, col. 4; et *ad Rom.*, IX, lect. 3, col. 7; et in I. *ad Cor.*, IV, col. 2.

2° On lit dans saint Fulgence, *Ad Monim.*, I, 19 : « Dieu ne punit pas ce dont il est l'auteur. » Or Dieu punit le cœur endurci, conformément à cette parole, *Eccli.*, III, 27 : « Le cœur dur sera accablé de maux au dernier jour. » Donc Dieu n'est pas la cause de l'endurcissement.

3° Le même effet ne peut s'attribuer à des causes contraires. Or on attribue l'aveuglement de l'esprit à deux causes contraires à Dieu : d'abord à la malice de l'homme, dans ce passage, *Sag.*, II, 21 : « Leur malice les a aveuglés ; » ensuite au démon, dans ce texte, II. *Cor.*, IV, 4 : « Le Dieu de ce siècle a aveuglé les infidèles. » Donc Dieu n'est pas la cause de l'aveuglement de l'esprit.

Mais il est écrit, *Is.*, VI, 10 : « Aveuglez le cœur de ce peuple et rendez ses oreilles sourdes ; » et *Rom.*, IX, 18 : « Il (Dieu) a pitié de qui il veut et il endurcit qui il veut (1). »

(Conclusion. — Dieu est la cause de l'aveuglement et de l'endurcissement, non qu'il produise la malice de l'homme, mais parce qu'il lui retire sa grace.)

(1) Les esprits forts disent sur ces passages et sur d'autres semblables : Aveugler l'esprit de l'homme pour le conduire dans la voie mauvaise, endurcir son cœur pour le retenir dans le vice, c'est vouloir le mal, imposer la nécessité du crime et se rendre coupable soi-même des plus grands forfaits; l'Ecriture sainte enseigne donc une doctrine impie. Bergier répond à cela : « 1° Dans plusieurs endroits, l'Ecriture enseigne que Dieu ne veut point le péché, *Ps.* III, 5; qu'il le déteste, *Ps.* XLIV, 8; qu'il est la justice même et qu'il n'a point en lui d'iniquité, *Ps.* XCI, 16; qu'il ne commande à personne de mal faire, et ne veut point augmenter le nombre de ses enfants impies et pervers, *Eccli.*, XV, 21, etc. Le sens équivoque du mot *endurcir* peut-il obscurcir des passages aussi clairs?

» 2° Moïse répète plusieurs fois que Pharaon lui-même endurcit son propre cœur, *Exod.*, VII, 23; VIII, 15. Jérémie reproche le même crime aux Israélites, V, 3; VII, 26, etc. Moïse les exhorte à ne plus faire de même, *Deut.*, XL, 16; XV, 7. David, *Ps.* XCIV, 8; l'auteur des Paralipomènes, I l., XXX, 8; saint Paul, *Hebr.*, III, 8, font la même leçon à tous les pécheurs : elle seroit absurde, si Dieu lui-même étoit l'auteur de l'endurcissement.

» 3° C'est le propre, non-seulement de l'hébreu, mais de toutes les langues, d'exprimer comme *cause* ce qui n'est qu'*occasion*. On dit d'un homme qui déplaît, qu'il donne de l'humeur, qu'il fait enrager; d'un père trop indulgent, qu'il pervertit et perd ses enfants, etc... ; souvent c'est contre leur intention ; ils n'en sont donc pas la cause, mais seulement l'occasion. De même les miracles de Moïse et les plaies d'Egypte étoient l'occasion, et non la cause de l'endurcissement de Pharaon ; la patience de Dieu produit souvent le même effet sur les pécheurs; Dieu le prévoit, le prédit, le leur reproche ; ce n'est donc pas lui qui en est la cause directe. Il pourroit l'empêcher, sans doute ; mais l'excès de leur ma-

---

2. Præterea, Fulgentius dicit (in lib. *ad Monimum*, cap. 19), quòd « Deus non est ultor illius rei cujus est author. » Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundùm illud *Eccl.*, III : « Cor durum malè habebit in novissimo. » Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Præterea, idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excæcationis dicitur esse malitia hominis, secundùm illud *Sap.*, II : « Excæcavit enim eos malitia eorum; » et etiam diabolus, secundùm illud II. *Cor.*, IV : « Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium, » quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

Sed contra est, quod dicitur *Isa.*, VI : « Excaca cor populi hujus, et aures ejus aggrava. » Et *Rom.*, IX, dicitur : « Cujus vult miseretur, et quem vult indurat. »

(Conclusio. — Deus est causa excæcationis et obdurationis, non malitiam inferendo, sed gratiam suam subtrahendo.

L'aveuglement de l'esprit et l'endurcissement du cœur impliquent deux choses : d'abord le mouvement de l'homme s'attachant au mal et se détournant de la lumière divine, et sous ce rapport Dieu n'est pas la cause de l'aveuglement et de l'endurcissement, parce qu'il n'est pas la cause du péché (1); ensuite la soustraction de la grace divine, le ciel n'éclairant point l'esprit de l'homme et ne touchant pas son cœur pour le faire vivre droitement, et sous ce rapport Dieu est la cause de l'aveuglement et de l'endurcissement. Il est facile de comprendre cela. Comme le soleil est la cause générale de l'illumination des corps, ainsi Dieu est la cause universelle de l'illumination des ames, conformément à cette parole, *Joan.*, I, 9 : « Il étoit la vraie lumière, qui éclaire tout homme venant en ce monde. » Il y a pourtant une différence que nous devons remarquer : le soleil répand la lumière par la nécessité de sa nature; mais Dieu la répand volontairement, selon l'ordre de sa sagesse. Et bien que le soleil s'efforce d'envoyer partout ses rayons, quand il rencontre des obstacles qui les détournent d'un corps, il le laisse dans les ténèbres, témoin l'appar-

lice n'est pas un titre pour engager Dieu à leur donner des graces plus fortes et plus abondantes. Il les laisse donc s'endurcir, il ne les en empêche point; c'est tout ce que signifie le terme *endurcir*. Quand il est question de crimes, de fléaux, de malheurs, le peuple se console en disant : « Dieu l'a voulu; » cette façon de parler populaire signifie seulement que Dieu l'a permis, ne l'a pas empêché. »

(1) L'auteur que nous avons cité dans la note précédente, Bergier dit aussi : « Quand il est dit dans les Livres saints et dans les écrits des Pères, que Dieu abandonne les pécheurs, qu'il délaisse les nations infidèles, qu'il livre les impies à leur sens réprouvé, etc., cela ne signifie point que Dieu les prive absolument de toute grace, mais qu'il ne leur en accorde pas autant qu'aux justes; qu'il ne leur donne pas autant de secours qu'il l'a fait autrefois, ou qu'il ne leur donne pas des graces aussi fortes qu'il le faudroit pour vaincre leur obstination. En effet, c'est un usage commun dans toutes les langues, d'exprimer en termes absolus ce qui n'est vrai que par comparaison : ainsi lorsqu'un père ne veille plus avec autant de soin qu'il le faisoit autrefois, et qu'il le faudroit, sur la conduite de son fils, on dit qu'il l'abandonne, qu'il le livre à lui-même...

» Une preuve que tel est le sens des Ecrivains sacrés, c'est que dans une infinité d'endroits ils nous disent que Dieu est bon à l'égard de tous, qu'il a pitié de tous, qu'il n'a d'aversion pour aucune de ses créatures, que ses miséricordes se répandent sur tous ses ouvrages, etc. Les pécheurs les plus endurcis ne sont pas exceptés. *Eccli.*, V, 3 : « Ne dites pas : Que pouvois-je faire? ou : Qui m'humiliera à cause de mes actions? Dieu vengera certainement le mal. » Et XV, 11 : « Ne dites pas : Dieu me manque..., c'est lui qui m'a égaré. Il n'a pas besoin des impies... Si vous voulez garder ses commandements, ils vous mettront en sûreté... Il ne donne à personne lieu de pécher. »

Respondeo dicendum, quòd excæcatio et obduratio duo important : quorum unum est motus animi humani inhærentis malo et aversio à divino lumine, et quantum ad hoc Deus non est causa excæcationis et obdurationis, sicut non est causa peccati; aliud autem est subtractio gratiæ, ex qua sequitur quòd mens divinitus non illuminetur ad rectè videndum et cor hominis non emolliatur ad rectè vivendum, et quantum ad hoc Deus est causa excæcationis et obdurationis. Est autem considerandum quòd Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud *Joan.*, I : « Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, » sicut sol est universalis causa illuminationis corporum. Aliter tamen et aliter. Nam sol agit illuminando per necessitatem naturæ; Deus autem agit voluntariè per ordinem suæ sapientiæ. Sol autem, licet quantum est de se omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum, sicut

tement dont les fenêtres sont fermées; mais comme il n'agit pas volontairement et pour ainsi dire dans le dessein de n'y pas faire pénétrer sa lumière, la cause de l'obscurité c'est l'homme qui a fermé les fenêtres, et non pas l'astre du jour. Au contraire, comme le soleil des intelligences, Dieu n'envoie point par son propre jugement la lumière de sa grace dans les ames qui lui offrent des obstacles, la soustraction de la grace trouve sa cause non-seulement dans celui qui se rend indigne du don céleste, mais encore dans Dieu qui refuse volontairement de l'accorder. Voilà comment le suprême Dispensateur de la lumière et de la grace est la cause de l'aveuglement de l'esprit, de l'assourdissement des oreilles et de l'endurcissement du cœur. Ces trois choses se distinguent d'après les effets de la grace, qui éclaire l'esprit par le don de la sagesse et touche le cœur par l'onction de la charité; et comme deux sens concourent principalement à la connoissance intellectuelle, la vue et l'ouïe qui servent l'une à l'investigation et l'autre à la science, l'aveuglement se rapporte à la vue, l'assourdissement à l'ouïe et l'endurcissement au cœur.

Je réponds aux arguments : 1° Considérés comme effet de la soustraction de la grace, l'aveuglement et l'endurcissement sont une peine, et dès lors ils ne rendent pas l'homme plus mauvais; mais c'est parce que l'homme s'est rendu plus mauvais par le péché qu'il reçoit ce châtiment, comme tous les autres.

2° Il s'agit, dans la parole objectée, de l'endurcissement qui constitue une faute morale.

3° La malice est cause de l'aveuglement comme le péché l'est de la peine : on dit donc que l'esprit tentateur aveugle l'homme, parce qu'il l'induit au péché.

---

patet de domo cujus fenestræ sunt clausæ; sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol, non enim suo judicio agit ut lumen interiùs non immittat, sed causa ejus est solùm ille qui claudit fenestram : Deus autem proprio judicio lumen gratiæ non immittit illis quibus obstaculum invenit; unde causa subtractionis gratiæ est non solùm ille qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus qui suo judicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excæcationis et aggravationis aurium et obdurationis cordis. Quæ quidem distinguuntur secundùm effectus gratiæ, quæ et perficit intellectum dono sapientiæ et affectum emollit igne charitatis; et quia ad cognitionem intellectus maximè deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus; quorum unus deservit inventioni, scilicet visus; alius disciplinæ, scilicet auditus : ideo quantum ad visum ponitur *excæcatio;* quantum ad auditum, *aurium aggravatio;* quantum ad affectum, *obduratio.*

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm excæcatio et induratio ex parte subtractionis gratiæ sint quædam pœnæ, ex hac partis eis homo non fit deterior; sed deterior factus per culpam, hæc incurrit, sicut et cæteras pœnas.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de obduratione secundùm quòd est culpa.

Ad tertium dicendum, quòd malitia est causa excæcationis meritoria, sicut culpa est causa pœnæ; et hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur, in quantum inducit ad culpam.

ARTICLE IV.

L'aveuglement de l'esprit et l'endurcissement du cœur sont-ils ordonnés au salut de celui qui subit ce châtiment?

Il paroît que l'aveuglement de l'esprit et l'endurcissement du cœur sont ordonnés au salut de celui qui subit ce châtiment. 1° Saint Augustin dit, *Enchir.*, XI : « Puisque Dieu est infiniment bon, il ne permettroit aucune espèce de mal, s'il n'avoit assez de pouvoir pour en faire sortir le bien dans sa sagesse; » combien donc plus Dieu se propose-t-il le bien dans le mal dont il est l'auteur lui-même? Or Dieu est la cause de l'aveuglement et de l'endurcissement, comme nous l'avons prouvé dans le dernier article. Donc il ordonne ce châtiment au salut de celui qui le subit.

2° Il est écrit, *Sag.*, I, 13 : « Dieu ne se réjouit pas de la perte des impies (1). » Or il paroîtroit s'en réjouir, s'il ne faisoit pas tourner au bien l'aveuglement dont il frappe le pécheur : ainsi l'on diroit que le médecin se réjouit des souffrances du malade, s'il ne se proposoit pas sa guérison dans le traitement douloureux qu'il lui prescrit. Donc Dieu fait tourner au bien l'endurcissement du pécheur.

3° « Dieu ne fait pas acception des personnes, » dit l'Ecrivain sacré, *Actes*, X, 34, et ailleurs. Or, comme on le voit pareillement, *Actes*, II, et comme saint Augustin le dit *Super Matth.*, *quæst.* XIII, plusieurs d'entre les Juifs ont été frappés d'aveuglement afin que, ne croyant pas en Jésus-Christ, ils le missent à mort, et qu'ensuite ils se convertissent

(1) Tous les exemplaires de la *Somme* disent : « In perditione impiorum ; » mais la Vulgate dit : « In perditione viventium, » d'après le grec : Εν ἀπωλεία ζώντων. Au fond, le sens est le même ; car les impies seuls méritent la perdition éternelle. Aussi la Vulgate dit-elle bientôt après, au verset 16 : « Les impies ont appelé la mort par leurs œuvres et par leurs paroles ; et la croyant amie, ils en ont été consumés. »

ARTICULUS IV.

Utrùm excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur. Dicit enim Augustinus in *Enchir.* (cap. 11) : « Deus cùm sit summè bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum ; » multò igitur magis ordinat ad bonum illud malum, cujus ipse est causa. Sed excæcationis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est (art. 3). Ergo hæc ordinantur ad salutem ejus qui excæcatur vel obduratur.

2. Præterea, *Sapient.*, I, dicitur quòd « Deus non delectatur in perditione impiorum; » videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excæcationem in bonum eorum non converteret : sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amaram quam infirmo propinat ad ejus sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excæcationem convertit in bonum excæcatorum.

3. Præterea, « Deus non est personarum acceptor, » ut dicitur *Act.*, II. Sed quorumdam excæcationem ordinat ad eorum salutem; sicut quorumdam Judæorum qui « excæcati sùnt ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, » sicut de quibusdam legitur *Act.*, II, ut patet per Augustinum in lib. *De quæst. Evange-*

pleins de componction. » Donc Dieu fait tourner l'aveuglement au salut de l'homme.

Mais, d'une autre part, « il ne faut pas faire le mal pour qu'il en arrive le bien, » comme le dit saint Paul, *Rom.*, III, 8 (1). Or l'aveuglement est un mal. Donc Dieu n'aveugle pas l'homme pour faire son bien.

(Conclusion. — Puisque l'aveuglement achemine au péché, il mène par lui-même à la damnation; mais il peut, par la miséricorde divine, conduire au salut, lorsque l'homme, humilié par ses fautes, fait pénitence et se convertit.)

L'aveuglement achemine au péché; puis le péché conduit à deux choses : par lui-même à la damnation, et par la miséricorde ou la providence divine au salut; car « Dieu permet quelquefois le péché, comme le dit saint Augustin, *De nat. et grat.*, XXII, afin que l'homme, reconnoissant ses fautes, s'humilie et se convertisse. » Ainsi l'aveuglement est ordonné par sa nature à la damnation du pécheur, et c'est pour cela qu'on le dit un effet de la réprobation; puis l'aveuglement temporaire est ordonné par la miséricorde divine comme un moyen médicinal au salut de l'homme. Mais cette grace ne devient pas le partage de tous ceux qui sont jetés dans les ténèbres spirituelles; elle n'est accordée qu'aux élus, pour qui « tout coopère au bien, » comme le dit saint Paul, *Rom.*, VIII, 28. Concluons donc, avec saint Augustin, que l'aveuglement est pour le salut des uns et pour la damnation des autres.

Je réponds aux arguments : 1° Tous les maux que Dieu cause ou per-

(1) La citation n'est pas littérale ; voici le texte de saint Paul, *Ibid.*, 7 et 8 : « Si la vérité de Dieu a, par mon mensonge, abondé pour sa gloire, pourquoi serois-je encore jugé comme pécheur? Et ne ferions-nous pas le mal pour que le bien arrive (comme nous le disons selon quelques-uns, qui nous imputent ce blasphême)? »

---

lii (*super Matth.*, *quæst.* 13). Ergo Deus omnium excæcationem convertit in eorum salutem.

Sed contra, « non sunt facienda mala ut eveniant bona, » ut dicitur *Rom.*, III. Sed excæcatio est malum. Ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum.

(Conclusio. — Excæcatio cùm sit dispositio ad peccatum, nulli ex se ad salutem datur, sed ad damnationem; excæcatio autem ex divina misericordia nonnullis est ad salutem, ut in peccatum lapsi humiliter pœnitentiam agant et ad Deum convertantur.)

Respondeo dicendum, quòd excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum; peccatum autem ad duo ordinatur; ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex divina misericordia vel providentia, scilicet ad sanationem, in quantum « Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes, humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia.* Unde et excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur (propter quod ponitur etiam reprobationis effectus); sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur. Sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solùm, quibus « omnia cooperantur in bonum, » sicut dicitur *Rom.*, VIII. Unde quantum ad quosdam excæcatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios ad damnationem, ut Augustinus dicit in III, lib. *De quæst. Evangelii.*

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia mala quæ Deus facit vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum, non tamen semper in bo-

met (1) ont quelque bien pour fin, non pas toujours le bien de celui qui subit le mal, mais quelquefois le bien d'un autre ou même le bien général : ainsi les crimes des tyrans ont produit l'avantage des martyrs, et les châtiments des damnés procurent la gloire de la justice divine.

2° Dieu ne se réjouit pas de la perte de l'homme pour elle-même, mais pour sa justice ou pour le bien qui en résulte.

3° Que Dieu ordonne l'aveuglement au salut des uns, c'est miséricorde; qu'il l'ordonne à la damnation des autres, c'est justice; qu'il exerce la miséricorde envers les premiers et la justice envers les seconds, ce n'est point acception de personne, comme nous l'avons montré dans la première partie.

4° Il ne faut pas faire le mal de la faute pour que le bien arrive, cela est vrai; mais il faut infliger le mal de la peine pour procurer le bien.

QUESTION LXXX.

De la cause du péché par rapport au démon.

Nous passons au sujet dont on vient de lire le titre.

On demande quatre chose ici : 1° Le démon peut-il être directement dans l'homme la cause de péché? 2° Peut-il porter l'homme au péché par instigation intérieure? 3° Peut-il porter l'homme au péché nécessairement? 4° Enfin cause-t-il par ses suggestions perfides tous les péchés des hommes?

(1) Dieu cause le mal de la peine, les revers, l'infortune, les maladies, les calamités; puis il permet le mal de la faute, le péché, le vol, le meurtre, les révolutions criminelles.

---

num ejus in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi : sicut palmam tyrannorum ordinat in bonum martyrum, et pœnam damnatorum ordinat ad gloriam injustitiæ suæ.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non delectatur in perditione hominum, quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ justitiæ, vel propter bonum quod inde provenit.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quòd Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est; quòd autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, justitiæ est; quòd autem misericordiam quibusdam impendit et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in I. dictum est (qu. 23, art. 5, ad 3).

Ad quartum dicendum, quòd mala culpæ non sunt facienda ut veniant bona, sed mala pœnæ sunt inferenda propter bonum.

QUÆSTIO LXXX.

De causa peccati, ex parte diaboli, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli.

Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Utrùm diabolus sit directè causa peccati. 2° Utrùm diabolus inducat ad peccandum, interiùs persuadendo. 3° Utrùm possit necessitatem peccandi inducere. 4° Utrùm omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

ARTICLE I.

Le démon peut-il être directement dans l'homme la cause de péché?

Il paroît que le démon peut être directement dans l'homme la cause de péché : 1° Le péché consiste immédiatement, directement dans l'affection. Or saint Augustin dit, *De Trin.*, IV, 12 : « Le démon inspire à ses partisans des affections mauvaises; » Bède, *Super Act.*, V : « Le démon jette l'ame dans des affections perverses; » et saint Isidore, *De summo bono*, II, 41 : « Le démon remplit de secrètes convoitises le cœur des hommes (1). » Donc le démon est directement la cause du péché.

2° Saint Jérôme dit, *Contra Jovin.*, II, 2 : « Comme Dieu est l'auteur de nos bonnes actions, pareillement le démon est l'auteur de nos actions mauvaises. » Or Dieu est directement la cause de nos vertus. Donc le démon est aussi directement la cause de nos péchés.

3° On lit dans le Philosophe, *Ethic. Eud.*, VII, 18 : « Le conseil de l'homme est nécessairement déterminé par un principe extérieur. » Or le conseil de l'homme est déterminé non-seulement au bien, mais encore au mal. Donc comme Dieu détermine le conseil de l'homme au bien et qu'il en est par cela même la cause directe, ainsi le démon détermine le conseil de l'homme au mal et devient directement la cause du péché.

Mais saint Augustin dit, *De lib. arbitr.*, I, 11 : « Une seule chose rend

(1) Ce dernier auteur explique pour ainsi dire la pensée des deux premiers; il dit à l'endroit cité, ou *Sentent.*, II, 41 : « Le démon enflamme le cœur des hommes par son souffle empoisonné, par ses inspirations perverses : il allume l'orgueil dans l'ame d'Eve pour lui faire manger le fruit défendu; il allume l'envie dans l'ame de Caïn pour lui faire tuer son frère; il allume la luxure dans l'ame de Salomon pour l'entraîner au culte des idoles; il allume l'avarice dans l'ame d'Achab pour le porter au meurtre. Ainsi le démon, par ses inspirations funestes, remplit de secrètes convoitises le cœur des hommes. »

ARTICULUS I.

Utrùm diabolus sit homini directè causa peccandi.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd diabolus sit homini directè causa peccandi. Peccatum enim directè in affectu consistit. Sed Augustinus dicit IV. *De Trin.* (cap. 12), quòd « diabolus suæ societatis malignos affectus inspirat; » et Beda *super Act.* (cap. 5), dicit quòd « diabolus animam in affectum malitia trahit; » et Isidorus dicit in lib. *De summo bono,* quòd « diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet. » Ergo diabolus directè est causa peccati.

2. Præterea, Hieronymus dicit (lib. II. *Contra Jovinianum*, cap. 2) : « Sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali. » Sed Deus est directè causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directè causa peccatorum.

3. Præterea, Philosophus dicit in quodam cap. *Ethicæ Eudemicæ* (seu *Moralium Eudemiorum*, lib. 7, cap. 18), quòd « oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii. » Consilium autem humanum non solùm est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directè est causa boni, ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quòd diabolus directè sit causa peccati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit lib. I. *De libero arbit.* cap. 11 et lib. 3, cap. 1), quòd « nullâ aliâ re fit mens hominis serva

(1) De his etiam suprà, qu. 75, art. 3; ut et III part., qu. 13, art. 7; et qu. 3, de malo, art. 3 et 4; et *Quodlib.*, III, art. 8.

l'ame humaine esclave de la passion, c'est sa propre volonté. » Or l'homme ne devient esclave de la passion que par le péché. Donc le démon ne peut être la cause du péché, mais seulement la propre volonté de l'homme.

(Conclusion. — Puisque le démon ne peut causer le péché qu'en présentant au sens le bien appétible ou en persuadant à la raison que telle et telle chose est bonne ; puisque, d'ailleurs, il ne peut mouvoir la volonté nécessairement, il n'est pas la cause directe et suffisante du péché.)

Le péché est un certain acte : donc une chose peut être directement la cause du péché de la même manière qu'elle est directement la cause d'un acte quelconque. Or, d'un côté, pour être directement la cause d'un acte, il faut mouvoir à l'action le principe propre de cet acte ; d'une autre part, la volonté est le principe propre de l'acte du péché, parce que tout péché est volontaire : donc cela seul peut être directement la cause du péché, qui peut mouvoir la volonté à l'action. Eh bien, deux choses peuvent mouvoir la volonté, comme nous l'avons vu : ce qui l'attire extérieurement, savoir son objet, comme lorsque le bien perçu meut l'appétit ; puis ce qui l'incline intérieurement à vouloir, c'est-à-dire la volonté elle-même et Dieu, rien autre chose. Mais Dieu ne peut être la cause du péché, nous l'avons établi dans la question précédente : reste donc à dire que, sous le dernier rapport, intérieurement, la volonté de l'homme peut seule être directement la cause du péché qu'il commet. Maintenant, sous le premier rapport, extérieurement, trois choses peuvent mouvoir la volonté : avant tout l'objet même qui lui est proposé, comme lorsque les mets font naître le désir de manger ; ensuite celui qui propose ou présente l'objet ; enfin celui qui persuade que l'objet est bon, car il offre en quelque sorte à la volonté ce qui appelle ses actes, le bien réel ou appa-

---

libidinis, nisi propriâ voluntate. » Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

(Conclusio. — Cùm eatenus solùm peccati causa esse diabolus possit, quatenus appetibile aliquod sensui proponit, vel rationi persuadere nititur, liberam verò hominis voluntatem non necessariò moveat, non potest diabolus directè vel sufficienter causa esse homini peccandi.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum actus quidam est : unde hoc modo potest esse aliquid directè causa peccati, per quem modum aliquis directè est causa alicujus actûs. Quod quidem non contingit, nisi per hoc quòd proprium principium illius actus movet ad agendum; proprium autem principium actûs peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium : unde nihil potest directè esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut suprà dictum est (qu. 9, art. 1, 4 et 5), à duobus moveri potest ; uno modo ab objecto, sicut dicitur quòd « appetibile apprehensum movet appetitum; » alio modo ab eo quod interiùs inclinat voluntatem ad volendum, hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas vel Deus, ut suprà ostensum est (q. 9, art. 3, ac deinceps). Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est (qu. 79, art. 1) : relinquitur ergo quòd ex hac parte sola voluntas hominis sit directè causa peccati ejus. Ex parte autem objecti potest intelligi quòd aliquid moveat voluntatem tripliciter : uno modo, ipsum objectum propositum, sicut dicimus quòd cibus excitat desiderium hominis ad comedendum ; alio modo, ille qui proponit vel offert hujusmodi objectum; tertio modo ille qui persuadet objectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliqualiter proponit proprium objectum voluntati, quod est rationis

rent de la raison. Les choses sensibles, qui se présentent du dehors, meuvent la volonté de l'homme au péché de la première manière ; puis le démon et même l'homme peuvent l'exciter au mal de la deuxième et de la troisième manière, en offrant au sens le bien appétible ou en persuadant à la raison que tel et tel objet est bon. Mais dans ces trois mouvements, par ces trois sortes d'excitation, rien ne peut être la cause directe du péché ; car aucun objet extérieur, si ce n'est la fin dernière, ne meut nécessairement, comme nous l'avons établi, la volonté. En conséquence la cause efficace, suffisante du péché, ce n'est ni la chose présentée du dehors, ni celui qui la présente, ni enfin celui qui persuade qu'elle est bonne : donc le démon n'est pas directement, suffisamment la cause du péché ; il ne l'est qu'en persuadant la raison, ou en montrant au sens le bien sensible.

Je réponds aux arguments : 1o Les textes cités dans l'objection, comme tous ceux qu'on pourroit citer encore, établissent une seule chose, que le démon gagne l'affection des hommes au péché en les séduisant par ses suggestions perfides, ou en leur offrant des objets qui flattent leurs désirs.

2o Le démon cause nos péchés sous un rapport, et Dieu produit aussi nos bonnes œuvres à certains égards, cela est vrai ; mais l'esprit tentateur ne déploie pas le même mode d'action que le Sanctificateur des ames : Dieu agit intérieurement sur la volonté pour enfanter la vertu, mais le démon ne peut porter jusque là son influence criminelle dans la production du vice.

3o Dieu est le principe universel de tous les mouvements intérieurs de l'homme ; mais quand le libre arbitre se détermine au mal, c'est la volonté humaine qui est la cause directe de cette détermination, puis le démon peut en être la cause indirecte par la persuasion de l'esprit et par la séduction des sens.

---

bonum *verum* vel *apparens*. Primo igitur modo res sensibiles exteriùs apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum; secundo autem et tertio modo vel diabolus vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi. Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati, quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, nisi ab ultimo fine, ut suprà dictum est (qu. 10, art. 2), unde non est sufficiens causa peccati, neque res exteriùs oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quòd diabolus non sit causa peccati directè vel sufficienter, sed solùm per modum persuadentis, vel proponentis appetibile.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes illæ authoritates, et si quæ similes inveniantur, sunt referendæ ad hoc quòd diabolus suggerendo vel aliqua appetibilia proponendo inducit ad affectum peccati.

Ad secundum dicendum, quòd similitudo illa est attendenda quantum ad hoc quòd diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum; non tamen attenditur quantum ad modum causandi : nam Deus causat bona interiùs movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

Ad tertium dicendum, quòd Deus est universale principium omnis interioris motûs humani; sed quòd determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directè quidem est ex voluntate humana, et diabolo per modum persuadentis vel appetibilia proponentis.

ARTICLE II.

Le démon peut-il porter l'homme au péché par instigation intérieure?

Il paroît que le démon ne peut porter l'homme au péché par instigation intérieure. 1° Les mouvements intérieurs de l'ame sont des opérations de la vie. Or toutes les opérations de la vie, même les plus imparfaites, comme celles de la vie végétale, viennent nécessairement d'un principe intrinsèque. Donc le démon ne peut porter l'homme au mal par les mouvements intérieurs.

2° Tous les mouvements intérieurs sont produits, selon les lois de la nature, par les sens extérieurs. Or Dieu seul peut agir, comme nous l'avons vu dans la première partie, contrairement aux lois de la nature. Donc le démon ne peut produire aucun mouvement intérieur dans l'homme que par les sens extérieurs, conformément aux images qu'ils ont des choses.

3° Les actes intérieurs de l'ame s'accomplissent dans l'intellect et dans l'imagination. Or le démon ne sauroit rien produire dans ces deux facultés: car il lui est impossible, comme nous l'avons vu, d'imprimer les idées dans l'esprit; puis il ne peut faire naître les images des choses dans l'imagination, puisque les formes de cette puissance sont plus spirituelles et par cela même plus élevées que les formes sensibles, devant lesquelles échoue son pouvoir. Donc le démon ne peut induire l'homme au péché par les mouvements intérieurs.

Mais si le démon ne pouvoit tenter l'homme par instigation intérieure, il s'ensuivroit qu'il ne peut le porter au mal qu'en apparaissant visiblement, ce qui est faux.

ARTICULUS II.

Utrùm diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd diabolus non possit inducere ad peccandum, interiùs instigando. Interiores enim motus animæ sunt quædam opera vitæ. Sed nullum opus vitæ potest esse nisi à principio intrinseco, nec etiam opus animæ vegetabilis, quod est infimum inter opera vitæ. Ergo diabolus secundùm interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

2. Præterea, omnes interiores motus secundùm ordinem naturæ à sensibus exterioribus oriuntur. Sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei ut in 1. dictum est qu. 110, art. 4). Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundùm ea quæ in exterioribus sensibus apparent.

3. Præterea, interiores actus animæ sunt intelligere et imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari, quia, ut in primo habitum est (qu. 111, art. 2), diabolus non imprimit in intellectum humanum; in phantasiam etiam videtur quòd imprimere non possit, quia formæ imaginariæ, tanquam magis spirituales, sunt digniores quàm formæ quæ sunt in materia sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quæ in primo habita sunt (qu. 111, art. 2). Ergo diabolus non potest secundùm interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed contra est quia secundùm hoc nunquam tentaret hominem nisi visibiliter apparendo, quod patet esse falsum.

(1) De his etiam qu. 3, de malo, art. 4; et qu. 16, art. 11; et *Quodlib.*, III, art. 8.

(CONCLUSION. — Puisque le démon a le pouvoir de présenter certaines formes à l'imagination et d'exciter certaines passions dans l'appétit sensitif, il peut porter l'homme au péché par instigation intérieure.)

La partie intérieure de l'ame est intellective et sensitive; et, sous le premier rapport, elle renferme l'intellect et la volonté. Pour ce qui regarde la volonté, nous avons vu, dans le dernier article, quel pouvoir le démon peut exercer sur cette puissance. Quant à l'intellect, il est mû directement par l'objet qui l'éclaire en lui donnant la connoissance de la vérité; mais le démon n'offre point à l'homme la vraie lumière, il le jette dans les ténèbres pour obtenir son assentiment au péché. Les ténèbres de l'esprit viennent de l'imagination et de l'appétit sensitif: l'esprit tentateur concentre donc toute son action intérieure autour de ces deux puissances, s'efforçant de les entraîner au mal par le mouvement qu'il leur imprime. Il peut faire, d'une part, que certaines formes représentatives s'offrent à l'imagination; de l'autre, que certaines passions surgissent dans l'appétit sensitif. Comme nous l'avons vu dans la première partie, les corps obéissent aux êtres spirituels dans le mouvement local: l'ange rebelle a donc le pouvoir, quand Dieu ne l'en empêche pas, de produire tous les effets qui peuvent résulter du mouvement local des corps inférieurs. Eh bien, le mouvement suffit souvent, à lui seul, pour rendre certaines formes présentes à l'imagination. Le Philosophe dit, *De somno et vig.*, II, 3: « Pendant le sommeil de l'animal, comme le sang descend en grande quantité vers le principe sensitif, les impressions produites par les choses et conservées dans le corps avec leurs images se portent vers le même point, et meuvent le principe perceptif de la même manière que si les sens les recevoient immédiatement des objets extérieurs. » Que le démon puisse ainsi mouvoir les humeurs ou les esprits

---

(CONCLUSIO. — Cùm ipsi phantasiæ imaginarias quasdam formas offerre et in appetitu sensitivo passiones concitare diabolus possit, etiam interiùs instigando, ad peccandum inducere potest.)

Respondeo dicendum, quòd interior pars animæ est intellectiva et sensitiva: Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem jam dictum est (art. 1), quomodo ad eam diabolus se habet. Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem ejus ad consentiendum peccato. Quæ quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo: unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum, quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum. Potest etiam operari ad hoc quòd imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur; potest etiam facere quòd appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim in I lib. seu I part. qu. 110, art. 3), quòd natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem: unde et diabolus omnia illa causare potest quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræsententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus in lib. II. *De somno et vigilia* (sive lib. *De insomniis*, cap. 3), quòd « cùm animal dormierit descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus sive impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quòd apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immuta-

vitaux dans l'homme à l'état de veille, aussi bien que pendant le sommeil, rien de plus certain : le démon peut donc ébranler, frapper, du moins indirectement, l'imagination. De même certains mouvements du cœur et des esprits peuvent exciter certaines passions dans l'appétit sensitif, et le prince des ténèbres a le pouvoir de concourir à ces mouvements, comme à ceux dont nous venons de parler. Et quand les passions sont excitées dans l'appétit sensitif, l'homme perçoit avec plus de force, plus de vivacité, les impressions sensibles qui sont ramenées, comme nous l'avons dit, vers le principe perceptif : car « lorsque l'homme est enflammé par l'amour, la plus légère image, dit le Philosophe, *ubi supra*, II, 2, réveille en lui l'idée de l'objet aimé. » Il arrive aussi que la passion, quand elle est vive, gagne le jugement de l'esprit aux choses que l'imagination lui présente, parce que la passion fait paroître bon son objet. Voilà comment le démon porte l'homme intérieurement au péché (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les opérations de la vie proviennent

(1) Il est écrit, I *Pierre*, V, 8 : « Votre adversaire, le diable tourne autour de vous comme un lion rugissant, cherchant une proie à dévorer. » Bède dit sur ce passage : « Le démon tourne autour de l'homme comme le général autour de la citadelle qu'il assiége : il examine si le mur élevé par les bonnes œuvres et par la foi ne lui offre pas quelque ouverture pour pénétrer dans la conscience. » — *Actes*, V, 3 : « Pourquoi Satan a-t-il tenté ton cœur ? » — *Apoc.*, XII, 9 : « Ce grand dragon, l'antique serpent, qui est appelé diable et Satan, qui séduit tout le monde, fut précipité sur la terre, et ses anges avec lui furent précipités. » Si nous voulions rapporter tous les passages qui attestent les criminelles tentatives du démon, il nous faudroit citer toute l'Ecriture sainte, depuis le troisième chapitre de la Genèse jusqu'au dernier de l'Apocalypse.

Tous les Pères, tous les papes, tous les saints parlent des suggestions perfides de l'esprit tentateur. Ecoutez : « Quelqu'un nous demandera peut-être : Qu'est-ce que le péché ? O homme, le péché n'est point un ennemi du dehors qui se jette sur toi avec fureur : c'est un monstre dont toi-même es le père. Sache régler tes sens : alors il n'y a plus de passions ; contente-toi de ce qui t'appartient et ne t'approprie pas le bien d'autrui : alors il n'y a plus ni vol ni rapine ; songe au redoutable juge : alors plus de débauche ni d'adultères, plus d'homicide ni de forfaits.....

» Toutefois tu n'es pas le seul auteur du péché : le démon, ce conseiller pervers, en partage la honte avec toi. C'est lui qui t'y excite autant qu'il est en lui de le faire. Il ne te subjugue point par la force, mais il t'entraîne par la persuasion. Ferme-lui la porte de ton cœur, chasse-le bien loin de toi, et il ne pourra te nuire ; mais si tu reçois sans horreur les pensées de volupté qu'il te suggère, il t'entraînera bientôt dans un abîme de malheur.

» Ne te rassure point en disant : J'ai de la constance ; un mauvais désir n'aura pas pour moi

retur. » Unde talis motus localis spirituum vel humorum procurari potest à dæmonibus, sive dormiant, sive vigilent homines : et sic sequitur quòd homo aliqua imaginetur. Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundùm quemdam determinatum motum cordis et spirituum : unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quòd passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quòd et motum sive intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensivum, magis homo percipiat ; quia, ut Philosophus in eodem lib. dicit (cap. 2), « amantes modicâ similitudine in apprehensionem rei amatæ moventur. » Contingit etiam ex hoc quòd passio est concitata ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum ; quia ei qui à passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interiùs diabolus inducit ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quòd etsi opera

toujours d'un principe intrinsèque, cela est vrai; mais les agents extérieurs peuvent y concourir : ainsi la chaleur favorise la vie végétale en aidant la digestion, par exemple.

2° Quand l'esprit impur amène les images des choses sous l'acte de l'imagination, il n'agit ni d'une manière entièrement contraire à l'ordre de la nature, ni par le seul commandement de sa volonté; mais il appelle à son aide, comme nous l'avons vu, le mouvement local.

2° Ce qu'on vient de lire donne la réponse à l'objection : les images que l'ange pervers présente à l'imagination, sont primitivement reçues par les sens.

ARTICLE III.

Le démon peut-il porter l'homme nécessairement au péché?

Il paroît que le démon peut porter l'homme nécessairement au péché. 1° La puissance plus grande peut nécessiter la puissance plus petite. Or l'Ecriture sainte dit du démon, *Job*, XLI, 24 : « Il n'y a pas de puissance sur la terre qui puisse lui être comparée. » Donc le démon peut porter l'homme nécessairement au péché.

de suites fâcheuses ; il s'éteindra dans mon cœur sans s'être produit au dehors. Ne le sais-tu donc pas? la racine qui parvient à s'insinuer dans la fente d'un rocher, finit souvent par le disjoindre et le briser. Prends garde à cette mauvaise racine ; sinon, elle portera dans ton cœur des fruits de mort.

» Le premier auteur du péché, c'est donc le démon ; c'est lui qui suggère les mauvaises pensées, et ces pensées mauvaises produisent les fornications, les vols, les violences, les meurtres et tous les crimes. C'est lui qui a chassé notre premier père du paradis terrestre, qui lui a fait échanger cette terre fertile en toutes sortes de fruits contre une terre sauvage qui ne produit que des ronces et des épines. » (Saint Cyrille de Jérusalem, *Catechèse*, n° 29.)

« Ne perdons jamais de vue que le démon, notre ennemi mortel, emploie mille moyens pour nous séduire ; souvent même, pour nous entraîner plus sûrement dans l'abîme, il se cache sous l'apparence des meilleures actions. Ainsi, par exemple, il nous engagera secrètement à pratiquer l'hospitalité, à recevoir avec joie les étrangers qui sont nos frères, à leur servir une bonne table ; mais il entend bien que nous la partagerons avec eux, espérant nous rendre les esclaves de notre ventre. A d'autres il conseille l'aumône, mille œuvres de charité; mais il veut allumer dans leur cœur l'amour des richesses et les conduire jusqu'aux plus dégradantes folies de l'avarice. A ceux qui ont goûté les douceurs de la vie retirée, il représente l'avantage du prochain ; il leur fait envisager la solitude comme inutile et pleine d'oisi-

---

vitæ semper sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens; sicut etiam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, ut faciliùs digeratur cibus.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi apparitio formatum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturæ, nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est. Unde patet responsio ad tertium, quia formæ illæ sunt à sensibus acceptæ primordialiter.

ARTICULUS III.

Utrùm diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim major potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur *Job*, XLI : « Non est potestas super terram, qua ei valeat comparari. » Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

(1) De his etiam qu. 3, de malo, art. 3, ad 9, et art. 4, in corp.; et qu. 16, art. 11, ad 10, et art. 12, etiam ad 10.

2° La raison de l'homme suit les mouvements des sens et de l'imagination : car, ainsi que le dit le Philosophe, *De anima*, XXX, « toutes nos connoissances tirent leur origine des sens, et nous ne pouvons concevoir sans images sensibles. » Or le démon peut mouvoir, d'abord l'imagination de l'homme, comme nous l'avons vu dans le dernier article; ensuite les sens extérieurs, puisqu'on lit dans saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII, 12 : « Le mal (venant du diable) s'insinue par tous les sens; il s'attache aux figures, s'adapte aux couleurs, se mêle aux sons et se répand dans les saveurs. » Donc le démon peut imposer à la raison de l'homme la nécessité du péché.

3° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIX, 4 : « Quand la chair convoite contre l'esprit, cela n'est pas sans péché. » Or le démon peut exciter la convoitise de la chair, ainsi que les autres passions dont nous avons parlé dans le dernier article. Donc le démon peut induire l'homme nécessairement au péché.

Mais il est écrit, I. *Pierre*, V, 8 : « Votre adversaire, le diable tourne autour de vous comme un lion rugissant, cherchant une proie à dévorer; résistez-lui forts dans la foi. » Or cet avertissement seroit inutile, si l'homme devoit succomber nécessairement sous les efforts de l'esprit tentateur. Donc le démon ne porte pas l'homme invinciblement au péché.

On lit aussi, *Jacques*, IV, 7 : « Soyez soumis à Dieu; mais résistez au diable, et il s'enfuira de vous. » Ces paroles ne renfermeroient aucun sens ou seroient absolument fausses, si l'ange pervers livroit à l'inno-

veté ; enfin il les engage à se mêler avec les gens du siècle, à rechercher leur société et leur entretien ; il leur fait contracter des liaisons dangereuses, des familiarités indiscrètes avec des personnes d'un autre sexe , et les précipite ainsi par degrés dans les plus déplorables égarements des passions. Il en est d'autres qu'il attaque autrement. Il ne cherche point à porter le trouble dans leur ame par les passions violentes ; il les affranchit , au contraire , de leur esclavage et élève leur cœur par l'orgueil. afin de les précipiter ensuite plus sûrement. » (Saint Arsène, *Exhortation*, n° 2.)

---

2. Præterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundùm ea quæ exteriùs sensibus proponuntur et imaginationi repræsentantur; quia « omnis nostra cognitio ortum habet à sensu, et non est intelligere sine phantasmate, » ut dicitur in lib. *De anima* (text. 30 et 39). Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est (I. part., qu. 111, art. 3), et etiam exteriores sensus; dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII, *quæst.* (qu. 12), « serpit hoc malum » (scilicet quod est à diabolo) « per omnes aditus sensibiles, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhæret sonis, infundit se saporibus. » Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Præterea, secundùm Augustinum (lib. 19, *De Civit. Dei*, cap. 4) : « Nonnullum peccatum est, cùm caro concupiscit adversùs spiritum. » Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut et cæteras passiones, eo modo quo dictum est (art. 2). Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed contra est, quod dicitur I. *Petr.*, ult. : « Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret; cui resistite fortes in fide. » Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Præterea, *Jacobi*, IV, similiter dicitur : « Subditi estote Deo, resistite autem diabolo, et fugiet à vobis. » Quod nec rectè aut verè diceretur, si diabolus posset inferre qualemcumque necessitatem ad peccandum; quia sic

cence des attaques irrésistibles; car, alors, on ne pourroit ni lui résister ni le mettre en fuite. Donc les attaques du démon ne sont pas irrésistibles.

(Conclusion. — Le démon peut nécessiter à des actes qui sont péchés de leur genre, parce qu'il est en son pouvoir d'enchaîner entièrement l'usage de la raison; mais il ne sauroit nécessiter au péché, parce qu'il détruit le libre consentement en imposant la nécessité.)

Lorsque Dieu ne réprime pas ses tentatives criminelles, le démon peut nécessiter à des actes qui sont péché de leur genre; mais il ne peut jamais nécessiter au péché. Il est facile de comprendre cela. Comment l'homme résiste-t-il à ce qui le porte au mal? Il y résiste uniquement par la raison. Eh bien, l'esprit malin peut, comme on le voit dans les possédés, lier entièrement l'usage de la raison par le mouvement de l'imagination et de l'appétit sensitif (1) : mais quand la raison se trouve enchaînée dans toutes ses facultés intellectuelles, rien de ce que fait l'homme ne peut lui être imputé à péché; et quand elle n'est pas entravée tout entière, qu'elle conserve la liberté sous quelque rapport, l'homme peut résister au mal de ce côté-là. Il est donc clair que le diable ne peut, d'aucune manière, porter l'homme nécessairement au péché (2).

(1) Saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIX, 4 : « Parlerai-je de ceux qui souffrent les assauts des démons? Où leur intelligence est-elle cachée, où est-elle ensevelie, quand l'esprit malin use à sa volonté de leur ame et de leur corps? »

(2) « Le pécheur cherche des excuses : « Je désire, dit-il, observer les commandements de Dieu; c'est là de tous mes vœux le plus intime et le plus ardent. Mais le démon est si puissant! il subjugue les serviteurs de Dieu; rien ne peut lui résister. » Non, sa puissance ne va pas jusque-là. Jamais il ne triomphera des vrais serviteurs de Dieu, de ceux qui sont attachés au Seigneur de toute leur affection. Il peut les attaquer, mais il ne sauroit les vaincre. S'ils lui résistent, il fuira bientôt couvert de confusion.» (Saint Hermas, *le Pasteur, commandement* XII, nº 5.)

« Certes, les mortels ennemis de l'homme, les esprits rebelles, ulcérés par la haine, ne manquent pas de l'envie de nous nuire; ils le désirent de tous leurs vœux : et cependant nous vivons; malgré tous leurs efforts, nous parvenons à conformer notre vie à la règle de Dieu; quoi de plus propre à nous faire comprendre leur foiblesse? Ils ne doutent point de la haine que nous leur portons; ils sont les ennemis jurés de tout bien et de toute vertu; ils n'ont rien plus à cœur que d'étouffer les germes de la piété dans nos cœurs : et pourtant nous aimons, nous bénissons, nous servons Dieu. S'ils avoient un pouvoir réel, efficace, ah! combien ils s'empresseroient de le déployer contre nous! Dans ce moment même, ils m'entendent révéler leur

ei nunquam resisti posset, nec à resistentibus ipse fugeret. Ergo talem necessitatem ad peccandum non infert.

(Conclusio. Cùm frustra B. Petrus nos admoneret ut diabolo resistemus, falsumque diceret B. Jacobus : *Resistite diabolo et fugiet à vobis*, si homo tentationi ejus necessariò succumberet, fieri non potest ut diabolus homini necessitatem ad peccandum inferat.)

Respondeo dicendùm, quòd diabolus propria virtute, nisi refrænetur à Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum, qui de suo genere peccatum est; non autem potest inducere necessitatem peccandi. Quod patet ex hoc quòd homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem, cujus usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligatâ, quicquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum; sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est (qu. 77, art. 7). Unde manifestum est quòd diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

Je réponds aux arguments : 1° Toute puissance supérieure à l'homme ne peut mouvoir la volonté de l'homme : Dieu seul a ce pouvoir, comme nous l'avons montré dans son lieu.

2° Les choses perçues par les sens ou par l'imagination ne meuvent pas nécessairement la volonté, quand l'homme conserve l'usage de la raison; eh bien, est-il besoin de dire que les choses perçues n'enchaînent pas toujours l'exercice des facultés intellectuelles et morales?

3° Quand l'homme y résiste, la convoitise de la chair contre l'esprit n'est pas un péché, mais plutôt une occasion de s'exercer dans la vertu. Eh bien, l'ange pervers a-t-il le pouvoir d'empêcher cette résistance? Non, sans doute; il ne peut donc imposer la nécessité de faire le mal (1).

ARTICLE IV.

Le démon cause-t-il par ses suggestions perfides tous les péchés des hommes?

Il paroît que le démon cause, par ses suggestions perfides, tous les péchés des hommes. 1° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Les démons

honte et leur impuissance ; ils savent que mes paroles, en portant la confiance dans vos ames, diminuent leur empire et détruisent leurs forces : encore une fois, s'ils avoient un pouvoir indépendant, ni moi qui vous parle, ni vous qui m'écoutez, nous ne vivrions longtemps. La piété et le recueillement sont des choses trop odieuses à leurs yeux.....

» Il n'y a donc que Dieu qui soit véritablement à craindre. Le démon ne mérite que nos mépris. L'arme à laquelle il ne sauroit résister, c'est la vertu et la foi ; ce sont les bonnes œuvres, les jeûnes, les veilles, les prières, la douceur, le calme, la charité, la libéralité envers les pauvres et surtout la piété envers Notre-Seigneur Jésus-Christ. » (Saint Antoine, *premier discours aux moines*, n° 6.)

Dans la version des Septante, *Job*, IV, 11, le diable est appelé « μυρμηκολέων, formicaleo, fourmi-lion. » Sur quoi saint Grégoire dit, *Moral.*, V, 17 : « Le demon est un foible insecte, quand on rejette ses suggestions perfides; mais il est un lion dévorant, quand on lui prête l'oreille. »

(1) Saint Augustin est mal cité dans l'objection : le grand évêque ne dit pas que la convoitise de la chair est un péché, mais un vice.

Au reste, le concile de Trente a sanctionné la doctrine qu'enseigne ici l'ange de l'école ; il dit, *sess.* V, *De peccat. orig.* : « Le saint concile pense et croit que la concupiscence reste dans les personnes baptisées ; mais comme ce penchant est laissé pour le combat ou l'exercice dans le bien, il ne peut nuire à ceux qui, refusant leur consentement, résistent par la grace de Jésus-Christ; au contraire, celui qui aura bien combattu sera couronné. »

Ad primum ergo dicendum, quòd non quælibet potestas major homine, potest movere voluntatem hominis, sed solus Deus, ut supra habitum est (qu. 9, art. 6).

Ad secundum dicendum, quòd illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem si homo habeat usum rationis, nec semper hujusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad tertium dicendum, quòd concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis. Quòd autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli; et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

ARTICULUS IV.

Utrùm omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. Dicit enim Dionysius IV. cap. *De div.*

(1) De his etiam I. part., qu. 63, art. 2; et qu. 114, art. 3: ut et III. part., qu. 8, art. 7, ad 2; et qu. 3, de malo, art. 5.

sont la cause de tous les maux qui les accablent eux et les autres créatures. »

2° Quiconque pèche mortellement devient l'esclave du démon, conformément à cette parole, *Joan.*, VIII, 34 : « Celui qui fait le péché est esclave du péché. » Or, selon II. *Pierre*, II, 19, « on est esclave de celui par qui l'on a été vaincu. » Donc celui qui fait le péché est vaincu par le démon.

3° Saint Grégoire dit, *Moral.*, IV, 9 : « Le péché du diable est irréparable, parce qu'il a été commis sans suggestion étrangère. » Si donc les hommes péchoient uniquement par leur libre arbitre, sans influence extérieure, leur faute seroit pareillement irréparable, ce qui est faux. Donc tous les péchés des hommes sont causés par la suggestion du démon.

Mais nous lisons dans saint Augustin, *De Eccles. dogm.* : « Toutes nos mauvaises pensées ne sont pas produites par le diable, mais elles trouvent quelquefois leur source dans notre libre arbitre. »

(Conclusion. — Le démon est occasionnellement la cause de tous nos péchés, parce qu'il a provoqué la prévarication primitive, d'où la détérioration de la nature humaine et le penchant au mal ; mais il n'est pas directement la cause de tous nos péchés, parce que nous ne les commettons pas tous par ses suggestions mauvaises.)

L'esprit séducteur est occasionnellement, indirectement la cause de tous nos péchés, parce qu'il a fait prévariquer le premier homme dont la faute, viciant la nature humaine, a produit le penchant au mal ; c'est comme si l'on disoit cause de la combustion, dans un cas particulier, celui qui a séché le bois. Mais le démon n'est pas directement la cause de tous nos péchés, dans ce sens qu'il les provoque tous par ses suggestions mauvaises. Origène nous le fait comprendre en deux mots : « Quand le diable n'existeroit pas, dit-il, *Periarch.*, III, 2, les hommes

---

Nom., quòd « multitudo dæmonum causa est omnium malorum et sibi et aliis. »

2. Præterea, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli, secundùm illud *Joan.*, VIII : « Qui facit peccatum, servus est peccati. » Sed « ei aliquis in servitutem addicitur, à quo est superatus, » ut dicitur II. *Petr.*, II. Ergo quicumque facit peccatum, superatus est à diabolo.

3. Præterea, Gregorius dicit quòd « peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente. » Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile ; quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana à diabolo suggeruntur.

Sed contra est, quòd dicitur in lib. *De Eccles. dogmatibus* (cap. 82) : « Non omnes cogitationes nostræ malæ à diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. »

(Conclusio. — Est quidem dæmon occasio omnium peccatorum, cùm primum hominem ad peccandum induxerit, undè tota infecta est humana natura et proclivis ad peccandum facta ; non tamen singula peccata ex illius suggestione fiunt.

Respondeo dicendum, quòd occasionaliter quidem et indirectè diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, in quantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato in tantum vitiata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus ; sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quòd facilè incederentur. Directè autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quòd singula peccata persuadet. Quod Origenes (lib. III,

éprouveroient encore l'attrait de la bonne chère, des plaisirs sensuels et des choses semblables ; » et cet attrait pourroit être désordonné, par conséquent faute morale, s'il n'étoit réglé par la raison. Cela dépend du libre arbitre.

Je réponds aux arguments : 1° Tous nos maux viennent du démon, comme nous l'avons dit, dans leur première origine.

2° On est esclave non-seulement de celui par qui l'on est vaincu, mais encore de celui à qui l'on se soumet volontairement. C'est de cette dernière manière que l'homme devient l'esclave du démon, quand il pèche de son propre mouvement.

3° Le péché de l'ange étoit irréparable, et parce qu'il avoit été commis sans suggestion étrangère, et parce qu'il n'avoit point trouvé son principe dans un penchant au mal résultant d'une suggestion précédente. Or on ne peut dire cela d'aucun péché commis par l'homme (1).

(1) L'ange superbe a péché sans tentation extérieure et sans penchant intérieur au mal. Saint Anselme dit sous le premier rapport, *Cur Deus homo*, II, 21 : « Les anges ont tombé seuls, par leur propre malice, sans provocation extérieure : ils devoient donc se relever seuls, par leur propre vertu, sans secours étranger ; ce qui est impossible à la créature. » Sous le second point de vue nous lisons dans saint Grégoire, *Moral.*, XXXIV, 14 : « L'homme est tombé par foiblesse, succombant pour ainsi dire sous le poids de la chair ; mais le démon n'étoit point courbé vers les objets sensibles par un corps de terre, il a péché par sa propre malice : Dieu devoit le rejeter. »

Periarchon, cap. 2), probat ex hoc quia « etiamsi diabolus non esset, haberent homines appetitum ciborum, et venereorum, et similium; » qui posset esse inordinatus nisi ratione ordinaretur, quod subjacet libero arbitrio.

Ad primum ergo dicendum, quòd multitudo dæmonum est causa omnium malorum nostrorum secundùm primam originem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd non solùm fit servus alicujus qui ab eo superatur, sed etiam qui se ei voluntariè subjicit; et hoc modo fit servus diaboli qui motu proprio peccat.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti suggestione causatam; quod de nullo hominis peccato dici potest.

QUESTION LXXXI.

De la cause du péché par rapport à l'homme.

Après avoir examiné la cause extérieure du péché par rapport à Dieu et par rapport au démon, nous devons la considérer relativement à l'homme. L'homme peut être dans les autres la cause du péché par suggestion extérieure, comme l'ange pervers : il ne nous reste rien à dire sous ce rapport; mais il peut être aussi cause du péché par origine : il faut nous arrêter à ce point de vue.

Nous parlerons, premièrement de la transmission du péché originel; deuxièmement, de son essence; troisièmement, de son sujet.

On demande cinq choses sur le premier point : 1° Le premier péché du premier homme se transmet-il par origine à ses descendants ? 2° Tous les péchés d'Adam ou ceux des proches parents se transmettent-ils par la génération ? 3° Le péché du premier père se transmet-il par origine à tous les hommes ? 4° L'homme formé miraculeusement d'une chair humaine contracteroit-il le péché originel ? 5° Si Eve avoit péché sans Adam, leurs descendants contracteroient-ils le péché originel ?

ARTICLE I.

Le premier péché du premier homme se transmet-il par origine à ses descendants ?

Il paroît que le premier péché du premier homme ne se transmet pas par origine à ses descendants. 1° Le Prophète dit, *Ezéch.*, XVIII, 20 : « Le fils ne portera point l'iniquité du père. » Or le fils porteroit l'ini-

---

QUÆSTIO LXXXI.

De causa peccati ex parte hominis, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cùm autem homo sit causa peccati alteri homini, exteriùs suggerendo. sicut et diabolus, habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem : unde de peccato originali dicendum est.

Et circa hoc tria consideranda occurrunt : primò, de ejus traductione; secundò, de ejus essentia; tertiò, de ejus subjecto.

Circa primum quæruntur quinque : 1° Utrùm primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros. 2° Utrùm omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum, per originem in posteros deriventur. 3° Utrùm peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur. 4° Utrùm derivaretur ad alios qui miraculosè ex aliqua parte humani corporis formarentur. 5° Utrùm si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICULUS I.

Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim *Ezech.*, XVIII : « Filius non portabit iniquitatem pa-

(1) De his etiam III part., qu. 19, art. 4, ad 1; et II, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 50, 51 et 52.

quité du père, s'il l'héritoit avec la vie. Donc l'homme ne contracte par origine aucun péché de ses ancêtres.

2° L'accident ne peut se transmettre par origine, sans que le sujet se transmette aussi : Car « l'accident ne passe pas d'un sujet à un autre, » dit le Philosophe (1). Or le sujet du péché, l'ame raisonnable ne se transmet point par origine : nous l'avons prouvé dans la première partie. Donc aucun péché ne peut se transmettre par origine.

3° Tout ce qui se transmet à l'aide de la génération humaine, est produit par la semence vitale. Or ce principe ne sauroit produire le péché; car il ne renferme pas la partie rationnelle de l'ame, qui est l'unique cause de la faute morale. Donc aucun péché ne peut se transmettre par la génération.

4° Les choses les plus parfaites dans la nature sont les plus puissantes dans l'action. Or ce que la chair a de plus parfait ne sauroit souiller l'ame qui lui est unie; car, autrement, l'ame ne pourroit être purifiée de la tache originelle tant qu'elle est dans le corps. Donc la semence ne peut, à plus forte raison, souiller l'ame.

5° Le Philosophe dit, *Ethic.*, III, 5 : « On ne blâme pas les défauts de nature, mais ceux de paresse et de négligence. » Or les défauts de nature sont ceux qui viennent de la naissance. Donc rien de ce qui a son principe dans la naissance n'est blâmable, ni péché par conséquent.

Mais l'Apôtre dit, *Rom.*, V, 12 : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme. » Or cette parole ne peut s'entendre d'un péché d'imitation; car l'Ecriture sainte dit dans un autre endroit, *Sag.*, II, 24 : « La mort est entrée dans le monde par l'envie du diable. » Donc le péché

(1) Aristote disoit à Platon, *Métaphys.*, XX : « Vous prétendez que les idées sont des êtres réels, séparés, existant hors de l'homme. Comment donc se fait-il que l'idée de la vertu, par exemple, soit en même temps dans ma tête, dans celle de Leusyppe et dans celle de Platon? « Les accidents ne passent pas d'un sujet à un autre. » Rien de plus certain. La science de Pierre n'est pas celle de Paul.

---

tris. » Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Præterea, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subjecto, eo quòd « accidens non transit de subjecto in subjectum. Sed anima rationalis quæ est subjectum culpæ non traducitur per originem; ut in I. ostensum est (qu. 118, art. 2). Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Præterea, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eo quòd caret rationali parte animæ, quæ sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. Præterea, quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam; alioquin anima non posset emundari à culpa originali, dum est carni unita. Ergo multo minùs semen potest inficere animam.

5. Præterea, Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « propter naturam turpes nullus increpat, sed propter desidiam et negligentiam. » Dicuntur autem *naturâ turpes*, qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem est increpabile neque peccatum.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *Rom.*, V : « Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. » Quod non potest intelligi « per modum imitationis, » propter hoc quod dicitur *Sapient.*, II : « Invidiâ diaboli mors intravit in orbem terrarum. » Restat ergo quòd

est entré dans le monde par le premier homme et s'est propagé par la génération (1).

(CONCLUSION. — De même que le don de la grace primitive, la justice originelle se fût propagée dans le cours des siècles si Adam avoit conservé l'innocence, ainsi son péché se transmet avec la nature humaine à ses descendants, parce que tous les hommes forment comme les membres d'un seul corps.)

Il est de foi catholique que le premier péché d'Adam se transmet à ses

(1) La parole de saint Paul ne peut être bien comprise que dans son contexte; voici les versets 12, 14, 15, 16 et 17 : «Comme par un seul homme le péché est entré dans le monde et la mort par le péché, ainsi la mort est passée dans tous les hommes par celui en qui tous ont péché... La mort a régné... même en ceux qui n'ont point péché en la ressemblance de la prévarication d'Adam, qui est la figure du futur. Mais il n'en est pas du don comme du péché : car si par le péché d'un seul plusieurs sont morts, beaucoup plus la grace et le don de Dieu a abondé en plusieurs par la grace d'un seul homme. Et il n'en est pas du don comme du péché venu par un seul; car d'un seul vient le jugement de condamnation, et de plusieurs péchés la grace de la justification. Car si, par le péché d'un seul, la mort a régné par un seul, beaucoup plus ceux qui reçoivent l'abondance de la grace et du don de la justice, régneront-ils dans la vie par un seul Jésus-Christ. » Les sociniens disent, après les pélagiens, qu'il s'agit là d'une faute d'imitation; que le premier homme a introduit le péché dans le monde, parce que les autres hommes ont imité sa désobéissance, prévariqué comme lui. Mais saint Paul écrit formellement que «le péché est entré dans le monde par un seul homme,» qu'il est « venu par un seul homme, » que « le jugement de condamnation » a sa cause «dans un seul homme; » il enseigne que « plusieurs sont morts par le péché d'un seul, » que « la mort a régné par un seul, qu'elle a exercé son empire, même en ceux qui n'ont point péché en la ressemblance de la prévarication d'Adam : » où sont donc les péchés d'imitation dont on nous parle? Saint Paul ajoute que, si tous les hommes ont péché en Adam, ils « reçoivent l'abondance de la grace et de la justice » en Jésus-Christ, qu'ils « régneront dans la vie » par Jésus-Christ : la réhabilitation s'opère-t-elle aussi, comme on le dit de la déchéance, par imitation? Quoi! nous imitons Adam sans le connoître! S'il vous faut à toute force un imitateur, disoit l'évêque d'Hippone aux pélagiens, *De peccat. meritis et remissione*, I, 9, nommez Adam; car il a suivi les traces et les conseils de celui qui « pèche dès le commencement, » I, *Jean*, III, 8.

Après cela nous ne citerons, ni David s'écriant, *Ps.* IV, 7 : « J'ai été conçu dans l'iniquité et formé en péché dans le sein de ma mère; » ni Job adressant à Dieu cette parole, *Job*, XIV, 4 : «Qui peut rendre pur l'homme né d'un sang impur, sinon vous seul? » Aussi bien l'Eglise a tranché la question. Le saint concile de Trente enseigne, *sess.* V, *can.* 1, 2, 3 et 6, que le premier homme, par son péché, a perdu la sainteté et la justice, encouru la colère de Dieu, la mort et la servitude sous l'empire du démon; qu'il a transmis à tous ses descendants, non-seulement les maladies qui amènent la mort du corps, mais encore la faute qui est la mort de l'ame; que cette faute, propre et personnelle à tous, ne peut être ôtée que par les mérites de Jésus-Christ; enfin que la tache originelle est pleinement effacée par le baptême.

Mais l'histoire de notre perte est écrite en caractères ineffaçables dans notre cœur. « Est-ce Dieu qui nous a faits aussi superbes, aussi curieux, aussi sensuels, en un mot aussi corrompus en toutes manières que nous le sommes? Mon Dieu, n'entends-je pas encore tous les jours le sifflement du serpent, quand j'hésite si je suivrai votre volonté ou mes égarements? N'est-ce pas lui qui me dit secrètement : « Pourquoi Dieu vous a-t-il dé-

---

per originem à primo homine peccatum in hunc mundum intravit.

(CONCLUSIO. — Quemadmodum originalis justitia quæ erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus in primo parente collatum, simul cum natura ipsa in posteros traducta fuisset si ille in sua innocentia perstitisset : sic primum ejusdem primi parentis peccatum quo tota natura humana infecta est, simul cum natura in posteros per originem transit ac derivatur.

Respondeo dicendum, quòd secundùm fidem

descendants, de siècle en siècle, par la génération; les enfants sont portés dès leur naissance au baptême, comme devant être purifiés d'une faute (1); la doctrine contraire forme, comme saint Augustin le remarque dans plusieurs de ses ouvrages, le principe fondamental de l'hérésie pélagienne. Mais comment le péché du premier père a-t-il passé par origine à sa postérité? Divers auteurs donnent diverses explications. Les uns, considérant que la partie spirituelle de notre être est le sujet du péché, disent que l'ame raisonnable se communique avec le principe vital (*semen*), et que des ames souillées doivent sortir nécessairement d'une ame souillée. D'autres rejettent cette doctrine comme entachée d'erreur, et s'efforcent de montrer que la faute de l'ame peut se transmettre avec la vie, sans que l'ame elle-même se transmette ainsi par la génération; ils

fendu, » quand je m'admire moi-même dès que je sens en moi le moindre lumière ou le moindre commencement de vertu ?... N'est-ce pas ce serpent qui me dit encore : « Vous serez comme des dieux ? » Toutes les adresses par lesquelles il m'insinue l'orgueil, ne sont-ce pas autant d'effets de sa subtilité et autant de marques de ses replis tortueux? Mais quelle source de curiosité ne m'ouvre-t-il pas dans mon sein en me promettant de m'ouvrir les yeux, et de me faire trouver dans le fruit qu'il me montre la science du bien et du mal! Et lorsqu'à la moindre atteinte du plaisir des sens, je me sens si foible et que mes résolutions, que je croyois si fermes dans l'amour de Dieu, tout d'un coup se perdent en l'air, sans que ma raison impuissante puisse tenir un moment contre cet attrait, hélas! qu'est-ce autre chose que le serpent qui me montre ce fruit décevant? Je ne le vois encore que de loin, et déjà mes yeux en sont épris ; si je le touche, quel plaisir trompeur ne se coule pas dans mes veines, et combien serai-je perdu si je le mange? Qu'y a-t-il donc de si incroyable que l'homme ait péri dans son origine par ce qui me rend encore si malade, ou plutôt par ce qui me montre que je suis vraiment mort par le péché? » (Bossuet, *Traité de la concupiscence.*)

Sans déchéance point de réhabilitation; sans péché dans Adam, point de rédemption dans Jésus-Christ. Si l'intelligence et la volonté de l'homme n'ont point été fourvoyées dans la route du vrai et du bon, nous devons déchirer le symbole et les préceptes du christianisme. Toutes les puissances et tous les mouvements de mon être viennent de Dieu : si ma raison ne s'est point obscurcie dans les ténèbres, si mes passions ne se sont pas corrompues dans le vice, mes rêves fébriles et mes appétits brutaux doivent être toute ma religion et toute ma morale.

(1) « L'ancienne loi vouloit qu'à la naissance d'un enfant l'on offrît pour victimes deux tourterelles, l'une pour le péché et l'autre en holocauste. Quel péché pouvoit avoir commis cet enfant nouveau-né, si ce n'est celui dont parle David quand il dit, *Ps.* IV, 7 : « Ma mère m'a conçu dans l'iniquité?... » C'est par la même raison que l'Eglise, observant les traditions qu'elle a reçues des Apôtres, donne le baptême aux enfants nouveaux-nés : car ces saints personnages, qui avoient été établis par Dieu lui-même les dispensateurs de ses saints mystères, savoient que tous les hommes reçoivent en naissant la tache originelle de ce péché qui ne peut s'effacer que dans l'eau sanctifiée par le Saint-Esprit. Pourquoi les baptiser, s'il n'y a point en eux de tache à détruire? Et comment ont-ils pu contracter cette tache, si ce n'est parce qu'ils appartiennent à cette grande famille qui s'est trouvée dégradée dans son chef? Job avoit donc raison de dire, XIV, 4 : « Personne n'est exempt de souillure, pas même l'enfant qui n'est que depuis un jour sur la terre. » (Origène, *Homélie sur saint Luc*, passim.)

catholicam est tenendum quòd primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros; propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum tanquam ab aliqua infectione culpæ abluendi; contrarium autem est hæresis pelagiana, ut patet per Augustinum in plurimis suis libris. Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes quòd peccati subjectum est anima rationalis, posuerunt quòd cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectæ animæ derivari videantur. Alii verò hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animæ parentis traducitur in pro-

disent : Le père communique à l'enfant les défauts du corps : ainsi un lépreux engendre un lépreux, le podagre un podagre, et cela par un vice de la semence vitale, bien que ce vice ne s'appelle ni *goutte* ni *lèpre*. Eh bien, comme le corps a des rapports de similitude et de convenance avec l'ame, et que les défauts de l'ame refluent sur le corps et réciproquement : de même, continuent nos auteurs, les défauts coupables de l'ame suivent la transmission de la semence dans l'enfant, bien que la semence ne soit pas le sujet actuel de la culpabilité. Ces explications sont insuffisantes. Quand nous admettrions que certains défauts du corps se transmettent du père à l'enfant, même que certains défauts de l'ame suivent dans la génération les défauts du corps, comme lorsque l'idiot engendre un idiot : encore faudroit-il dire que le défaut résultant de la naissance exclut l'idée de la faute, qui est essentiellement volontaire. A supposer donc que l'ame raisonnable se transmette avec la vie, comme l'infection de cette ame ne seroit point dans la volonté de l'enfant, elle perdroit la nature de faute morale, soumettant à la peine : Car « nul ne blâme l'aveugle-né, dit le Philosophe, *Ethic.*, III, mais tous le plaignent. » Il faut donc chercher un autre mode d'explication.

Tous les hommes qui naissent d'Adam peuvent être considérés comme un seul homme, parce qu'ils se rencontrent dans la nature qu'ils reçoivent de leur premier père : ainsi, dans l'état social, tous les membres d'une communauté sont réputés comme un seul corps, et la communauté elle-même comme une seule personne morale; même Porphyre dit que, « par la participation de l'espèce, plusieurs hommes n'en sont qu'un. » Ainsi plusieurs hommes sont sortis d'Adam comme plusieurs membres d'un seul corps. Or l'acte d'un membre du corps, par exemple l'acte de la main n'est pas volontaire de la volonté de la main, mais de la volonté de

---

lem, etiamsi anima non traducatur; per hoc quòd corporis defectus traducuntur à parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licèt talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cùm autem corpus sit proportionatum animæ, et defectus animæ redundent in corpus et econverso, simili modo dicunt quòd culpabilis defectus animæ per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpæ subjectum. Sed omnes hujusmodi viæ insufficientes sunt; quia dato quòd aliqui defectus corporales à parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur); tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cujus ratione est quòd sit voluntaria. Unde etiam supposito quòd anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quòd infectio animæ prolis non esset in ejus voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam; quia, ut Philosophus dicit in III. *Ethic.* (ut suprà), « nullus improperabit cæco nato, sed magis miserebitur. »

Et ideo aliâ viâ procedendum est, dicendo quòd omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura quam à primo parente accipiunt secundùm quòd in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit (cap. *De specie*), quòd « participatione speciei plures homines sunt unus homo. » Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis (putà manûs)

l'ame, qui remplit ici les fonctions de premier moteur : aussi le meurtre que la main commet n'est-il pas imputé à la main considérée séparément, hors de tout rapport avec le corps; mais il lui est imputé comme à quelque chose de l'homme, comme à un membre qui reçoit l'impulsion du premier principe moteur de l'homme. Semblablement le désordre qui se trouve dans tel et tel homme issu d'Adam, ne lui est pas volontaire de sa volonté même, mais de la volonté du premier père qui meut par voie de génération tous ceux qui tirent de lui leur origine, comme la volonté meut à l'acte tous les membres du corps (1). En conséquence on

(1) « « Il a fait que toute la race humaine, venue d'un seul homme, se répande sur toute la terre, *Actes*, XVII, 26. » C'est ici une des plus belles et des plus remarquables singularités de la création de l'homme. Nous ne lisons point que les animaux viennent de même d'un seul, ni que Dieu les ait réduits d'abord à un seul mâle ni à une seule femelle : mais Dieu a voulu que, tant que nous sommes d'hommes, répandus par toute la terre, dans les îles comme dans les continents, nous sortissions tous d'un seul mariage dont l'homme étoit le chef. Un seul homme, par conséquent, est la source de tout le genre humain... « Vous portez deux nations dans votre sein, » disoit Dieu à Rebecca, *Gen.*, XXV, 23. Quel spectacle! en deux enfants encore enfermés dans les entrailles de leur mère, deux grandes et nombreuses nations, et la destinée de l'une et de l'autre. Mais combien est-il plus étonnant de voir en Adam seul toutes les nations, tous les hommes en particulier, et la commune destinée de tout le genre humain?

» Dieu avoit fait l'homme si parfait, et lui avoit donné une si grande facilité de conserver, et pour lui et pour sa postérité, le bien immense qu'il avoit mis en sa personne, que les hommes n'avoient qu'à remercier cette divine bonté d'avoir renfermé en lui tout le bonheur de ses enfants, qui devoient composer tout le genre humain. Regardons-nous tous en cette source, regardons-y notre être et notre bien-être, notre bonheur et notre malheur. Dieu ne nous voit qu'en Adam, dans lequel il nous a tous faits : quoi que Adam fasse, nous le faisons avec lui, parce qu'il nous tient renfermés et que nous ne sommes en lui moralement qu'une seule et même personne; s'il obéit, j'obéis en lui; s'il pèche, je pèche en lui : Dieu traitera tout le genre humain, comme ce seul homme, où il a voulu le mettre tout entier, l'aura mérité. J'adore, Seigneur, votre justice, quoiqu'impénétrable à mes sens et à ma raison : pour peu que j'entrevoie ces règles sacrées, je les adore et m'y soumets.

» Quand Dieu fit l'homme si parfait, quand il voulut faire dépendre de lui seul l'être et la vie de toutes les nations, de toutes les races, de tous les hommes particuliers jusques à l'infini, si Dieu vouloit; il mit en même temps une telle unité entre lui et ses enfants, qu'il pût être puni et récompensé en eux, comme il le seroit en lui-même, et peut-être plus. Car Dieu a inspiré aux parents un tel amour pour leurs enfants, que naturellement les maux des enfants leur sont plus sensibles et plus douloureux que les leurs, et qu'ils aiment mieux les laisser en vie que de leur survivre : de sorte que la vie de leurs enfants leur est plus chère que la leur propre. La nature, c'est-à-dire Dieu, a formé ainsi le cœur des péres et des mères; et ce sentiment est si intime et si naturel, qu'on en voit même un vestige et une impression chez les animaux, lorsqu'ils s'exposent pour leurs petits, et se laissent arracher la vie plutôt que d'en abandonner le soin.

» Ce caractère paternel a dû se trouver principalement dans celui qui est non-seulement le premier de tous les pères, mais encore le père par excellence, puisqu'il a été établi le père du genre humain. Après donc que dès l'origine et nouvellement sorti des mains de Dieu, il eut transgressé ce commandement si facile, par lequel Dieu avoit voulu éprouver sa soumis-

---

non est voluntarius voluntate ipsius manûs, sed voluntate animæ quæ primò movet membrum : unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa à corpore; sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis, quod movetur à primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animæ

appelle *péché originel* le péché qui passe ainsi du premier père à ses descendants; puis le péché qui passe de la volonté de l'ame aux membres du corps se nomme *péché actuel*. Et comme le péché actuel qui est commis par le corps n'est péché de tel et tel membre que parce que ce membre est quelque chose de l'homme, comme en conséquence cette sorte de péché reçoit aussi le nom de *péché de l'homme* : ainsi le péché originel n'est péché de telle et telle personne que parce que cette personne tire sa nature du premier père ; d'où ce péché s'appelle aussi *péché de nature*, conformément à cette parole, *Ephes.*, II, 3 : « Nous étions par nature enfants de colère (1). »

sion et l'avertir de sa liberté, il étoit juste qu'il le punît non-seulement en lui-même, mais encore dans ses enfants, comme étant une portion des plus chères de sa substance, et quelque chose qui lui est plus intimement uni que ses propres membres, de sorte que les enfants futurs de ce premier père, c'est-à-dire tout le genre humain, qui n'avoit d'être ni de substance qu'en ce premier père, devinrent le juste objet de la haine et de la vengeance divine. Tout est en un seul, et tout est maudit en un seul; et ce père malheureux est puni dans tout ce qu'il contient en lui-même d'enfants, depuis la première jusqu'à la dernière génération. Si Dieu est juste à punir, il l'est encore plus à récompenser. Si Adam eût persévéré, il eût été récompensé dans tous ses enfants, et la justice originelle eût été leur héritage commun. Maintenant ils ont perdu en leur père ce que leur père avait reçu pour lui et pour eux; et privée de ce grand don, la nature humaine devint malheureuse et maudite dans ses branches, parce qu'elle l'est dans sa tige.

» Considérons la justice humaine : nous y verrons une image de cette justice de Dieu. Un père dégradé perd sa noblesse et pour lui et pour ses enfants, surtout pour ceux qui sont à naître; ils perdent en lui tous leurs biens, lorsqu'il mérite de les perdre. S'il est banni et exclu de la société de ses concitoyens, et comme du sein maternel de sa terre natale, ils sont bannis avec lui à jamais. Pleurons, malheureux enfants d'un père justement proscrit, race dégradée et déshéritée par la loi suprême de Dieu : et bannis éternellement autant que justement de la cité sainte qui nous étoit destinée dès notre origine, adorons avec tremblement les règles sévères et impénétrables de la justice de Dieu, dont nous voyons les vestiges dans la justice, quoiqu'inférieure, des hommes. » (Bossuet, *Elévations.*)

(1) Les théologiens du moyen-âge ne sont pas d'accord sur la transmission du péché originel : quelques-uns défendent le deuxième sentiment dont on a lu la réfutation ; le plus grand nombre admet la théorie de notre saint auteur.

« Saint Bonaventure nous montre la contagion primitive se communiquant d'abord à la chair, ensuite à la raison; il dit : Comme il renferme un poison subtil, le principe de la vie excite dans cette portion de boue une fermentation funeste qui éveille les appétits déréglés, soulève les passions mauvaises; puis le corps, entraînant l'esprit sur une pente rapide, le détourne du ciel et le rabaisse vers la terre; perturbation qui renverse toute l'économie de notre être en mettant les sens au-dessus de la raison, désordre qui constitue la concupiscence et la faute originelle. » (Bonav., *ad* l. II. *sent.*, dist. XXX, qu. II, art. 1.)

« Plusieurs théologiens du moyen-âge, par exemple Henri, Grégoire de Rimini, Gabriel Biel et d'autres admettoient cette théorie; mais le plus grand nombre des scolastiques, et nommément saint Anselme de Cantorbéry, ne croyoient pas qu'elle remplisse toutes les conditions imposées par la science, et ne manquoient pas de raisons pour le prouver. D'abord vous supposez, disoient-ils aux partisans de saint Bonaventure, que la semence vitale est entachée

movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic à primo parente in posteros derivatur dicitur *originale;* sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur *actuale*. Et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur *peccatum humanum;* ita peccatum originale non est peccatum hujus personæ, nisi in quantum hæc persona recipit naturam à primo parente : unde et vocatur *peccatum naturæ*; secundùm illud *Ephes.*, II : « Eramus naturâ filii iræ. »

Je réponds aux arguments : « 1° Le fils ne portera point l'iniquité du père : » cela veut dire tout simplement que le fils ne doit pas être puni pour le péché du père, quand il ne partage pas sa faute. Or, dans la dé-

d'une souillure profonde et viciée par un poison mortel; mais sur quelle preuve appuyez-vous cette supposition purement gratuite? Remontant plus haut, dites-nous, s'il vous plaît, d'où vient le premier ferment de corruption qui altère le sang dans nos veines? Seroit-ce du souverain Etre? mais il ne peut être l'auteur du mal; de l'arbre défendu? mais il avoit été planté par la main de Dieu; de l'ennemi du genre humain? mais sa puissance ne va pas jusqu'à produire une entité positive. Montrez-nous donc, si vous le pouvez; montrez-nous la source du mal, l'origine de la contagion qui a infecté notre première souche; alors, mais seulement alors vous aurez résolu le problème, montré comment le péché se transmet de race en race par la génération. Vous dites ensuite que le mal a passé de la chair dans l'esprit; que le corps a courbé l'ame vers lés choses de la terre. Nous ne vous prierons plus, cette fois, de prouver l'hypothèse; seulement nous vous demanderons si la volonté peut être détournée de la voie droite sans sa détermination, engagée dans le mal sans le libre consentement. Vous faites donc du péché originel une espèce de péché actuel, et vous supposez l'exercice de la liberté dans l'enfant qui n'a pas encore vu le jour. Ainsi votre explication pèche par le principe et par les conséquences; elle recule la question sans la résoudre, et la complique de nouvelles difficultés.

» Mais si l'école de saint Anselme n'admettoit pas le sentiment de saint Bonaventure et de ses partisans, comment expliquoit-elle la contagion de l'iniquité? Elle disoit : Le genre humain a perdu, dans la personne de son chef, le don qu'il avoit reçu du ciel, la sainteté et la justice; il a été livré à lui-même, rabaissé dans l'état de nature pure, réduit à sa propre misère : c'est en cela que consiste le péché originel. (Anselm. Cantorb., *De Concept. Virg. et orig. peccat.*, VII.)

» Tâchons d'approfondir ces idées... Composé de deux parties, l'homme appartient à deux ordres de choses : l'esprit l'associe au monde des intelligences, et la chair le rattache au monde des corps. De là, dans son état purement naturel, lutte incessante, combat sans relâche, les sens poursuivant les faux biens de la terre et la raison s'élançant vers les biens du ciel. Toutefois ce conflit de l'homme avec lui-même n'implique point l'idée du mal : comme les appétits sensitifs ne sont pas mauvais dans les animaux, de même les mouvements déréglés dans la chair ne rendent point coupable, pourquoi? parce que le corps, non plus que la brute, n'appartient pas à l'ordre des êtres spirituels, intelligents et libres.

» Dans sa condition native, avant qu'il eût reçu la justice originelle, le père de la race humaine aussi dut éprouver cette révolte, ce choc intérieur; car il trouvoit également deux parties dans son être, le corps et l'esprit. Mais l'enfant de Dieu ne devoit point demeurer en guerre avec lui-même; la paix, l'harmonie devoient enfanter le bonheur dans son ame. Aussi le Créateur n'oublia-t-il point le chef-d'œuvre de ses mains : il transmit au premier homme une grace surnaturelle qui soumit la chair à la raison, un principe divin qui le constitua tout entier dans l'équilibre le plus parfait.

» Cet heureux état ne fut pas longtemps le partage d'Adam; sollicité du dehors, séduit par celui qui fut homicide dès le commencement, il transgressa librement la défense du Seigneur, et son ame perdit la paix et la justice avec la grace qui en avoit été la source et le principe. De ce moment il fut ramené à sa condition native; les deux parties de lui-même se soulevant l'une contre l'autre, se déclarèrent une guerre à mort, et la chair faussa l'esprit dans sa direction.

» Sitôt que le premier père eut perdu l'apanage qu'il avoit reçu du ciel, il ne put le transmettre à ses descendants; et voilà pourquoi tous naissent privés de la justice originelle et soumis à la concupiscence, voilà pourquoi tous sont relégués loin du ciel et divisés dans eux-mêmes. Ainsi l'homme est pécheur dans sa première origine, bien que le sang qui lui donne la vie ne renferme aucun germe de péché, aucun élément mauvais.

» Nous lisons dans saint Chrysostôme : « A Babylone on jeta Daniel dans la fosse aux lions; » mais les lions s'adoucirent devant Daniel et n'osèrent le toucher. C'est qu'ils virent briller » sur sa face les traits divins qu'ils avoient aperçus dans Adam avant le péché, l'image royale

---

Ad primum ergo dicendum, quòd filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ. Et sic est in proposito : derivatur enim

chéance héréditaire, le fils contracte la faute du père par origine, de même qu'il contracte ses péchés actuels par imitation.

2° Sans doute le principe séminal ne transmet point avec la vie l'ame raisonnable, parce qu'il ne sauroit la produire; mais il dispose, par le mouvement qu'il imprime, à la recevoir. Voilà pourquoi ce principe fait passer du père à l'enfant la nature humaine (1), et avec cette nature l'in-

» qui donnoit à l'homme l'empire sur les animaux; et comme ils étoient venus dociles, dans » le paradis terrestre, recevoir leur nom de notre premier père, ainsi furent-ils soumis au » prophète de Dieu, qui avait recouvré les priviléges de la justice originelle. » Ces paroles jetteront peut-être quelque jour sur notre sujet. Lorsqu'il eut secoué le joug du Seigneur, Adam vit les animaux se soustraire à son empire et sentit sa propre chair se révolter contre sa raison : soulèvement funeste qui porta le trouble et la division dans toute la nature; déchirement à jamais déplorable, qui brisa l'union de la matière et de l'esprit, l'alliance des êtres inférieurs et des êtres supérieurs. Mais comme les animaux n'ont pas reçu de leur premier maître un germe de férocité naturelle, de même ce corps qui nous sert d'enveloppe n'a pas hérité de notre premier père un principe d'insubordination, de révolte : car les animaux les plus féroces s'adoucissent devant l'homme revenu à l'état primitif, et la chair va calmant ses instincts désordonnés dans la pratique constante de la vertu; ce qui ne seroit pas possible, si le mal originel avoit déposé comme une essence mauvaise dans le monde des corps.

» Le péché héréditaire n'affecte donc pas d'abord notre partie matérielle; il a son premier foyer dans notre être spirituel. Les auteurs dont nous constatons la doctrine le font tomber directement sur le principe intelligent et libre; ils le représentent comme un état de perversion religieuse et morale : La volonté s'étant détournée du souverain bien, disent-ils, entraîna tout l'homme dans une fausse direction. Bellarmin s'exprime ainsi d'après don Scot : « Le » mot *péché* peut se prendre dans un double sens : pour exprimer l'acte par lequel nous » transgressons la loi divine, et pour exprimer le désordre qui reste dans l'ame après cet acte. » Or, dans le premier sens, le péché d'Adam n'appartient qu'à lui seul; mais, dans le se» cond, il appartient à sa postérité; de manière que la faute originelle est la perversion de » la volonté par la perte de la droiture primordiale... »

» Un mot encore. Saint Augustin raconte, dans une lettre à saint Jérôme (c'est la XXIXᵉ) la parabole qu'on va lire : « Le berger Maxime étoit tombé dans un fontaine large et pro» fonde. Térence, passant par là, le vit suspendu, pour ainsi dire entre la vie et la mort, » à un foible rameau qui menaçoit de se rompre à chaque instant : — Comment, lui dit-il, » êtes-vous venu ici? avez-vous été amené dans ce lieu par les gras pâturages, ou par la » fraîcheur de ces palmiers verdoyants? Y veniez-vous paître votre troupeau, ou puiser une » onde bienfaisante? N'avez-vous point aperçu le précipice, ou bien est-ce un faux pas qui » vous a trompé le pied? Ne deviez-vous pas approcher avec plus de prudence? Pourquoi... » — Hâtez-vous, cria Maxime; sauvez-moi, puis nous verrons comment je suis tombé ici. » N'imitons pas la conduite de Térence : au lieu de demander comment nous sommes tombés dans le gouffre du péché, écrions-nous : Seigneur, je vous invoque du fond de l'abîme, hâtez-vous de me secourir. » (Mœhler, *Symbolique*, vol. III.)

Voilà pour les théologiens catholiques. Les prétendus réformateurs avoient leur système particulier. Luther soutient, *In sp.* 4, que le limon de notre corps est condamnable, que ce qui est conçu dans le sein de la mère se trouve entaché d'une profonde souillure; il affirme que la nature de l'homme est changée par le péché, que l'essence de l'homme est devenue péché : que tout l'homme est péché, etc. Dès lors comment doit se transmettre le péché originel? De la manière la plus simple du monde : il se transmet comme le corps! C'est là l'expression la plus grossière, la plus brutale, la plus révoltante du manichéisme.

(1) La nature humaine comprend l'ame et le corps. Pour transmettre cette nature, il faut donc communiquer le corps, et tout au moins disposer à recevoir l'ame.

---

per originem culpa à patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

Ad secundum dicendum, quòd etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositivè. Unde per virtutem seminis traducitur humana natura à parente in prolem, et simul cum natura naturæ infectio; ex hoc

fection qui l'accompagne; car si l'homme naissant partage la faute du premier père, c'est qu'il reçoit de lui, par un certain mouvement de la génération, par descendance successive, la nature qui le constitue.

3° Bien que la faute héréditaire ne soit pas actuellement dans le sang qui donne la vie, elle s'y trouve virtuellement par la nature humaine, qui est toujours entachée de cette faute.

4° La semence vitale forme le principe de la génération, qui est un acte propre à la nature et qui sert à la propager. La semence infecte donc plus l'ame que la chair déjà formée, laquelle constitue une personne par sa détermination (1).

5° Ce qui résulte de la naissance n'est point blâmable, quand on considère l'homme en lui-même; mais quand on l'envisage relativement à sa souche, on peut blâmer ce qu'il tient de sa naissance : ainsi l'enfant partage l'ignominie qu'un de ses ancêtres a jetée sur sa famille.

ARTICLE II.

Tous les péchés d'Adam ou ceux des proches parents se transmettent-ils par la génération?

Il paroît que tous les péchés d'Adam et ceux des proches parents se transmettent par la génération. 1° La faute seule mérite punition. Or les enfants sont quelquefois punis pour les péchés de leurs parents, et cela d'après le jugement de Dieu, conformément à cette parole, *Exod.*, XX, 5 : « Je suis le Dieu jaloux, qui venge l'iniquité des pères sur les enfants

(1) Qu'est-ce qui transmet la nature humaine? Ce n'est pas la chair formée, développée, car dans cet état la chair a dépassé la nature pour constituer la personne; c'est la génération, qui a pour principe la semence vitale : ce dernier principe touche donc de plus près que la chair formée, que le corps, à la transmission de la nature humaine. Or le péché originel se transmet avec cette nature : donc la semence vitale souille plus que la chair développée, que le corps.

---

enim fit iste qui nascitur consors culpæ primi parentis, quòd naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem.

Ad tertium dicendum, quòd etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humanæ naturæ, quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum, quòd semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ, ejus propagationi deserviens; et ideo magis inficitur anima per semen quàm per carnem jam perfectam, quæ jam determinata est ad personam.

Ad quintum dicendum, quòd illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundùm se; sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile : sicut aliquis qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicujus progenitorum causatam.

ARTICULUS II.

Utrùm etiam alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum, traducantur in posteros.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum, traducantur in posteros. Pœna enim nunquam debetur nisi culpæ. Sed aliqui puniuntur judicio divino pro peccato proximorum parentum, secundùm illud

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 20, qu. 2, art. 3, ad 1; ut et dist. 32, qu. 1, art. 1, in corp.; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 25, ad 13; et qu. 4, de malo, art. 8.

jusqu'à la troisième et la quatrième génération ; » puis aussi d'après le jugement des hommes, car les descendants sont déshérités pour le crime de lèse-majesté commis par l'auteur de leurs jours. Donc les péchés des proches parents se transmettent par la génération.

2° L'être transmet plus facilement ce qu'il a par lui-même que ce qu'il a par un autre : ainsi le feu chauffe plus que l'eau chauffée. Or l'homme transmet à ses descendants le péché qu'il a reçu d'Adam. Combien donc plus ne doit-il pas leur communiquer le péché qu'il commet lui-même ?

3° Nous contractons le péché originel de notre premier père, parce que nous étions en lui comme dans le principe de la nature qu'il a corrompue. Or nous étions pareillement dans nos proches parents comme dans les principes d'une nature qui, bien que corrompue déjà, peut se corrompre encore, selon cette parole, *Apocal.*, XXII, 11 : « Qui est souillé, qu'il se souille encore. » Donc les enfants contractent par origine les péchés de leurs proches parents, de même que tous les péchés d'Adam.

Mais le bien est plus diffusif de soi que le mal. Or les enfants n'héritent point des mérites de leurs parents. Combien donc moins ne contractent-ils pas leurs péchés ?

(Conclusion. — Comme le premier péché du premier homme a corrompu la nature humaine et que les autres péchés n'étendent leurs ravages que sur la personne (d'où celui-là est appelé *péché de la nature* et ceux-ci *péché de la personne*), la première faute du premier homme se transmet seule avec la vie.)

Saint Augustin soulève la question qui nous occupe et la laisse sans solution ; mais si l'on y regarde de près, on verra que nos pères immédiats ne nous communiquent pas leurs fautes et que nous ne contractons par origine que le premier péché de notre père le plus éloigné. Voici pour-

---

Exod., XX : « Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem ; » judicio etiam humano, in crimine læsæ majestatis filii exhæredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Præterea, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis à seipso, quàm id quod habet ex alio, sicut ignis magis potest calefacere, quàm aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multò magis peccatum quod ipse commisit.

3. Præterea, ideo contrahimus à primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturæ, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus, sicut in quibusdam naturæ principiis, quæ etsi corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundùm illud *Apoc.*, ult. : « Qui in sordibus est, sordescat adhuc. » Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

Sed contra : bonum est magis diffusivum sui, quàm malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multò minùs peccata.

(Conclusio. — Quia solum primum primi hominis peccatum ipsam hominis naturam vitiavit (unde et *peccatum naturæ* et *originis* vocatur), cætera verò ejusdem, sicut et omnia aliorum hominum peccata, solam personam vitiant, non naturam (unde et purè *personalia* vocantur), rectè solum primi hominis peccatum in posteros traduci dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd Augustinus hanc quæstionem movet in *Enchiridio* et insolutam relinquit ; sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est quòd aliqua peccata proximorum parentum vel etiam primi parentis (præter

quoi. L'homme engendre un être qui lui ressemble spécifiquement, mais non individuellement. En conséquence tout ce qui appartient directement à l'individu, comme les actes personnels et les qualités qui s'y rattachent, ne se transmet pas des pères aux enfants : ainsi le grammairien ne communique pas à son descendant la science qu'il doit à ses propres études; mais les choses qui appartiennent à la nature de l'espèce se transmettent, à moins d'un défaut dans l'acte procréateur, avec l'existence : ainsi l'homme binoculaire engendre, toutes les fois que la nature ne vient pas à défaillir dans sa propagation, un rejeton binoculaire; il y a plus, quand la vertu reproductrice est grande, les accidents individuels qui appartiennent à la constitution particulière, comme la force du corps, la vigueur de l'esprit, se propagent et revivent en quelque sorte dans l'être procréé. Mais il n'en est point ainsi, comme nous le disions tout à l'heure, des qualités purement personnelles. Or comme la personne peut avoir certaines choses par elle-même et certaines par le don de la grace : pareillement la nature peut tenir ses biens, les uns de ses principes cônstitutifs, les autres de la munificence de la grace. Ainsi la justice originelle formoit, comme nous l'avons dit ailleurs, un don que la grace avoit accordé surnaturellement à toute la nature humaine dans son représentant, mais que le chef de notre race perdit par son premier péché. Comme donc notre père commun devoit, s'il étoit demeuré fidèle, transmettre à toute sa postérité la justice originelle avec la nature humaine : ainsi la perversion contraire, le désordre causé par sa révolte se propage de race en race à travers les siècles. Mais les autres péchés actuels (soit de notre premier père, soit de nos pères immédiats) ne corrompent pas la nature dans ce qui appartient à la nature même, mais seulement dans les choses qui tiennent à la personne, c'est-à-dire qui résultent des actes; ces péchés-là ne peuvent donc se transmettre avec la vie, par la génération (1).

(1) Jansénius, dont le plus grand bonheur étoit de multiplier les crimes et de damner les

---

primum), per originem traducantur. Cujus ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundùm individuum. Et ideo ea quæ directè pertinent ad individuum (sicut personales actus et quæ ad eos pertinent), non traducuntur à parentibus in filios : non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticæ, quam proprio studio acquisivit; sed ea quæ pertinent ad naturam speciei, traducuntur à parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ : sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat; et, si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia hujusmodi. Nullo autem modo ea quæ sunt purè personalia, ut dictum est. Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundùm seipsam, et aliquid ex dono gratiæ; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundùm seipsam, scilicet illud quod causatur ex principiis ejus, et aliquid ex dono gratiæ. Et hoc modo justitia originalis, sicut in I. dictum est (qu. 100, art. 1), erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia (vel primi parentis vel aliorum), non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturæ est, sed solùm quantum ad id quod personæ est, id est, secundùm bonitatem ad actum : unde alia peccata non traducuntur.

2° Personne ne donne ce qu'il n'a pas. Or l'homme baptisé n'a pas le péché originel. Donc il ne le communique pas à ses descendants.

3° Le don du Christ est plus grand que le péché d'Adam, comme on le voit dans l'Apôtre. Or le don du Christ ne passe pas à tous les hommes. Donc le péché d'Adam ne se communique pas non plus à tous les membres de la race humaine.

en France, et bientôt après l'édition de Venise fut entre les mains de tous les savants de la Péninsule. Et lorsque parurent ces publications, la question sur l'état primordial de la Sainte Vierge agitoit l'Europe entière, divisant les universités, les chapitres, les ordres monastiques et pour ainsi dire les églises; les religieux, les professeurs, les prélats, retirés dans les bibliothèques, cherchoient partout des preuves, partout des réfutations; la réponse du jour succédoit à l'argument de la veille, toute assertion douteuse étoit soumise à l'examen de la science et toute allégation fausse convaincue de mensonge. Au milieu de cette lutte qui passionnoit tous les esprits, dans ces temps de patientes recherches et de longues études, voire même de critique (n'en déplaise aux voltairiens de toute sorte), quand la maladresse apportoit un texte altéré par les copistes ou par la mauvaise foi, d'unanimes réclamations descendoient des chaires publiques et s'élevoient en même temps du fond des monastères. Eh bien, voilà que cinq éditions répandues dans le monde catholique produisent à la lumière un témoignage des plus formels, une déclaration péremptoire que l'on attribue au prince de l'Ecole, au docteur angélique, à la plus grande autorité dans la science divine; et pas une université ne dévoile l'interpellation, pas un adversaire de l'Immaculée Conception ne proteste contre la fraude, pas une voix ne dénonce les faussaires à l'animadversion publique! Donc le passage qui proclame la pureté perpétuelle de la Vierge se trouvoit dans les manuscrits, donc il est sorti de la bouche de saint Thomas, donc il est authentique. Le P. De Rubeis, dans l'ouvrage *De gestis, et scriptis ac doctr. S. Thomæ*, Venise 1750, p. 82, dit que les manuscrits du *Commentaire sur l'Epître aux Galates* renferment des variantes. Cela est vrai. Aucun de ces manuscrits n'est de la main de saint Thomas; nous les devons à de zélés disciples qui recueilloient les paroles du maître à mesure qu'elles descendoient de la chaire; ils varient donc, ils doivent varier dans l'expression, mais ils n'ont qu'une voix sur la doctrine. Que prouvent donc ces variantes d'une part, et cette unanimité de l'autre? Deux choses: d'abord que les auteurs des manuscrits ne se sont pas copiés les uns les autres, ensuite qu'ils ont fidèlement reproduit la pensée du saint docteur. Au lieu d'un témoin, nous en avons trente; voilà tout.

En 1549, onze ans après la dernière des quatre éditions de Paris, *F. Jacobus Albertus Castrensis* en donna une nouvelle, qui supprime l'exception faite en faveur de la sainte Vierge: *Eximitur purissima*, etc. Sur quoi fonde-t-on ce retranchement? L'éditeur dit, dans la préface, qu'il a voulu corriger les fautes d'impression. Une phrase entière, énonçant une doctrine fondamentale vivement controversée, c'est là certes une singulière faute typographique! « Si c'en eût été une, dit P. Suchet dans les notes de l'ouvrage intitulé: *Critique de la biblioth. des auteurs eccl...*, par Elies Du Pin, Paris 1730, p. 717; si c'en eût été une dans l'édition de 1525, ne l'eût-on pas corrigée dans les suivantes? Si les réviseurs des épreuves ne se fussent point aperçus de la faute, les théologiens au moins et les savants ne l'eussent-ils pas remarquée? Leur eût-il fallu 24 ans pour s'en apercevoir? » Dans le but d'attirer les acheteurs, le susdit *Castrensis* annonce qu'il publie de nouveaux commentaires de saint Thomas sur les Epîtres canoniques de saint Jacques, de saint Pierre et de saint Jean; mais ces écrits, grossièrement apocryphes, sont d'un *Thomas anglicus*, que le savant critique prend pour *Thomas angelicus*. Enfin le P. Suchet montre qu'il n'a point consulté les manuscrits. Tout son mérite est d'avoir dédié sa publication, « pour se mettre à l'abri des traits de l'envie, » à un évêque de Maux, qu'il dit grand admirateur d'Erasme. La manœuvre dont il s'étoit rendu coupable ne resta pas longtemps cachée. Une ancienne brochure qui se trouve à la bibliothèque impériale de Paris, *Saint-Vict.*, 956, sous ce titre: *Certum quid circa doct. doc-*

---

2. Præterea, nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducit ipsum in prolem.

3. Præterea, donum Christi est majus quàm peccatum Adæ, ut Apostolus dicit, *Rom.*, V. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ.

Mais saint Paul dit, *Rom.*, V, 12 : « La mort a passé dans tous les hommes par celui en qui tous ont péché. »

(CONCLUSION. — Tous les hommes qui descendent originellement d'Adam contractent, excepté Jésus-Christ seul, le péché originel.)

Il faut croire selon la foi catholique que tous les hommes issus d'Adam

toris angel. S. Thomæ Aquin..., renferme ces mots, p. 200 de la collection : « On a falsifié, non-seulement *l'explication de la Salutation angélique*, mais encore le *Commentaire sur l'Epître aux Galates.* Les premières éditions de cet ouvrage portent : « ... Mais de toutes les femmes je n'en ai pas trouvé une seule qui n'ait quelque péché, du moins le péché originel ou le péché actuel. On excepte la Vierge très-digne de louanges, la très-pure Marie, qui fut exempte de tout péché, du péché originel et du péché véniel. » Dans les éditions plus récentes, une main peu délicate a supprimé la dernière phrase : « On excepte, etc. » » D'autres ouvrages ont soulevé cette réclamation ; mais, chose étrange ou plutôt toute simple dans les siècles de lumières et de progrès, aucun éditeur ne l'a entendue jusqu'à ce jour.

3° Saint Thomas enseigne, dans la *Salutation angélique,* que la sainte Vierge n'a encouru ni le péché originel, ni le péché véniel, ni le péché mortel. Un prêtre qui rappelle les anciens savants, M. Uccelli, de Bergame, a retrouvé dans les bibliothèques de Paris cinq manuscrits de cet opuscule : le premier à la bibliothèque de Sainte-Geneviève, n° 676, autrefois CC fol°, p. 84 ; le deuxième à la bibliothèque impériale, de l'ancien fond de Saint-Victor, n° 233, p. 70 ; le troisième, aussi à la bibliothèque impériale, du fond du Roi, n° 426, p. 79; le quatrième, pareillement à la bibliothèque impériale, du fond de Notre-Dame, n° 66 ; enfin le cinquième à la bibliothèque de l'Arsenal, n° 581 g. *in-folio.* Les recueils qui contiennent le premier et le deuxième de ces manuscrits forment peut-être, dit M. Uccelli dans l'*Ami de la Religion,* CLXXII, p. 519, la première collection qui ait été faite des opuscules de saint Thomas. Le manuscrit de Sainte-Geneviève et celui de Saint-Victor sont du XIII[e] siècle ; Echard en parle avantageusement dans l'ouvrage intitulé : *Scriptores ord. PP. Prædic.,* tom. I, p. 334, 340. Le manuscrit du Roi est aussi du XIII[e] siècle; Echard en défend l'authenticité, p. 333, et le P. de Rubeis dans l'écrit déjà cité, p. 90. La collection dans laquelle se trouve le manuscrit de Notre-Dame renferme plusieurs opuscules, dont un intitulé : *De la discussion publique dans le concile de Bâle sur la conception de la sainte Vierge, rapport fait à la commission chargée d'examiner cette question.* L'auteur de ce rapport, Jean de Ségobie, évêque de Césarée, y joignit comme pièce justificative la *Salutation angélique,* de saint Thomas, car il la cite et l'invoque souvent. Ainsi qu'on le voit par une lettre publiée tout récemment encore dans l'ouvrage : *Pareri della definizione dommatica della concept. della B. V. M.,* part. II, vol. IV, p. 7, une copie du même manuscrit fut envoyée, munie du sceau royal, à Rome, par S. E. Crescenzi, nonce apostolique à Paris. Enfin la collection de l'Arsenal porte, à la fin du traité de saint Thomas *contre les Sarrasins :* « Ecrit par le frère Vliet, prêtre de Rethy (en Belgique), l'an 1408. » Tels sont nos manuscrits : d'une part, ils datent du XIII[e] jusqu'au XV[e] siècle ; d'une autre part, ils ont eu pour auteurs ou pour garants des Français, un Belge et un Espagnol, car Jean de Ségobie avait été chanoine de Tolède ; ajoutons que le cahier de Notre-Dame a reçu l'approbation tacite du concile de Bâle, et tout le monde nous accordera cette conclusion, que nos monuments constatent la croyance de toute l'Europe durant deux siècles du moyen-âge.

Eh bien, si l'on confronte sur ces manuscrits les éditions imprimées de saint Thomas, celles de Paris, d'Anvers, de Cologne, même celle de Venise 1776, même celle de Rome faite par l'ordre de Pie V, on verra que la haine de l'Immaculée Conception a porté une main coupable sur le texte primitif de la *Salutation angélique.* Selon ces éditions, le chef de l'Ecole, après avoir dit que l'ambassadeur du Très-Haut vénéra la sainte Vierge parce qu'elle surpassoit les anges par la grace et par la familiarité avec Dieu, ajoute : « Elle les surpassoit aussi par la pureté ; car non-seulement elle étoit pure en elle-même, mais encore elle a

---

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Rom.*, V : « Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt. »

(CONCLUSIO. — Omnes homines, præter solum Christum, ex Adam per originem procedentes originale peccatum ex Adam contraxisse firmiter credendum est.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm fidem

contractent, si ce n'est Jésus-Christ seul, le péché originel; car, autrement, tous les hommes n'auroient pas besoin de la rédemption opérée par le Fils de Dieu. On peut trouver une raison de cela dans ce que nous

procuré la pureté aux autres. Elle étoit très-pure en elle-même quant à la faute, parce qu'elle n'encourut ni le péché mortel ni le péché véniel (*nec mortale, nec veniale peccatum incurrit*). » *Encourir le péché mortel* ou *le péché véniel*, cela n'est d'aucune langue; le verbe appelle un autre complément. Aussi le manuscrit de Sainte-Geneviève et celui de l'Arsenal disent-ils : « Elle n'encourut ni le péché originel, ni le péché véniel, ni le péché mortel (*nec originale, nec veniale, nec mortale peccatum incurrit*); » le manuscrit du Roi, celui de Saint-Victor et celui de Notre-Dame portent : « Elle n'encourut ni le péché originel, ni le péché mortel, ni le péché véniel (*nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit*). » On voit qu'on a supprimé, dans les éditions imprimées, un mot essentiel, celui de *originale*. On le voit clairement, manifestement : Les manuscrits de Paris portent en eux-mêmes toutes les preuves de l'authenticité la plus irréfragable ; les anciens auteurs en prouvent l'autorité; Bernard *De Bustis* va jusqu'à reproduire dans l'office de la Conception, première leçon du jour de l'octave, le célèbre *nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit;* Salmeron, sur l'*Epître aux Romains*, disp. 5, dit que ces paroles sont de saint Thomas, et la brochure citée plus haut, de la bibliothèque impériale, en flétrit la suppression frauduleuse. Mais pourquoi tant de preuves, tant de témoignages? L'homme qui se comprend dit-il : *Encourir le péché actuel, ou le péché originel?*

4° Saint Thomas, dans la *Somme théologique*, p. III, qu. XXVII, art. 3, n'a pas enseigné que la sainte Vierge a été purifiée après son animation. Nous le disons tout d'abord, cet article est un tissu de sophismes et de contradictions. On demande dans le titre : « La Vierge bienheureuse a-t-elle été sanctifiée avant son animation? » Par *sanctifier* on entend là, comme nous allons le voir, « purifier du péché originel. » Lors donc qu'on demande si « la Vierge bienheureuse a été sanctifiée avant son animation, » on suppose qu'elle a contracté le péché originel, c'est-à-dire on suppose la question tout en la posant. On répond : « La bienheureuse Vierge Marie n'a pas été sanctifiée avant son animation, et cela pour deux raisons. D'abord la sanctification dont il s'agit n'est autre chose que la purification du péché originel; car la sainteté est la pureté parfaite, comme le dit saint Denis. Or on ne peut être purifié du péché que par la grace, dont la créature raisonnable est le sujet. Donc la bienheureuse Vierge Marie n'a pas été sanctifiée avant l'infusion de l'ame raisonnable dans son corps.» Reprenons cela rapidement. « La sanctification dont il s'agit n'est autre chose que la purification du péché originel. » Là encore, cercle vicieux ; car on suppose ce qu'il s'agit de prouver, que la Mère de Dieu, c'est-à-dire la suprême Dominatrice a été vaincue, subjuguée, possédée par le serpent infernal, dont elle devoit écraser la tête. — « La sainteté est la pureté parfaite : » oui la pureté qui a été purifiée du mal, mais plus encore la pureté qui n'en a jamais subi les atteintes. Dieu n'a-t-il pas la sainteté parfaite? et cependant qui oseroit parler de sa sanctification? « La créature raisonnable est le sujet de la grace : » oui, quand la grace agit dans la créature; non, quand la grace agit hors de son sein. Dieu écarte une pierre d'achoppement qui me préparoit une lourde chute ; cette grace est faite en ma faveur hors de moi, je ne la reçois pas dans mon ame. Le Verbe éternel a sauvé l'arche de la nouvelle alliance au milieu du déluge de l'iniquité, il n'a pas permis au péché de souiller le temple qu'il devoit habiter, il a suspendu les lois de la nature corrompue dans la conception de son auguste Mère; en un mot, il a arrêté la contagion universelle devant l'ame de la femme bénie entre toutes les femmes, mais il n'a pas répandu dans son ame la grace de la purification. — « Donc Marie n'a pas été sanctifiée avant l'infusion de l'ame raisonnable dans son corps : » non; elle ne l'a pas même été après; elle ne l'a jamais été, parce qu'elle n'a jamais eu besoin de l'être. Que prouve donc tout ce fatras? Rien.

L'auteur de l'article que nous examinons continue : « Ensuite, comme la créature raisonnable est seule capable de péché, l'enfant conçu ne peut en être souillé avant d'avoir reçu l'ame raisonnable. Si donc la Sainte Vierge avoit été sanctifiée d'une manière quelconque

catholicam firmiter est tenendum quòd omnes homines præter solum Christum ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt; alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum, quod est erroneum. Ratio autem sumi potest ex hoc quod suprà

avons dit précédemment, au premier article. Le péché originel se transmet avec la vie du premier père à ses descendants, comme le péché actuel se transmet, avec le mouvement, de la volonté de l'ame aux

avant son animation, elle n'eût jamais contracté la tache du péché originel; dès lors elle n'auroit pas eu besoin de la rédemption, du salut apporté par Jésus-Christ. Mais Jésus-Christ est « le Sauveur de tous les hommes, » comme le dit saint Paul : donc, etc. » Ces paroles prouvent précisément le contraire de ce qu'on veut prouver. — « Comme la créature raisonnable est seule capable de péché, l'enfant conçu ne peut en être souillé avant d'avoir reçu l'ame raisonnable : » le corps de la Vierge mère a donc été pur avant son animation, dans les premiers moments de son existence. D'un autre côté son ame, formée par Dieu même, ornée de tous les trésors de la grace, brilloit de toute pureté quand elle parut à l'existence : donc ni l'ame, ni le corps de Marie, ce vase d'élection, ce miroir de la sainteté, n'ont jamais subi l'infection du péché originel. — « Si la Sainte Vierge avoit été sanctifiée avant son animation, elle n'eût jamais contracté la tache du péché originel : » non, elle ne l'a jamais contractée, et puis? — « Dès lors elle n'a pas eu besoin de la rédemption : » je distingue : pour être purifiée du mal, non; pour être mise à l'abri de ses atteintes, si; car elle a été, comme on le lit dans la définition dogmatique portée par Pie IX, « préservée et exempte de toute tache du péché originel en vue des mérites de Jésus-Christ. » — « Jésus-Christ est le Sauveur de tous les hommes : » sans doute; il l'est quand il purifie du péché originel, il l'est plus parfaitement encore lorsqu'il préserve de ses souillures.

Si nous avions le temps d'examiner les réponses aux objections, nous verrions qu'elles ne sont pas moins contraires à la plus simple logique. On dit : « 1° Saint Jean-Baptiste n'a été sanctifié qu'après son animation. » Pourquoi s'arrête-t-on là? Si nous faisons quatre ou cinq exceptions, tous les hommes n'ont été sanctifiés qu'après leur naissance : plusieurs, hélas! ne l'ont jamais été : que s'ensuit-il contre la pureté de la fille du Père, de la mère du Fils et de l'épouse du Saint-Esprit, contre la sainteté de celle qui n'a d'égal ni de supérieur que Dieu? — « 2° Si la bienheureuse Vierge n'avoit jamais été souillée par le péché originel, cela dérogeroit à la dignité de Jésus-Christ. » Quoi! la sainteté de la mère déroge à la dignité du Fils! — « 3° La fête de la Conception ne prouve pas que la Vierge bienheureuse ait été sainte dès le premier moment de son existence, parce qu'on ne sait pas quand elle a été sanctifiée. » Les souverains pontifes raisonnent différemment. Alexandre VII, cité par Pie IX, dans les *Lettres apostoliques* indiquées plus haut, dit : « Les fidèles célèbrent la fête de la Conception dans la pensée que la Vierge Marie, mère de Dieu..., a été mise à l'abri du péché originel. » Et le docteur que nous réfutons, voulant prouver que la Vierge sans tache a été sainte dans sa naissance, dit à l'article précédent, argument *sed contra* : « L'Eglise célèbre la nativité de la bienheureuse Vierge. Or l'Eglise ne célèbre dans ses fêtes que des choses saintes : donc la bienheureuse Vierge a été sainte dans sa naissance. »

Voilà tout l'article II. Eh bien, le prince des philosophes et des théologiens est-il l'auteur d'une page qui renferme autant de non-sens et de contradictions que de mots? Le lecteur a depuis longtemps donné la réponse. La mort, probablement le poison, préparant des regrets éternels à la science, à la religion, vint arrêter le docteur angélique au milieu de sa carrière. La brochure *Certum quid*, de la bibliothèque impériale, renferme ce passage, p. 201 *bis* : « Une chose bien certaine, c'est que saint Thomas n'a pas terminé la *Somme théologique*. Albert de Brixie, disciple du saint, et Henri Gorrich ajoutèrent la troisième partie ; l'un fit les 90 premières questions, l'autre les questions suivantes jusqu'à la fin. » D'ailleurs le procès de sa canonisation, n° 79, dans les Bollandistes, renferme ces mots : « Le frère Thomas posa la plume (*organa scriptionis*) à la troisième partie de la *Somme*.

Cela demande peut-être une explication. Les différents ouvrages de saint Thomas ont été composés de trois manières. D'après la tradition et comme nous le voyons par les manuscrits, le chef de l'école théologique, après avoir médité un sujet, en traçoit les pensées fondamentales souvent à l'aide d'un *amanuensis* (homme à la main, secrétaire écrivain). Ensuite, quand il destinoit son œuvre à la publicité, il développoit la matière; puis il revenoit sur ce second travail, il le limoit, il le polissoit avec un soin extrême, changeant, ajoutant, retranchant

---

dictum est (art. 1), scilicet quòd sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut à voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale

membres au corps. Or il est manifeste que le péché actuel peut se transmettre à tous les membres qui doivent, selon les lois de la nature, recevoir le mouvement de la volonté : donc le péché originel se transmet à

plus souvent encore; les manuscrits autographes sont couverts de variantes et de ratures. C'est de cette manière qu'ont été composés les commentaires d'Isaïe, de Boèce et de saint Denis, mais principalement la *Somme philosophique* et les deux premières parties de la *Somme théologique :* aussi quel fini, quelle perfection dans ces écrits ! comme tout se trouve à sa place, comme tout s'enchaîne et forme faisceau ! pas un membre de phrase qu'on puisse effacer; et si quelques formules nous paroissent étranges, c'est que les larges idées qu'elles expriment dépassent les idées de la philosophie du jour. D'autres fois le grand docteur, après avoir esquissé sur le parchemin ses sublimes conceptions, les développoit de vive voix dans la chaire publique ou dans la chaire sacrée; et ses disciples ou ses auditeurs recueilloient ses paroles, à mesure qu'elles sortoient de sa bouche, le plus complètement qu'ils pouvoient. C'est ainsi qu'ont été écrits les commentaires sur saint Matthieu, sur saint Jean depuis le chapitre V, sur les *Epîtres* de saint Paul, excepté l'*Epître aux Romains*, celle *aux Corinthiens* et celle *aux Hébreux;* l'explication de l'*Oraison dominicale*, du *Symbole*, du *Décalogue*, des fêtes, etc. Ces ouvrages ou plutôt ces *reportationes*, comme les appelle Picinardus, qui nous donne là-dessus de curieux détails; ces rapports décousus, abrupts, mutilés, remplissent les siècles d'admiration : qu'eût-ce été si, comme Eschines le dit de Démosthènes dans saint Jérôme, *ad Paulinam*, II, « nous avions entendu le rugissement du lion ! » Enfin les disciples du maître ou ses frères en religion se chargeoient souvent d'exécuter le plan qu'il avoit tracé, de finir les dissertations qu'il avoit ébauchées, d'écrire les articles dont il avoit posé les titres. La troisième partie de la *Somme théologique* a été faite de cette manière après sa mort, de même aussi, du moins en partie, les livres *Perihermeniarum*, *Meteororum*, *Ethicorum*, *Politicæ*, *De cœlo*, *De divinatione per Somnium*, *Compendium theologiæ*. Si l'on considère la vie de saint Thomas; si l'on compte les années de son enfance, le temps de ses études, ses nombreux voyages à pied dans toute l'Europe, ses travaux dans l'enseignement public, ses fréquentes prédications dans plusieurs pays, ses stations prolongées dans le saint tribunal, on comprendra qu'il n'a pas écrit lui-même de 17 à 20 volumes *in-folio*. Ses manuscrits autographes sont peu nombreux : on ne connoît de sa main, si nous ne nous trompons, que de longs fragments de la *Somme philosophique* chez l'avocat Fantoni à Ravetta, diocèse de Bergame; le commentaire d'Isaïe, celui de Boèce *sur la Trinité*, ceux de saint Denis *sur les Noms divins* et *sur la Hiérarchie céleste*, à la bibliothèque royale de Naples; puis un sermon assez court, trouvé par le docteur Uccelli à la bibliothèque de Bâle. Au demeurant, la dernière partie de la *Somme* révèle souvent une main étrangère : on remarque bien encore, dans la disposition des matières, les traces du grand génie, *ab ungue leonem;* mais on ne retrouve point partout cette netteté de forme, cette lucidité d'expression, cette profondeur de raisonnement qui distinguent les deux premières parties.

Aussi la troisième ne jouissoit-elle pas sans réserve, dans le moyen-âge, de l'autorité qui s'attache au nom de saint Thomas. En 1395, le P. Nicolas Eymeric, inquisiteur de l'Aragon, écrivit un long traité contre l'Immaculée Conception. Il y rassembla, comme dans un arsenal, toutes les armes bonnes ou mauvaises que pouvoit lui fournir le plus autorisé des théologiens; il invoque la dissertation *sur le mal*, le commentaire *sur les Sentences*, la première partie de la *Somme théologique*, qu. LXXXI; mais il ne cite pas un mot de la troisième. Un autre écrivain de la même époque, le P. Girard Renerius procède pareillement dans un ouvrage pareil. On ne croyoit donc pas, dans ces temps si rapprochés du saint docteur, que le fameux article de la troisième partie fût de lui. La brochure de la bibliothèque impériale généralise le fait qui appuie cette conclusion : « Martanellus et Perruzzinus, dit-elle, p. 200, remarquent que les thomistes, dans la dispute contre les scotistes sur l'Immaculée Conception, citent bien quelques opuscules du docteur angélique; mais ils n'apportent jamais en témoignage la troisième partie de la *Somme*, pourquoi? parce que tout le monde savoit qu'elle ne doit pas tout entière le jour au plus grand des théologiens. » On négligeoit même de transcrire cette troisième partie; car on n'en trouve que de rares manuscrits, tandis que ceux de la

---

ad membra corporis. Manifestum est autem quòd peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quæ nata sunt moveri à voluntate : unde et culpa originalis traducitur ad omnes

tous ceux qui descendent d'Adam par le mouvement successif de la génération.

Je réponds aux arguments : 1° Comme on le dira plus amplement dans

deuxième abondent, et plus encore ceux de la première. Le lecteur peut voir d'autres preuves dans les ouvrages que nous avons indiqués; l'espace nous force de passer outre.

5° Enfin saint Thomas n'a pas combattu l'Immaculée Conception dans la *Somme théologique*, 1re 2e p., qu. LXXXI, art. 3. Cet article viole, comme celui de la troisième partie, toutes les règles de la plus simple logique. On dit d'abord que, si un homme ne contractoit point le péché originel, « il n'auroit pas besoin de la rédemption opérée par le Fils de Dieu. » Nous avons déjà vu ce sophisme : il n'auroit pas besoin de la redemption pour être purifié du péché originel, c'est vrai; il n'auroit pas besoin de la rédemption pour en être préservé, c'est faux. Tous les hommes engendrés selon la nature doivent contracter le péché originel, parce qu'ils naissent d'un père coupable; la sainte Vierge étoit soumise à cette obligation, parce qu'elle est une fille d'Adam; mais Jésus-Christ en étoit exempt, parce qu'il a été conçu du Saint-Esprit. L'Homme Dieu est donc Saint par naissance, mais les simples hommes le sont par grace de deux manières : la sainte Vierge a été rachetée de l'obligation de contracter le péché originel, ses frères sont rachetés du péché même. On dit ensuite : « Le péché originel se transmet... du premier père à ses descendants, comme le péché actuel se transmet... de la volonté aux membres du corps. Or le péché actuel peut se transmettre à tous les membres... ; donc le péché originel se transmet à tous ceux qui descendent d'Adam... » La conséquence est plus étendue que les prémisses : elle conclut de la possibilité à l'acte. Le péché peut se transmettre : donc il se transmet réellement! Jamais le prince des philosophes n'a raisonné de cette façon.

Mais admettons que ce raisonnement n'est ni faux ni apocryphe; supposons que saint Thomas prouve, là, que tous les hommes ont contracté le péché originel, encore devrons-nous le compter parmi les défenseurs de l'Immaculée Conception. Le concile de Trente, *Sess.* V, *decret. de pecc. orig.*, *canon* 2 et 3, définit sous peine d'anathème que la première prévarication a nui non-seulement au premier père, mais encore à sa postérité; que son péché, devenant propre à chacun de ses descendants, se transmet à tous les hommes, non par imitation, mais par génération; puis il ajoute : « Cependant le saint concile déclare que son intention n'est pas de comprendre, dans le décret concernant le péché originel, la bienheureuse et immaculée Vierge Marie, Mère de Dieu. » Saint Thomas ne procède pas différemment. Il prouve, nous le supposons toujours, que tous les hommes ont contracté le péché originel; puis il dit, dans le *Commentaire sur l'Epître aux Galates* : « On excepte la Vierge très-digne de louanges, la très-pure Marie, qui fut exempte du péché originel et du péché actuel.»

6° Nous sommes en droit de conclure, ce nous semble, que les ouvrages de saint Thomas ont été altérés dans les passages relatifs à la conception de la sainte Vierge : l'altération se trahit elle-même par les non-sens qu'elle met dans la bouche du plus grand des docteurs; les premières éditions la prouvent en nous faisant connoître les textes primitifs; les manuscrits la mettent en évidence par les témoignages les plus irréfragables; enfin tous les savants la dénoncent dans tous les temps, depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours; depuis l'ouvrage *Contra corruptorium D. Thomæ Aq.*, par *Ægidius de Roma*, disciple et uaditeur du saint, jusqu'aux écrits du cardinal Lambruscini et du P. Perrone .Le fait est donc certain : peut-il s'expliquer? Ce qui donna naissance à la dispute sur l'état primitif de la Vierge mère, c'est la fête de sa conception. Comme Denriger le prouve dans l'écrit intitulé : *Die Lehre der Vnbefleckt. Empægniss der S. Jungf. M.*, cette fête est beaucoup plus ancienne qu'on ne le pense généralement en France : établie en Orient dès le Ve siècle, elle fut introduite à Naples et à Crémone dans le VIIIe, en Espagne dans le Xe, en Angleterre dans le XIe, en Belgique dans le commencement du XIIe, à Lyon dans le milieu du même siècle, en 1154. Dans une lettre aux chanoines de cette dernière ville, saint Bernard, tout en réservant le jugement à l'Eglise romaine, déclara que la conception de Marie n'est pas un objet digne d'une fête chrétienne. Les termes de cette lettre (c'est la 174e du saint) n'ont pas toute la clarté désirable; on dispute encore aujourd'hui sur la question de savoir s'il s'agit, là, de la conception

---

illos qui moventur ab Adam motione generationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd probabiliùs et convenientiùs tenetur quòd omnes illi qui

la troisième partie, l'opinion la plus probable et la plus conforme aux vrais principes, c'est que les hommes qui se trouveront vivants sur la terre à l'avènement du Seigneur, subiront la mort pour ressusciter bientôt après. Toutefois s'il étoit vrai, comme quelques-uns le disent

active ou de la conception passive de la bienheureuse fille de Joachim. Quoi qu'il en soit, les théologiens se divisèrent en deux parties. Plusieurs, comme Guaric et Nicolas, l'un abbé, l'autre religieux de Saint-Alban; Hervée, de Dole; Adrien IV, avant son pontificat; Guillaume Petit, évêque de Paris; Reckam, chanoine régulier, en Angleterre, écrivirent contre saint Bernard; d'autres prirent sa défense : Nicolas de Saint-Alban, abbé de Celles; Maurice Soliac, évêque de Paris, qui interdit la nouvelle fête dans son diocèse; puis Albert-le-Grand, de l'ordre de saint Dominique. En attendant le moment favorable de mettre saint Thomas de leur côté, les religieux de cet ordre attaquèrent l'Immaculée Conception. Jean de Montson poursuit ouvertement les hostilités en 1387; condamné par l'évêque et par l'Université de Paris, il fuit près du pape schismatique à Avignon; menacé d'une condamnation plus sévère que la première, il prend de nouveau la fuite. Tous les soldats valides de la communauté se rallient autour du porte-enseigne deux fois fugitif; l'Université de Paris leur ferme ses chaires pendant 25 ans, le peuple les appelle *maculistes* et ne leur donne plus d'aumônes. Bandelle renouvelle le combat en 1481; défense, portée par Sixte IV, de parler et de prêcher publiquement sur la conception de Marie. Vingt ans plus tard, le même Bandelle change, dans le bréviaire dominicain, le mot de *conception* contre celui de *sanctification*, qui joue un si grand rôle dans la IIIᵉ partie de la *Somme;* le général de l'ordre, Jérôme Xavier, adopte ce changement, le Saint-Siége le condamne. En 1494, Wigand Wirth et Georges de Frickenhausen lèvent l'étendard en Allemagne; un bénédictin célèbre, Trithémius et Sébastien Brant, professeur de droit à Leipsig, repoussent leurs attaques à la tête des universités, suivi par les ordres religieux et par de nombreuses confréries, secondé par le clergé, par les évêques, par les cardinaux et par plusieurs princes. Plus tard, quatre dominicains de Berne allument en Suisse les brandons de la discorde; le peuple éteint promptement l'incendie naissant. En Espagne, les prédicateurs dominicains, suivant un décret provincial, refusent de prononcer avant le sermon les paroles consacrées par l'usage : « Adoré soit le Saint-Sacrement de l'autel et bénie la glorieuse Vierge conçue sans péché; » le général de l'ordre retire le décret en 1621 sur les injonctions sévères du roi. Nous passons les tentatives particulières, les moyens déployés dans les relations privées, les petites ressources mises en jeu dans les écoles, les thèses habilement développées, des milliers d'écrits qui dorment aujourd'hui dans la poudre des bibliothèques.

Cependant la foi, la piété, la science, l'autorité, tout ce qui a force et vie dans l'Eglise combattoit pour le plus beau privilége de notre auguste Mère. Cent quarante-quatre universités le défendoient, tous les ordres religieux le proclamoient à l'autel, dans le saint tribunal, du haut de la chaire sacrée. D'innombrables confréries, dont les noms remplissent cinq colonnes *in-folio*, petits caractères, dans l'ouvrage de Pierre d'Alva : *Militia Immacul. Conceptionis*, l'avoient inscrit sur leurs bannières. Les corporations, les villes, les provinces, les Etats délibérants s'engageoient par serment de mourir pour sa défense. Les souverains d'Espagne, de France, de Pologne, de Bavière, d'Autriche, de Naples conjuroient le Saint-Siége de l'ériger en dogme de foi. En même temps Sixte IV approuvoit l'office de la Conception; Pie V l'introduisoit dans le bréviaire à l'usage de toute l'Eglise; Clément VII élevoit la fête au rang de double-majeur; Clément X en établissoit l'octave; Grégoire XV ordonnoit de la désigner sous le nom de *conception*, et non de *sanctification;* enfin Clément XI la rendit obligatoire dans tout l'univers catholique. Ces manifestations solennelles, la voix des papes, des rois, des corps souverains, des nations entières, tout cela porta la croyance dans toutes les ames; le jour vint où personne ne combattoit plus l'Immaculée Conception que les jansénistes comme Baius, et quelques catholiques de mauvaise marque, comme Launoy.

Alors, mais seulement alors les dominicains gardèrent le silence en public; et, sous le pontificat de Grégoire XVI, le général déclara qu'ils déposoient les armes aux pieds de la Vierge conçue sans péché. Cependant, et nous avons hâte de le remarquer, presque tous les écri-

---

in adventu Domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent, ut in III. pleniùs dicetur. Si tamen hoc verum sit quod alii dicunt, quod illi nunquam morientur (sicut Hierony-

dans une lettre de saint Jérôme, que ces derniers habitants du monde ne dussent pas mourir, nous répondrions à l'argument qu'ils n'en mériteront pas moins la mort; mais que Dieu leur remettra cette peine, comme il peut remettre les peines des péchés actuels.

vains célèbres de l'ordre ont reconnu sa sainteté primordiale : Robert Balkot, Ambroise Catharin, Dominique Soto, Barthololomée Carranza, Capponi de Porrecta, Thomas Campanella, Natalis Alexandre, le célèbre prédicateur allemand Tauler, saint Vincent Ferrier et très-probablement saint Dominique lui-même. Mais les hommes vulgaires du parti, croyant combattre pour le dogme catholique du péché originel, soutenoient le sentiment contraire avec une ardeur que nous avons peine à concevoir dans ce siècle de froid matérialisme, avec une violence telle que les débats de la presse actuelle ne peuvent en donner aucune idée. Voilà les faits : nous laissons au lecteur le soin d'en déduire les conséquences. Hélas! quelle influence les passions surexcitées n'exercent-elles pas sur les esprits! quelles profondes ténèbres ne peuvent-elles pas répandre dans les consciences! Au milieu des luttes acharnées, lorsque les doctrines et les intérêts se choquent avec violence, ne se rencontre-t-il jamais des hommes qui se laissent égarer par de faux raisonnements? S'il répugnoit à la délicatesse d'admettre des altérations que vingt auteurs nous ont dénoncées, nous forcerions les plus scrupuleux d'en admettre une foule d'autres. Le P. De Rubeis signale, dans le *Commentaire sur l'Epître aux Corinthiens*, un long passage qu'il dit supposé. Le manuscrit cité plus haut, de Sainte-Geneviève, porte écrit à la marge, dans le *Compend. theol.* : « On doute que ce qui suit jusqu'à la fin du livre soit du frère Thomas d'Aquin. » Le même manuscrit, non plus que celui de Saint-Victor, ne renferme pas, dans l'*Explication de l'Oraison dominicale*, la deuxième demande de cette prière. Si la distance des temps et des lieux, les prétentions des copistes, l'incurie, l'ignorance ont fait altérer saint Thomas dans plusieurs points, pourquoi les mêmes causes jointes à la passion n'auroient-elles pu le faire altérer dans un autre point?

7° Nous sommes sûr de la réponse du lecteur; mais qu'elle soit affirmative ou négative, l'honneur de l'Ecole n'en souffrira point. Nous effacerons, si l'on veut, tout ce qui précède; nous abandonnerons toutes les preuves qui mettent en évidence les manœuvres frauduleuses d'une main coupable; nous mettrons de côté l'autorité décisive des premières éditions, le texte authentique des manuscrits, les témoignages irréfragables des savants, tout jusqu'aux révélations du simple bon sens; nous prendrons les œuvres de saint Thomas telles qu'on les a corrigées, remaniées, manipulées à loisir; et nous y trouverons encore la doctrine que notre céleste sœur est le buisson ardent que n'ont pas atteint les flammes du péché, la rose mystique qui a répandu le parfum de la sainteté parmi les épines. Nous avons vu les principes de notre saint auteur sur la faute originelle : les voici, tels qu'ils se trouvent dans toutes les éditions de la *Somme*. Adam, par sa prévarication, perdit la justice primitive, qui soumettoit en lui les sens à la raison, et la raison à Dieu. Et « comme notre père commun devoit, s'il étoit demeuré fidèle, transmettre à toute sa postérité la justice originelle avec la nature humaine : ainsi la perversion contraire, le désordre causé par sa révolte, se propage de race en race, à travers les siècles, par le principe de la génération » (1re 2e p., LXXXI, 1). Le principe vital produit le corps, puis il dispose à recevoir l'ame (*ibid.*). En conséquence le désordre primordial naît d'abord dans le corps, ensuite dans l'ame (LXXXIII, 4); il forme, là l'élément matériel, ici le principe formel du péché (LXXXII, 3). L'élément matériel du mal, on le comprend, ne souille pas la conscience, ne rend pas coupable devant Dieu, ne constitue pas un péché imputable; car « l'ame peut seule être le sujet de la faute morale, la chair n'a pas ce qu'il faut pour remplir cette fonction (LXXXIII, 1). » Les continuateurs de la *Somme* enseignent la même doctrine, comme nous l'avons vu, dans le célèbre article de la IIIe partie. Quant à l'ame, formée par Dieu lui-même après la conception du corps, elle ne dérive pas d'Adam par le principe vital; elle est créée pure et sans tache, mais elle est infectée par son alliance avec cette portion de boue (LXXXIII, 1), et de ce moment le

---

mus narrat diversorum opiniones in quadam epistola ad Minerium, *De resurrectione carnis*), dicendum est ad argumentum, quòd illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis; sed pœna aufertur à Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare potest.

2° Le baptême détruit la faute et soustrait à la peine du péché originel, parce qu'il fait renaître à la grace la partie spirituelle de l'homme; mais il laisse subsister le péché originel dans le ferment d'iniquité, dans la concupiscence qui constitue le désordre de l'ame inférieure et du corps même. Or l'homme se propage, en communiquant la vie par cette dernière partie de son être, et non par sa partie spirituelle : le fidèle baptisé transmet donc le péché héréditaire. Car l'homme n'engendre pas comme

péché d'origine devient formel de matériel qu'il étoit (1). Voilà ce qui se passe dans tous les hommes : qu'est-il arrivé dans la femme bénie entre toutes les femmes? Saint Thomas pense que la fille d'Anne a contracté, dans la conception de son corps, la tache physique du péché originel ; c'est pour cela qu'il enseigne, *Salutat. angel.*, qu'elle a été purifiée dans le sein de sa mère, et les continuateurs de la *Somme* parlent aussi de sa purification : mais ce désordre matériel a-t-il atteint son être spirituel? mais cette souillure corporelle a-t-elle infecté son ame? c'est ici qu'il falloit arrêter les ennemis de Marie. Non, jamais l'ame de la Vierge sans tache n'a subi l'infection du mal; écoutez ce que dit la *Salutation angélique*, même dans les éditions falsifiées : « C'est une grande chose dans le ssaints d'avoir assez de grace pour sanctifier l'ame; mais l'ame de la bienheureuse Vierge fut tellement pleine de grace, qu'elle la fit refluer sur la chair et qu'elle conçut le Fils de Dieu; » d'où Hugues de Saint-Victor dit : « L'amour du Saint-Esprit, qui brûloit singulièrement dans son cœur, fit dans son corps des choses si merveilleuses que le Dieu Homme naquit d'elle. » Ainsi le cœur a sanctifié la chair dans la Vierge pleine de grace : son corps avoit contracté le désordre physique du péché originel, mais il ne l'a point communiqué à son ame; au contraire cette ame, remplie de la vertu divine, a purifié le corps en s'unissant à lui. Voilà pourquoi saint Thomas, d'après Bromiardus, *Summa præd.*, tom. I, art. 32, avoit écrit dans le projet de la IIIe partie de la *Somme* que « la Vierge bienheureuse fut purifiée dans son animation; » voilà pourquoi il dit, dans la *Salut. ang.*, « qu'elle a été conçue, mais qu'elle n'est pas née dans le péché; » voilà comment il faut entendre tous les passages qui paroissent contraires à sa sainteté primordiale. En un mot, dans la conception corporelle de Marie, désordre physique, il est vrai; mais désordre purement matériel, qui n'est jamais devenu formel; par conséquent immunité perpétuelle de la faute morale, du péché proprement dit. Pour tourner le docteur angélique contre notre céleste bienfaitrice, pour en faire un ennemi de notre co-rédemptrice, il ne suffisoit pas de changer et de supprimer quelques termes ou quelques passages isolés de ses ouvrages, il falloit déplacer les principes fondamentaux de son enseignement. Voilà ce qu'on n'a pas eu le courage ou la pensée de faire. *Mentita est iniquitas sibi.*

Nous avons donc la consolation de le dire : l'ange de l'école n'a point flétri la Reine des

(1) Le plus sublime commentateur de saint Thomas, celui qui le premier l'a canonisé, si l'on nous permet ce langage, le Dante explique admirablement l'union de l'ame et du corps, Purgat., XXV, 67 et suiv. :

« Apri alla verità che viene, il petto,
E sappi che si tosto come al feto
L'articolar del cerebro è perfetto,
» Lo Motor primo a lui si volge lieto
Sovra tanta arte di natura, et spira
Spirito nuovo di virtù repleto,
» Che ciò che truova attivo quivi, tira
In sua sustanzia ; e fassi un' alma sola
Che vive, e sente, e sè in se rigira. »

« Sitôt que l'organisme du cerveau est formé dans le fœtus, le premier Moteur se tourne avec complaisance vers cette grande merveille de la nature, et répand en elle un nouvel esprit plein de vertu. Et tout ce que cet esprit y trouve d'actif, il l'attire en sa substance, et il se forme une seule ame qui vit, et sent, et se gouverne en elle-même. Et pour que ces paroles vous étonnent moins, voyez la chaleur du soleil qui se fait vin en s'unissant aux humeurs

Ad secundum dicendum, quòd peccatum originale per baptismum aufertur reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animæ et ipsius corporis secundùm quòd homo generat, et non secundùm mentem : et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant in quantum sunt renovati per baptismum, sed

régénéré par la foi et par le baptême, mais comme conservant quelque chose de l'ancienne vie du péché.

3° Comme le péché d'Adam se transmet à tous ceux qui naissent corporellement de la source corrompue de notre race, ainsi la grace de Jésus-Christ passe à tous ceux qui renaissent spirituellement par la foi et par le baptême; et non-seulement la grace du second Adam remet le péché du premier, mais il efface les péchés actuels et conduit à la gloire bienheureuse.

anges, le vase d'élection, le miroir de la pureté. Celui à qui le ciel a rendu témoignage qu'il a bien parlé du Fils, n'a point parlé mal de la Mère. L'ami de la sainteté, l'apologiste de toutes les vertus; cette voix céleste, cette bouche divine, comme Clément VIII appelle saint Thomas, n'a point méconnu Celle que les vierges choisissent pour modèle, que les apôtres allient à la Trinité dans le Symbole, que les prophètes annoncent comme le lis sans tache et que les archanges saluent pleine de grace. Quoi! le génie plus divin qu'humain suscité de Dieu pour éclairer les mystères de la science, qui fournit depuis six siècles des conceptions sublimes aux philosophes, des lumières célestes aux théologiens et des définitions dogmatiques aux conciles; cet athlète de la foi qui a mis l'Eglise militante à l'abri des traits de l'hérésie sous le bouclier de ses ouvrages, comme le dit Paul V; ce docteur immortel, qui parloit sous l'inspiration particulière du Saint-Esprit et qui a fait autant de miracles qu'il a écrit d'articles, comme s'exprime Jean XII, n'auroit pas compris que le Fils qui a dans le ciel un Père trois fois saint doit avoir sur la terre une Mère sans tache; que « si le premie, Adam a été fait d'une terre vierge, le second doit avoir été formé, selon saint Dominiquer d'une chair pure, qui n'ait jamais été maudite: » il auroit ignoré un dogme qui tient au cœur même du christianisme, une doctrine qui a toujours trouvé son expression vivante dans le cœur des fidèles, comme dans le culte et dans les monuments de l'Eglise, une vérité qui a été constamment enseignée dès les temps les plus reculés, dit Pie IX, par les papes, par les évêques, par les Pères et par les docteurs! Le saint concile de Trente, qui a donné à Marie le titre d'Immaculée en face de la prétendue réforme, plaçoit la *Somme théologique* à côté de l'Evangile dans la salle de ses délibérations : auroit-il fait à cet ouvrage un si grand honneur, s'il insultoit à la gloire de la Mère de Dieu? Vierge puissante, qui avez terrassé toutes les erreurs et toutes les hérésies, soyez bénie dans les siècles des siècles : vous avez éclairé l'oracle de l'école, reine des prophètes, des apôtres et des docteurs. C'est avec notre Maître bien-aimé que nous vous disons la fleur sortie sans tache d'une tige flétrie, le paradis de délices que n'ont point ravagé les bêtes féroces, le sanctuaire divin que n'ont point souillé les torrents de l'iniquité; c'est avec lui que nous vous proclamons le siége de la grace et de tous les dons célestes, le chef-d'œuvre de la sagesse et de la puissance infinie, la merveille des merveilles qui a épuisé les trésors du possible. Mais si nous vous vénérons comme la plus haute des créatures et la dominatrice suprême, nous vous aimons aussi comme la plus humble des servantes et la plus douce des mères. Ah! pendant que vous régnez dans le haut des cieux, n'oubliez pas vos pauvres enfants sur la terre; répandez dans notre esprit un faible rayon de cette lumière que vous versiez par torrents dans la vaste intelligence de votre glorieux serviteur saint Thomas; faites qu'après vous avoir honoré dans le temps selon ses admirables leçons, nous puissions contempler avec lui dans les siècles éternels votre sainteté triomphante et vos incomparables grandeurs; faites que nous puissions répéter avec les chœurs des anges les paroles qu'il traçoit partout, comme un saint délassement, dans ses pages immortelles, au milieu de ses sublimes conceptions, parmi ses profonds raisonnements: AVE, MARIA; AVE, MARIA!

qui découlent de la vigne, etc. » On conçoit, dans ces principes, comment le corps infecte l'ame. Au reste, notre seul but est d'exposer la théorie de saint Thomas.

---

in quantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

Ad tertium dicendum, quòd sicut peccatum Adæ traducitur in omnes qui ex Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter regenerantur per fidem et baptismum; et non solùm ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removenda peccata actualia et introducendum in gloriam.

ARTICLE IV.

L'homme formé miraculeusement d'une chair humaine contracteroit-il le péché originel ?

Il paroît que l'homme formé miraculeusement d'une chair humaine contracteroit le péché originel. 1° La Glose, commentant la Genèse, dit : « Toute la postérité d'Adam a été corrompue dans sa chair, parce qu'elle n'a pas été séparée de lui dans le lieu de vie, mais dans le lieu d'exil (1). » Or l'homme formé par miracle d'une chair humaine seroit séparé d'Adam dans le lieu d'exil. Donc il contracteroit le péché originel.

2° Si le péché originel se reproduit à travers les siècles, c'est que l'ame est souillée par la chair. Or toute chair de l'homme est souillée. Donc l'homme formé contre les lois naturelles d'une chair humaine contracteroit le péché originel, quelle que fût la portion de chair qui servît à sa formation.

3° Le péché originel a passé du premier père à tous les hommes, parce que tous les hommes étoient dans le premier père au moment de son péché. Or celui qui seroit formé par la puissance divine d'une chair humaine, se seroit trouvé par cette chair même dans Adam. Donc il contracteroit le péché originel.

Mais l'homme qui seroit formé surnaturellement en dehors des voies ordinaires de la génération, n'auroit pas été dans Adam par le principe séminal; et c'est là, suivant saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, X, 18, ce qui cause la transmission du péché originel.

(1) Après avoir raconté comment Adam pécheur fut chassé du paradis terrestre, l'Ecriture dit, *Gen.*, IV, 1 : « Adam connut Eve sa femme, qui conçut et enfanta Caïn. » C'est sur ce texte que la Glose manuscrite prononce la parole citée par notre saint auteur, que les enfants du premier homme ont été corrompus dans sa chair, parce qu'ils sont sortis de lui, non avant son péché mais après, dans le lieu d'exil et non dans le paradis terrestre.

ARTICULUS IV.

Utrùm si aliquis ex humana carne formaretur miraculosè, contraheret originale peccatum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd si aliquis formaretur ex carne humana miraculosè, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam Glossa, *Genes.*, III, quòd « in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta, quia non est separata priùs in loco vitæ, sed postea in loco exilii. » Sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro ejus separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Præterea, peccatum originale causatur in nobis in quantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis si homo formaretur, anima ejus inficeretur infectione originalis peccati.

3. Præterea, peccatum originale à primo parente pervenit in omnes, in quantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est, quia non fuissent in Adam secundùm *seminalem rationem;* quod solùm causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit, X. *Super Genes. ad lit.*

(1) De his etiam in II, *Sent.*, distinct. 31, quæst. 1, art. 2, ad 3; ut et distinct. 33, quæst. 1, art. 1, ad 5; et III, *Sent.*, distinct. 2, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 2, ad 2; et quæst. 4, de malo, art. 7.

(CONCLUSION. — Puisque le péché originel se transmet à tous les hommes par le mouvement de la génération dérivant du premier père, celui qui seroit formé miraculeusement de chair humaine ne contracteroit pas le péché originel.)

Comme nous l'avons dit dans un autre article, le péché originel se transmet du premier père à tous les hommes, parce que tous les hommes reçoivent du premier père le mouvement successif de la génération : tout comme le péché actuel passe de l'ame dans les membres du corps, parce que ces membres reçoivent le mouvement de l'ame. Or le mouvement de la génération se propage par la vertu active du sang qui donne la vie : donc ceux-là seuls contractent le péché originel, qui descendent d'Adam par la vertu active dérivant originellement de lui dans le sang procréateur, c'est-à-dire qui descendent d'Adam par le principe séminal, car ce principe n'est autre chose que la vertu active du sang (1). Mais si un homme étoit formé de chair humaine par la toute-puissance divine, manifestement la vertu active qui lui donneroit l'existence ne dériveroit point

(1) Le concile de Trente a confirmé cette doctrine. Il dit, *sess.* V, *canon.* 3 : « Si quelqu'un dit que le péché d'Adam, péché qui est un dans sa source et qui se transmet par la génération et non par l'imitation, n'est pas propre à chacun ou qu'il peut être ôté par les forces de la nature ou par un autre remède que par le mérite de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'unique Médiateur... qu'il soit anathème. » Et *sess.* VI, chap. 3 : « De même que les hommes ne naîtroient pas injustes, s'ils ne naissoient propagés de la semence d'Adam, puisque c'est par cette propagation qu'ils contractent de lui, quand ils sont conçus, l'injustice qui leur devient propre : de même ils ne seroient jamais justifiés, s'ils ne renaissoient en Jésus-Christ, puisque c'est par cette renaissance qu'ils reçoivent dans les mérites de la Passion la grace qui les rend justes. »

L'ange de l'école et le saint concile de Trente veulent, comme on l'a compris déjà, montrer pourquoi le Saint de Dieu n'a pas subi la loi qui soumet tous les hommes au péché originel. Le corps adorable du Sauveur a été formé d'une chair humaine; mais il a été formé, « conçu par le Saint-Esprit, » dit le Symbole. « Il n'avoit donc pas, comme s'exprime saint Augustin, *super Gen. ad lit.*, X, 18; il n'avoit pas une chair de péché, mais l'apparence d'une chair de péché. » — « Il avoit pris dans les reins d'Abraham, ajoute le grand docteur au chapitre suivant, non le venin de la blessure, mais la matière du remède. »

Des philosophes et des théologiens du moyen-âge racontent, et des docteurs de l'Université de Paris se sont efforcés de prouver dans des temps beaucoup plus rapprochés de nous, que des enfants sont nés sans le concours de ce que notre saint auteur appelle « le principe actif de la génération. » On administroit, avec ou sans condition, le baptême à ces enfants. Aujourd'hui de pareilles naissances ne jetteroient aucun étonnement dans les esprits : des observations certaines ont montré que l'intus-susception du principe vital peut s'accomplir, en vertu de l'affinité, dans les conditions les moins favorables.

(CONCLUSIO. — Cùm originale peccatum derivetur in posteros per motum generationis ab ipso primo parente, fieri non potest ut si quis miraculosè ex humana carne formaretur, peccatum originale contraheret.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 1 et 3), peccatum originale à primo parente traducitur in posteros, in quantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem, nisi per virtutem activam in generante : unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generante originaliter ab Adam derivatam, quod est secundùm *seminalem rationem* ab eo descendere; nam ratio seminalis nihil aliud est quàm vis activa in generante. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quòd vis activa non derivaretur

d'Adam : donc il ne contracteroit pas le péché originel. Ainsi l'acte de la main ne formeroit pas un péché de l'homme, si la main n'étoit pas mûe par l'homme, mais par une force étrangère.

Je réponds aux arguments : 1° Adam n'a été chassé du paradis terrestre dans le lieu d'exil qu'après sa prévarication. Ce n'est donc pas son habitation sur la terre maudite qui a plongé dans l'iniquité ses descendants, mais c'est son péché qui a souillé tous ceux à qui est parvenu le principe actif dérivant de lui par la génération.

2° La chair n'infecte l'ame que par le principe actif de la génération.

3° Si Dieu formoit en dehors des lois naturelles un homme de chair humaine, cet homme auroit été dans Adam par une portion de sa substance corporelle, mais non par le principe séminal. Il ne contracteroit donc pas la faute originelle.

ARTICLE V.

Si Eve avoit péché sans Adam, leurs descendants contracteroient-ils le péché originel?

Il paroît que, si Eve avoit péché sans Adam, leurs descendants n'en contracteroient pas moins le péché originel. 1° Les enfants contractent le péché originel de leurs parents, parce qu'ils sont en eux avant de voir le jour; c'est ce que prouve cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, V, 12 : « En qui tous ont péché (1). » Or comme l'homme préexiste dans son père, de

(1) Nous connoissons le contexte : « Comme le péché est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché, ainsi la mort est passée dans tous les hommes par celui en qui tous ont péché, *in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* » *In quo* se rapporte évidemment au substantif *homme* placé au commencement de la phrase; saint Augustin le montre *Contra duas epist. Pelag.*, IV, 4, et *Contra Julian.*, VI, 12 : « *Quo* ne se réfère pas à mort, dit-il, parce que ce substantif est féminin en latin; il ne se construit pas non plus avec *péché*, parce que dans le grec le correspondant de ce mot, ἁμαρτία, est féminin et le relatif masculin. D'une autre part, on ne peut prendre *in quo* neutralement dans le sens de *en ce que*, *par cela que* ; car il seroit par trop absurde de dire : « J'ai commis un

---

ab Adam : unde non contraheret peccatum originale; sicut nec actus manûs pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur à voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

Ad primum ergo dicendum, quòd Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes ad quos activa ejus generatio pervenit.

Ad secundum dicendum, quòd caro non inficit animam nisi in quantum est principium activum in generatione, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundùm *corpulentam substantiam*, et non secundùm *seminalem rationem*, ut dictum est. Et ideo non contraheret originale peccatum.

ARTICULUS V.

Utrùm si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale à parentibus contrahimus, in quantum in eis fuimus, secundùm illud Apostoli, *Rom.*, V : « In quo omnes peccaverunt. » Sed sicut

(1) De his etiam in II, *Sent.*, 1, dist. 31, qu. 1, art. 2, ad 4; et IV, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2, ad 1; et qu. 4, de malo, art. 7, ad 4 et ad 5; et *ad Rom.*, V, lect. 3, col. 4; et in I. *ad Cor.*, XV, lect. 3, col. 3.

même il préexiste dans sa mère. Donc l'homme contracteroit le péché originel de sa mère, si Eve eût péché seule, comme il le contracte aujourd'hui de son père.

2° Si Eve avoit péché seule, Adam ne péchant pas, leurs descendants naîtroient passibles et mortels; car la mère donne, comme le dit le Philosophe, la matière dans la génération. Or, d'une part, la mort et la passibilité viennent de la matière; d'une autre part, ces deux choses sont une peine du péché originel. Donc si Eve avoit péché seule, Adam ne péchant pas, leurs descendants contracteroient le péché originel.

3° Saint Jean Damascène dit, *De fide orthod.*, III, 2 : « L'Esprit saint est descendu d'avance (*prævenit*) dans la Vierge pour la purifier, » dans la Vierge de laquelle Jésus-Christ devoit naître sans péché. Or la purification de la sainte Vierge n'auroit pas été nécessaire, si la mère ne communiquoit pas à l'enfant l'infection du péché originel. Donc la mère transmet à l'enfant la souillure du péché originel; donc les hommes auroient contracté le péché originel par la seule prévarication d'Eve, alors même que Adam n'eût pas violé la défense du Seigneur.

Mais l'Apôtre écrit, *Rom.*, V, 12 : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme. » Or si la mère transmettoit le péché originel à l'enfant, saint Paul auroit dû dire que « le péché est entré dans le monde » par deux hommes, puisque nos premiers parents ont péché tous les deux; ou plutôt il auroit dû dire qu'il est entré par la femme, puisque Eve a péché la première. Donc ce n'est pas la mère, mais le père qui transmet le péché originel à l'enfant.

(Conclusion. — Puisque, d'un côté, le père fournit dans la génération le principe actif et la mère la matière; puisque, d'une autre part, le principe actif de la génération transmet le péché originel : les hommes n'au-

meurtre par cela même que le premier homme a mangé du fruit défendu dans le paradis terrestre. » »

---

homo præexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris.

2. Præterea, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur; mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus in II. *De generatione animalium*. Mors autem et omnis passibilitas provenit ex necessitate materiæ. Sed passibilitas et necessitas moriendi sunt pœna peccati originalis. Ergo si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Præterea, Damascenus dicit in lib. III. (cap. 2), quòd « Spiritus sanctus prævenit in virginem (de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus), purgans eam. » Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur; et sic Eva peccante, ejus filii peccatum originale contraherent, etiamsi Adam non peccasset.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Rom.*, V : « Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. » Magis autem fuisset dicendum quòd per duos intrasset (cùm ambo peccaverint); vel potiùs per mulierem (quæ primò peccavit), si fœmina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios à matre, sed à patre.

(Conclusio. — Quoniam peccatum originale à patre (qui activum in generatione principium est), non à matre quæ materiam tantummodo secundùm philosophos, ministrat, contrahitur; ideo si Eva peccante Adam non peccasset, non fuisset originale peccatum traductum in posteros;

roient pas contracté ce péché, si Eve avoit péché sans Adam; mais ils l'auroient contracté, si Adam avoit péché sans Eve.)

Le doute qui s'agite ici trouve sa solution dans ce qui précède. Nous avons dit que le premier père a transmis le péché originel à ses descendants, parce qu'il a imprimé le mouvement de la génération qui va s'accomplissant dans le cours des âges; d'où nous avons conclu que, si un homme étoit formé d'une chair humaine qui lui servît seulement de matière, il ne seroit point souillé du péché originel. Or, selon les philosophes, le père fournit le principe actif dans la génération de l'homme, et la mère donne la matière : donc ce n'est pas la mère, mais c'est le père qui transmet le péché originel. Si donc Eve avoit prévariqué seule, Adam ne péchant pas, leurs descendants n'auroient point contracté le péché originel; mais ils l'auroient contracté par la seule désobéissance d'Adam, quand Eve eût observé la loi de Dieu (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le fils préexiste dans le père comme

(1) Les deux passages rapportés précédemment, du concile de Trente, prouvent encore ici la thèse de notre saint auteur. Le premier de ces passages appelle le péché originel « le péché d'Adam, » ajoutant qu'il « est un dans sa source et qu'il se transmet par la génération; le second dit formellement : « Les hommes ne naîtroient pas injustes, s'ils ne naissoient propagés de la semence d'Adam, puisque c'est par cette propagation qu'ils contractent de lui, quand ils sont conçus, l'injustice qui leur devient propre. »

Si un de ces hommes qui savent tout sans avoir rien appris lisoit l'article que nous étudions dans ce moment, il ne manqueroit pas de s'écrier : « Question oiseuse! à quoi bon tout cela? » Question oiseuse? pour les esprits oisifs, oui; pour les esprits qui pensent, il n'y en a pas. « Pour bien savoir une chose, dit Cicéron, *Tuscul.*, II, 1, il faut avoir beaucoup ou plutôt tout examiné.» La profonde discussion de saint Thomas nous fait voir plus avant dans le sujet du péché originel. D'ailleurs au moyen-âge, comme l'Immaculée Conception de la Vierge Mère de Dieu ne formoit pas encore un dogme de la foi catholique, pour faire éclater la sainteté perpétuelle du Verbe fait chair, il falloit établir que c'est le père, et non la mère, qui transmet la faute héréditaire.

Et puisque nous voilà ramené sur ce sujet, disons que les philosophes de l'antiquité et ceux du moyen-âge enseignent, comme nous le savons, que le père fournit le principe actif dans la génération. Il ne nous est pas permis de développer ici les preuves, nous ne disons pas démonstratives, mais très-plausibles, qu'ils apportent à l'appui de leur sentiment; il nous suffira de citer ce mot de Bossuet : « La femme est le diminutif de l'homme. » Galien, suivi par la plupart des anciens médecins, dit que la mère donne un certain principe actif, mais imparfait, mais inefficace. Si l'on presse un peu ces paroles, on verra que le sentiment qu'elles expriment revient à celui des philosophes. Les physiologistes modernes ne savent rien sur le sujet qui nous occupe. Ces fiers sectateurs de la raison répudient le raisonnement pour s'attacher à l'expérience, n'admettant que ce qu'ils peuvent voir de l'œil et toucher de la main. Leur docte scalpel trouvera-t-il le principe de la vie dans la matière grossière?

è converso autem esset, si Adam et non Eva peccasset.)

Respondeo dicendum, quòd hujus dubitationis solutio ex præmissis patet. Dictum est enim suprà (art. 1), quòd peccatum originale à primo parente traducitur, in quantum ipse movet ad generationem natorum; unde dictum est (art. 4), quòd si materialiter tantùm aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundùm doctrinam philosophorum, quòd principium activum in generatione est à patre, materiam autem mater ministrat : unde peccatum originale non contrahitur à matre, sed à patre. Et secundùm hoc si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; è converso autem esset, si Adam peccasset, et non Eva.

Ad primum ergo dicendum, quòd in patre præexistit filius sicut in principio activo, sed

dans son principe actif; mais il préexiste dans la mère comme dans son principe matériel et passif. On ne peut donc identifier ces deux sortes de préexistence.

2° Quelques auteurs pensent que, si Eve eût péché sans Adam, leurs descendants n'auroient pas été conçus dans l'iniquité; mais que, sous le poids de la matière reçue de leur mère coupable, ils auroient éprouvé les souffrances et la mort, non comme une peine, mais comme une défaillance naturelle. Cette opinion ne paroît pas fondée sur des raisons plausibles. Ainsi que nous l'avons dit ailleurs, l'impassibilité et l'immortalité ne dépendoient pas, dans l'état primitif, de la matière qui formoit l'enveloppe extérieure de l'homme, mais de la justice originelle qui devoit soumettre le corps à l'ame aussi longtemps que l'ame seroit elle-même soumise à Dieu. Supposé donc que Adam n'eût point péché, le péché d'Eve n'auroit pas suffi pour jeter sa postérité dans la voie du mal; le genre humain dès-lors, conservant la justice originelle, n'auroit connu ni les maladies, ni la mort.

3° La purification prévenante dans la sainte Vierge (ou survenant en elle) n'étoit pas nécessaire pour empêcher la transmission du péché originel au Verbe fait chair, mais la mère de Dieu devoit briller de la plus grande pureté (1); car la créature pure peut seule être dignement le sanctuaire de Dieu, conformément à cette parole, *Ps.* XCIII, 5 : « La sainteté doit être, Seigneur, l'ornement de votre maison. »

(1) La purification *prévenante*, surtout quand on l'oppose à la purification *survenante*, prévient la souillure; puis *la plus grande pureté* est celle qui ne connoît point la défaillance, qui n'a pas été ternie dans son éclat. On voit qu'il y a, là, deux mots que les faussaires ont oublié d'effacer.

---

in matre sicut in principio materiali et passivo. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quòd quibusdam videtur quòd Eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes à culpa; paterentur tamen necessitatem moriendi et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiæ quam mater ministrat, non sub ratione pœnæ, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiæ, ut in I. dictum est (qu. 97, art. 1 et 2), sed ex originali justitia, per quam corpus subdebatur animæ, quamdiu anima esset subjecta Deo. Defectus autem originalis justitiæ est peccatum originale. Si igitur Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evæ, manifestum est quòd in filiis non esset defectus originalis justitiæ : unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum, quòd illa purgatio præveniens in beata Virgine (sive superveniens in beatam Virginem), non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati, sed quia oportebat ut mater Dei maxima puritate niteret; non enim est aliquid dignè receptaculum Dei, nisi sit mundum, secundùm illud *Psalm.* XCXIII : « Domum tuam, Domine, decet sanctitudo. »

QUESTION LXXXII.

Du péché originel considéré dans son essence.

Nous devons maintenant considérer le péché originel dans son essence.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° Le péché originel est-il une habitude? 2° Y a-t-il plusieurs péchés originels dans un seul homme? 3° Le péché originel est-il la concupiscence? 4° Enfin le péché originel est-il égal dans tous les hommes?

ARTICLE I.

Le péché originel est-il une habitude?

Il paroît que le péché originel n'est pas une habitude. 1° Saint Anselme dit, *De conceptu virginali*, II, III et XVI : « Le péché originel est le manque de la justice primitive, » et de ce moment il forme une certaine privation. Or la privation est opposée à l'habitude. Donc le péché originel n'est pas une habitude.

2° Le péché actuel implique plus l'idée de faute que le péché originel, pourquoi? parce qu'il est plus volontaire. Or l'habitude du péché actuel n'implique pas l'idée de faute; car, autrement, l'homme se rendroit coupable en dormant (1). Donc aucune habitude originelle n'implique l'idée de faute.

3° Dans le mal, l'acte précède toujours l'habitude; car toutes les habi-

(1) Parce qu'il conserve l'habitude du mal dans le sommeil.

QUÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm originale peccatum sit habitus. 2° Utrùm sit unum tantùm in uno homine. 3° Utrùm sit concupiscentia. 4° Utrùm æqualiter sit in omnibus.

ARTICULUS I.

Utrùm originale peccatum sit habitus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis justitiæ, ut Anselmus dicit in lib. *De conceptu virginali* (cap. 2, 3 et 16); et sic originale peccatum est quædam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

2. Præterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quàm originale, in quantum habet plus de ratione *voluntarii*. Sed habitus peccati actualis non habet rationem culpæ; alioquin sequeretur quòd homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea, in malis actus semper præcedit habitum; nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 5, qu. 1, art. 1, in corp.; ut et dist. 7, qu. 1, art. 1, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 30, qu. 1, art. 3, ad 2; et qu. 20, de verit., art. 1, ad 2; et qu. 4, de malo, art. 2.

tudes mauvaises sont acquises, et non pas infuses. Or aucun acte ne précède le péché originel. Donc ce péché n'est pas une habitude.

Mais saint Augustin dit, *De bapt. puer.*, I, 39 : « Les enfants sont soumis par le péché originel à la convoitise, bien qu'ils ne convoitent pas actuellement, réellement. » Or l'état qui soumet à une chose forme une habitude. Donc le péché originel est une habitude.

(CONCLUSION. — L'habitude pouvant, ou porter la puissance à l'acte comme la connoissance, ou constituer l'être composé dans un état bon ou mauvais comme la maladie et la santé, le péché originel est une habitude entendue de la dernière manière, et c'est pour cela qu'on l'appelle « une langueur de l'ame. »)

Il y a deux sortes d'habitudes, nous le savons : les premières inclinent, comme les connoissances et les vertus, la puissance à l'acte, et le péché originel n'est pas une habitude entendue de cette manière; les secondes sont une disposition qui met l'être composé dans un état favorable ou défavorable, surtout quand cette disposition s'est changée, comme la maladie et la santé, pour ainsi dire en une autre nature, et le péché originel est une habitude prise dans ce sens-là. En effet, la perversion héréditaire est une disposition désordonnée produite par la destruction de cette heureuse harmonie qui constituoit la justice primitive, tout comme la maladie corporelle est une disposition déréglée résultant de la rupture de l'équilibre qui formoit la santé. Voilà pourquoi le péché originel s'appelle « une langueur de l'ame. »

Je réponds aux arguments : 1° Comme la maladie corporelle a tout ensemble, et quelque chose de privatif dans la destruction de l'équilibre de la santé, et quelque chose de positif dans les humeurs disposées contrairement à l'ordre : ainsi le péché originel implique la privation de la justice primitive, puis la disposition désordonnée des parties de l'ame.

---

præcedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Baptismo puerorum*, quòd « secundùm peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes. » Sed habilitas dicitur secundùm aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

(CONCLUSIO. — Originale peccatum est habitus, non quidem sicut scientia, sed sicut quædam inordinata naturæ dispositio et languor consequens originalis justitiæ privationem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 50, art. 1), duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiæ et virtutes dicuntur habitus, et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ, secundùm quòd benè se habet vel malè ad aliud, et præcipuè cùm talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis justitiæ : sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundùm quam solvitur æqualitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale *languor naturæ* dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione in quantum tollitur æqualitas sanitatis, et aliquid habet positivè, scilicet ipsos humores inordinatè dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiæ, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde

QUESTION LXXXII.

Du péché originel considéré dans son essence.

Nous devons maintenant considérer le péché originel dans son essence.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° Le péché originel est-il une habitude? 2° Y a-t-il plusieurs péchés originels dans un seul homme? 3° Le péché originel est-il la concupiscence ? 4° Enfin le péché originel est-il égal dans tous les hommes?

ARTICLE I.

Le péché originel est-il une habitude?

Il paroît que le péché originel n'est pas une habitude. 1° Saint Anselme dit, *De conceptu virginali*, II, III et XVI : « Le péché originel est le manque de la justice primitive, » et de ce moment il forme une certaine privation. Or la privation est opposée à l'habitude. Donc le péché originel n'est pas une habitude.

2° Le péché actuel implique plus l'idée de faute que le péché originel, pourquoi? parce qu'il est plus volontaire. Or l'habitude du péché actuel n'implique pas l'idée de faute; car, autrement, l'homme se rendroit coupable en dormant (1). Donc aucune habitude originelle n'implique l'idée de faute.

3° Dans le mal, l'acte précède toujours l'habitude; car toutes les habi-

(1) Parce qu'il conserve l'habitude du mal dans le sommeil.

QUÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm originale peccatum sit habitus. 2° Utrùm sit unum tantùm in uno homine. 3° Utrùm sit concupiscentia. 4° Utrùm æqualiter sit in omnibus.

ARTICULUS I.

Utrùm originale peccatum sit habitus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis justitiæ, ut Anselmus dicit in lib. *De conceptu virginali* (cap. 2, 3 et 16); et sic originale peccatum est quædam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

2. Præterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quàm originale, in quantum habet plus de ratione *voluntarii*. Sed habitus peccati actualis non habet rationem culpæ; alioquin sequeretur quòd homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea, in malis actus semper præcedit habitum; nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 5, qu. 1, art. 1, in corp.; ut et dist. 7, qu. 1, art. 1, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 30, qu. 1, art. 3, ad 2; et qu. 20, de verit., art. 1, ad 2; et qu. 4, de malo, art. 2.

tudes mauvaises sont acquises, et non pas infuses. Or aucun acte ne précède le péché originel. Donc ce péché n'est pas une habitude.

Mais saint Augustin dit, *De bapt. puer.*, I, 39 : « Les enfants sont soumis par le péché originel à la convoitise, bien qu'ils ne convoitent pas actuellement, réellement. » Or l'état qui soumet à une chose forme une habitude. Donc le péché originel est une habitude.

(Conclusion. — L'habitude pouvant, ou porter la puissance à l'acte comme la connoissance, ou constituer l'être composé dans un état bon ou mauvais comme la maladie et la santé, le péché originel est une habitude entendue de la dernière manière, et c'est pour cela qu'on l'appelle « une langueur de l'ame. »)

Il y a deux sortes d'habitudes, nous le savons : les premières inclinent, comme les connoissances et les vertus, la puissance à l'acte, et le péché originel n'est pas une habitude entendue de cette manière; les secondes sont une disposition qui met l'être composé dans un état favorable ou défavorable, surtout quand cette disposition s'est changée, comme la maladie et la santé, pour ainsi dire en une autre nature, et le péché originel est une habitude prise dans ce sens-là. En effet, la perversion héréditaire est une disposition désordonnée produite par la destruction de cette heureuse harmonie qui constituoit la justice primitive, tout comme la maladie corporelle est une disposition déréglée résultant de la rupture de l'équilibre qui formoit la santé. Voilà pourquoi le péché originel s'appelle « une langueur de l'ame. »

Je réponds aux arguments : 1° Comme la maladie corporelle a tout ensemble, et quelque chose de privatif dans la destruction de l'équilibre de la santé, et quelque chose de positif dans les humeurs disposées contrairement à l'ordre : ainsi le péché originel implique la privation de la justice primitive, puis la disposition désordonnée des parties de l'ame.

---

præcedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Baptismo puerorum*, quòd « secundùm peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes. » Sed habilitas dicitur secundùm aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

(Conclusio. — Originale peccatum est habitus, non quidem sicut scientia, sed sicut quædam inordinata naturæ dispositio et languor consequens originalis justitiæ privationem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 50, art. 1), duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiæ et virtutes dicuntur habitus, et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ, secundùm quòd benè se habet vel malè ad aliud, et præcipuè cùm talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in quâ consistebat ratio originalis justitiæ : sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundùm quam solvitur æqualitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale *languor naturæ* dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione in quantum tollitur æqualitas sanitatis, et aliquid habet positivè, scilicet ipsos humores inordinatè dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiæ, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde

Ce péché n'est donc pas une privation pure, mais il est une habitude corrompue (1).

2° Le péché actuel est le désordre de l'acte; mais le péché originel, appartenant à la nature, est la disposition désordonnée de cette même nature, disposition qui constitue une faute comme dérivant de la volonté du premier père. Or cette disposition désordonnée de la nature offre l'idée d'habitude; mais la disposition déréglée de l'acte ne présente pas le même caractère. Le péché originel peut donc être une habitude, mais non le péché actuel.

3° L'objection part de l'habitude qui incline la puissance à l'acte; mais

(1) Saint Anselme dit le premier, si nous en croyons plusieurs auteurs, que le péché originel est une pure privation. Exposée avec la supériorité du génie par ce savant docteur et défendue avec toute l'habileté de la dialectique par don Scot, cette doctrine se répandit rapidement dans l'ancienne école, et trouva plus tard autant d'apologistes que la Compagnie de Jésus compte de théologiens, principalement Suarez, Molina et Bellarmin. Comme elle pose en principe que le péché originel consiste tout entier dans la privation de la justice primordiale, et qu'il a pour unique effet de ramener l'homme à sa condition première, à l'état de nature pure, privée de la grace, elle semble rapprocher des idées de l'esprit et des sentiments du cœur humain un des mystères les plus ardus de notre sainte religion.

Richard de Saint-Victor et Pierre Lombard revinrent aux principes que le grand évêque d'Hippone avoit défendus avec tant d'autorité contre les pélagiens; ils enseignèrent que le péché originel est plus qu'une privation. Henri, Grégoire de Rimini, Gabriel Biel et saint Bonaventure embrassèrent cette doctrine, de même que saint Thomas. Dans les ouvrages qui ont précédé la *Somme théologique*, notamment dans le commentaire sur le *Livre des Sentences* et dans la question *Qu'est-ce que le mal*, le docteur angélique dit que le Péché originel, habitude improprement dite, est une simple privation. Comme son attention fut sans doute ramenée sur ce sujet par la controverse qui s'agitoit entre les partisans de saint Anselme et ceux de Pierre Lombard, dans son chef-d'œuvre, « pénétrant plus avant dans l'essence du mal héréditaire, dit Cajétan, il exposa une nouvelle doctrine sans oublier celle qu'il avoit enseignée d'abord. » Après avoir distingué deux sortes d'habitudes, comme nous le savons, il montre que la faute d'origine n'est pas seulement une de ces habitudes qui portent au mal, comme la concupiscence, mais une habitude qui forme un état, une qualité positive, un désordre réel, une maladie, « une langueur de l'ame. » Au concile de Trente, Ange Pasca et Balthasar Eredia, tous deux évêques, tous deux de l'ordre de saint Dominique, soutinrent, l'un que le péché originel est la privation de la justice primitive et rien de plus, l'autre que ce péché implique outre la perte des dons célestes une blessure faite à l'ame. Et ces deux théologiens citoient l'ange de l'école avec une égale assurance, sans doute parce qu'ils n'avoient pas consulté les mêmes écrits du saint docteur. Le concile ne décida pas formellement la question, mais il penche vers le sentiment qui a été formulé pour ainsi dire en dernier ressort dans la *Somme théologique :* on le verra clairement, si l'on se donne la peine de lire la *session* V, *De peccato originali*. Au *canon* 2, la sainte assemblée définit sous peine d'anathème que le premier homme perdit par sa désobéissance, « pour nous comme pour lui, la sainteté et la justice; » puis elle ajoute que, « souillé lui-même par son péché, il a transmis à tout le genre humain le péché qui est la mort de l'âme : » ces dernières paroles ne seroient-elles pas inutiles, si elles n'ajoutoient rien aux premières. Dans le *canon* 3, les pères réunis à Trente enseignent que le péché originel ne peut être ôté que par les mérites de

---

non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

Ad secundum dicendum, quòd actuale peccatum est inordinatio quædam actus; originale verò cùm sit *peccatum naturæ*, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ, quæ habet rationem culpæ in quantum derivatur ex primo parente, ut dictum est (qu. 81, art. 1). Hujusmodi autem dispositio naturæ inordinata habet rationem habitûs; sed inordinata dispositio actûs non habet rationem habitûs. Et propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa

le péché originel n'est pas une habitude de cette sorte. Il est vrai que la perversion d'origine amène une certaine inclination à l'acte désordonné, de même que la maladie corporelle prédispose les organes à des mouvements déréglés; mais la faute héréditaire produit le penchant au mal accidentellement, indirectement, en écartant l'obstacle, c'est-à-dire la justice primitive qui prévenoit les appétits de la chair. On ne peut dire non plus, ni que le péché originel est une habitude infuse, puisque Dieu ne donne rien de mauvais; ni qu'il est une habitude acquise, à moins qu'on ne parle de l'acte coupable de notre premier père : il faut dire qu'il est une habitude innée, provenant d'une origine corrompue.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'unique Médiateur ; » ils foudroient dans le *canon 4* ceux qui disent que les enfants des fidèles baptisés n'héritent d'Adam rien qui doive être expié dans le bain de la régénération ; » enfin ils définissent dans le *canon* 5 que « tout ce qui a la nature propre du péché est non-seulement rasé, mais enlevé par le baptême. » Eh bien, diriez-vous, d'une simple privation, qu'elle est ôtée par les mérites du Sauveur et lavée dans les eaux qui purifient l'homme ?

Il y a bien encore un système sur le sujet qui nous occupe, c'est celui des hérésiarques du seizième siècle. Luther et consorts disent que la dégradation primitive a détruit les facultés spirituelles de l'homme et créé dans le fond de son être une substance mauvaise. Les facultés spirituelles appartiennent à l'essence de l'homme ; sitôt donc que les prétendus réformateurs les eurent détruites par le péché originel, ils durent nécessairement les remplacer par une entité substantielle, car l'homme ne peut exister sans substance.

Ainsi, d'après saint Anselme, le péché originel a ramené l'homme à sa condition native ; si bien que Adam se trouva, après sa prévarication, dans l'état où il se trouvoit en sortant des mains de Dieu, avant que la grace lui eût donné la sainteté et la justice. Cela est-il bien vrai ? L'homme déchu est prévaricateur, coupable, souillé dans sa conscience : l'homme primitif, immédiatement formé par le Créateur, l'étoit-il ?

D'après saint Thomas, non-seulement le péché originel a ramené l'homme à sa condition native en le dépouillant de la justice originelle ; mais il l'a blessé profondément, en portant le trouble et le désordre dans les parties de son ame : « L'enfant d'Adam naît, dit Pierre Duns, dans une condition pire que celle où il se trouveroit par le seul fait de la création...; l'homme dans l'état de nature déchue diffère de l'homme dans l'état de nature pure, comme l'homme dépouillé et blessé diffère de l'homme nu. »

Enfin, d'après les réformateurs, le péché originel a remplacé dans l'homme l'image de Dieu par l'image du diable. Que telle soit la doctrine protestante, Mœhler le prouve jusqu'à l'évidence dans la *Symbolique.*

On voit que saint Thomas tient le milieu entre la doctrine de saint Anselme et les erreurs de Luther. C'est d'après les principes sur l'essence du péché originel qu'il faut juger les diverses théories sur la transmission de ce péché. Nous avons exposé ces théories dans la question précédente.

---

procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum; talis autem habitus non est peccatum originale : quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directè, sed indirectè, scilicet per remotionem prohibentis, id est originalis justitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus : sicut etiam ex ægritudine corporali indirectè sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici quòd peccatum originale sit habitus infusus aut acquisitus per actum (nisi primi parentis, non autem hujus personæ), sed per vitiatam originem innatus.

ARTICLE II.

Y a-t-il plusieurs péchés originels dans un seul homme?

Il paroît qu'il y a plusieurs péchés originels dans un seul homme : 1° Le roi-prophète dit, *Ps.* L, 7 : « Voilà que je suis conçu dans les iniquités, et ma mère m'a conçu dans les péchés. » Or le péché dans lequel l'homme est conçu, c'est le péché originel. Donc il y a plusieurs péchés originels dans un seul homme.

2° Une seule et même habitude ne peut incliner à des choses contraires; car l'habitude incline selon le mode de la nature, qui tend toujours vers un seul but. Or le péché originel incline non-seulement des hommes différents, mais le même homme, à des fautes contraires. Donc le péché originel ne forme pas une seule habitude, mais plusieurs.

3° Le péché originel souille toutes les parties de l'ame. Or, d'une part, les diverses parties de l'ame sont, comme nous l'avons vu, des sujets divers du péché; d'une autre part, un seul péché ne peut être dans divers sujets. Donc il n'y a pas un seul péché originel, mais plusieurs.

Mais il est écrit du Rédempteur, *Jean*, I, 29 : « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte le péché du monde. » Or « le péché du monde, » au singulier, n'est-ce pas le péché originel, qui est un, comme dit la Glose (1)?

(1) Il est vrai, la Glose remarque formellement que le mot *péché*, dans ce texte, est décliné au singulier. Saint Vincent de Lérins s'exprime plus catégoriquement encore : « Bien que le divin Sauveur enlève tous les péchés, le saint Précurseur dit : Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde, voulant nous faire entendre que cet Agneau sans tache a été immolé principalement pour effacer dans son sang le péché originel. » Saint Augustin adopte aussi le singulier dans ces paroles, *In Joan. tract.* IV : « Celui qui n'a pas pris notre chair de péché, c'est celui-là même qui ôte notre péché. » Mais saint Jean Chrysostôme lit indifféremment αμαρτίαν et ἁμαρτίας, le péché ou les péchés. Voici un passage qui nous fera comprendre sa pensée relativement au dernier sens, *Homil.* VI : « L'Evangile ne dit pas : Il a ôté ou il

---

ARTICULUS II.

Utrùm in uno homine sint multa originalia peccata.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim in *Psalm.* L : « Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. » Sed peccatum in quo homo concipitur, est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Præterea, unus et idem habitus non inclinat ad contraria; habitus enim inclinat per modum naturæ, quæ tendit in unum. Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinat ad diversa peccata contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Præterea, peccatum originale inficit omnes animæ partes. Sed diversæ partes animæ sunt diversa subjecta peccati, ut ex præmissis patet (qu. 74). Cùm igitur unum peccatum non possit esse in diversis subjectis, videtur quòd peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, I : « Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. » Quod singulariter dicitur, quia *peccatum mundi*, quod est peccatum originale, est unum, ut Glossa ibidem exponit.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1; et qu. 4, de malo, art. etiam 1, prope finem; et art. 2, post principium, et art. 8, ad 1; et in *Psalm.* III, col. 2; et *ad Rom.*, IV, lect. 1, col. 4; et *ad Rom.*, V, lect. 3, col. 3.

(Conclusion. — Le péché originel est un spécifiquement et proportionnellement dans tous les hommes, il est divers numériquement dans des hommes divers, puis il ne peut être qu'un numériquement dans un seul homme.)

Il n'y a qu'un seul péché originel dans un seul homme, et cela peut se prouver par deux raisons. D'abord par la cause de ce péché. Comme nous l'avons dit dans la question précédente, le premier péché du premier père se transmet seul à travers les siècles : donc le péché originel, pris dans un seul homme, est un numériquement; puis, considéré dans tous les hommes, il est un proportionnellement, originellement, par rapport à son premier principe. La seconde raison nous est fournie par l'essence même du péché dont nous parlons. Dans toute disposition désordonnée, l'unité spécifique se tire de la cause, et l'unité numérique du sujet : on le voit clairement dans les indispositions corporelles. En effet, les maladies qui diffèrent d'espèces ont des causes différentes, comme l'inflammation ou le refroidissement, la lésion du foie ou du poumon; puis la maladie de la même espèce ne peut être qu'une dans un seul homme. Or cette indisposition corrompue qu'on appelle le *péché originel* a une seule cause, savoir la privation de la justice primitive, dont la perte a détruit la soumission de l'ame à Dieu. Ainsi, dans lui-même, le péché originel est un spécifiquement; dans un seul homme, il ne peut être qu'un numériquement; dans divers hommes, il est un spécifiquement et proportionnellement, puis divers ou multiple numériquement.

Je réponds aux arguments : 1° Le pluriel qu'on nous objecte est selon

litéra, mais il ôte, au présent, pour marquer que ce divin Agneau efface nos péchés tous les jours, à travers les siècles. » Enfin plusieurs interprètes, Bède, Rupert, Alcuin, se prononcent exclusivement pour le pluriel, et l'Eglise a confirmé leur interprétation dans l'office de la messe.

Mais si l'on ne peut rien conclure du mot cité par saint Thomas, le concile de Trente parle toujours au singulier « de la désobéissance, du péché d'Adam; » il dit formellement que « ce péché est un dans son origine. »

(Conclusio. — Est unum secundùm speciem et proportionem in omnibus hominibus originale peccatum, diversum autem numero in diversis hominibus, in uno autem homine non est nisi unum numero.)

Respondeo dicendum, quòd in uno homine est unum peccatum originale : cujus ratio dupliciter accipi potest : uno modo ex parte causæ peccati originalis. Dictum est enim suprà (qu. 81, art. 2), quòd solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur : unde peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium. Alio modo potest accipi ratio ejus ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causæ, unitas autem secundùm numerum ex parte subjecti : sicut patet in ægritudine corporali. Sunt enim diversæ ægritudines specie, quæ ex diversis causis procedunt, putà ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex læsione pulmonis vel hepatis; una autem ægritudo secundùm speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem hujus corruptæ dispositionis quæ dicitur originale peccatum, est una tantùm, scilicet privatio originalis justitiæ, per quam sublata est subjectio humanæ mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, et in uno homine non potest esse nisi unum numero; in diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero.

Ad primum ergo dicendum, quòd pluraliter

le génie de la langue sacrée, qui emploie souvent ce nombre pour le singulier, comme dans ce passage, *Matth.*, II, 20 : « Ceux qui cherchoient la vie de l'enfant sont morts (1). » David dit « conçu dans les péchés » pour « conçu dans le péché, » soit parce que le péché originel contient virtuellement en soi tous les péchés actuels comme dans leur principe, et qu'il est ainsi multiple par sa vertu; soit parce qu'il réunit plusieurs désordres, l'orgueil, la désobéissance, la gourmandise et d'autres vices; soit enfin parce qu'il a souillé plusieurs parties de l'ame.

2° Une seule habitude ne peut incliner à des choses contraires directement, par elle-même, en vertu de sa propre forme; mais elle peut amener cet effet indirectement, accidentellement, en écartant l'obstacle. Ainsi, comme les éléments d'un corps composé se séparent en sens contraires, quand la cohésion qui les unissoit vient à se briser : de même les diverses parties de l'ame prennent des directions opposées, quand le péché détruit la sainte harmonie que la justice primitive établissoit entre elles.

3° Comme la justice primordiale unissoit toutes les parties de l'ame en faisceau, de même le péché originel les souille toutes ensemble. Il n'y a donc qu'un seul péché originel dans un seul enfant d'Adam, tout comme il n'y a qu'une fièvre dans un seul homme, bien que toutes les parties de son corps soient atteintes par la maladie.

ARTICLE III.

Le péché originel est-il la concupiscence?

Il paroît que le péché originel n'est pas la concupiscence : 1° « Le péché est contre la nature, » comme le dit saint Jean Damascène, *De*

(1) Hérode étant mort pendant le séjour de la sainte Famille en Egypte, l'ange du Seigneur apparut à Joseph pendant son sommeil et lui dit, *ibid.* : « Lève-toi, prends l'enfant et

---

dicitur, *in peccatis*, secundùm illum morem divinæ Scripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut *Matth.*, II : « Defuncti sunt qui quærebant animam pueri; » vel quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute; vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ et alia hujusmodi; vel quia multæ partes animæ inficiuntur per peccatum originale.

Ad secundum dicendum, quòd unus habitus non potest inclinare per se et directè (id est per propriam formam) ad contraria; sed indirectè et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis : sicut solutâ harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria; et similiter solutâ harmonia originalis justitiæ, diversæ animæ potentiæ in diversa feruntur.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum originale inficit diversas partes animæ secundùm quòd sunt partes unius totius, sicut et justitia originalis continebat omnes animæ partes in unum : et ideo est unum tantùm peccatum originale : sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversæ partes corporis graventur.

ARTICULUS III.

Utrùm originale peccatum sit concupiscentia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum originale non sit concupiscentia.

(1) De his etiam III. part., qu. 9, 23, art. 3; et II, *Sent.*, dist. 30, qu. 1, art. 3, tum in

fide orth., II, 4 et 3. Or la concupiscence n'est pas contre la nature, mais elle y est conforme; car elle est l'acte propre d'une puissance naturelle, de la vertu concupiscible. Donc la concupiscence n'est pas le péché originel.

2° C'est le péché originel qui allume en nous les passions coupables : saint Paul l'enseigne formellement, *Rom.*, VII, 5. Or la concupiscence n'est pas, comme nous l'avons vu précédemment, la seule passion qui s'agite dans notre ame. Donc le péché originel n'est pas plus la concupiscence que toute autre passion.

3° Toutes les puissances de l'ame sont désordonnées par le péché originel. Or, selon le Philosophe, l'intellect est la puissance la plus élevée de l'ame. Donc le péché originel est plutôt l'ignorance que la concupiscence.

Mais saint Augustin dit, *Retract.*, I, 15 : « La concupiscence est la peine du péché originel. »

(Conclusion. — Puisque le péché originel forme le contraire de la justice primitive, il est formellement la perte de cette justice qui soumettoit la volonté à Dieu; puis il est matériellement le désordre des autres puissances qui se tournent vers les biens périssables, et c'est là ce que nous pouvons appeler du nom général de *concupiscence*.)

Toute chose reçoit l'espèce de sa forme. Or, comme nous l'avons vu dans le dernier article, l'espèce du péché originel se tire de sa cause : donc nous devons chercher la forme du péché originel dans la cause de ce péché. Eh bien, les choses contraires ont des causes pareillement contraires : donc il faut fixer la cause du péché originel d'après la cause de

sa mère, et va dans la terre d'Israël : car ceux qui cherchoient la vie de l'enfant sont morts. »

Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus in lib. 2 (cap. 4 et 30). Sed concupiscentia est secundùm naturam; est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quæ est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Præterea, per peccatum originale sunt in nobis *passiones peccatorum*, ut patet per Apostolum *Rom.*, VII. Sed multæ aliæ sunt passiones præter concupiscentiam, ut suprà habitum est (qu. 23, art. 4). Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia, quàm aliqua alia passio.

3. Præterea, per peccatum originale deordinantur omnes animæ partes, ut dictum est (art. 2, ad 1). Sed intellectus est supremus inter animæ partes, ut patet per Philosophum in X. *Ethic.* Ergo peccatum originale magis est ignorantia quàm concupiscentia.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *Retractationum*, quòd « concupiscentia est reatus originalis peccati.

(Conclusio. — Cùm originale peccatum justitia originali opponatur, nihil aliud formaliter est quàm justitiæ originalis, per quam Deo voluntas subdebatur, privatio; materialiter verò, aliarum animæ virium ad bonum commutabile inordinata conversio, quæ communi nomine *concupiscentia* dici potest).

Respondeo dicendum, quòd unumquodque habet speciem à sua forma. Dictum est autem suprà (art. 2), quòd species peccati originalis sumitur ex sua causa : unde oportet quòd id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causæ peccati originalis. Oppositorum autem oppositæ sunt causæ : est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis

corp., tum ad 4; et in expositione litteræ sive textûs; ut et dist. 31, qu. 2, art. 1, ad 3; et iterum dist. 32, qu. 1, art. 1, ad 3 et 4; et qu. 3, de malo, art. 7, in corp., sub finem; et qu. 4, art. 2, per totum, et art. 4, ad 2, et art. 6, ad 16.

la justice primitive, qui forme son contraire. D'une autre part, l'ordre établi par la justice primitive consistoit en ce que tout l'homme étoit soumis à Dieu; et comme cette soumission s'accomplissoit principalement par la volonté qui a pour fonction de mouvoir les forces vers la fin, il s'ensuit que la perversion de la volonté se détournant de Dieu a produit le désordre dans toutes les autres puissances de l'ame. On le voit donc, la privation de la justice primitive, qui soumettoit la volonté à Dieu, est le principe formel du péché originel, puis le désordre des autres puissances en est comme l'élément matériel. Ce désordre consiste principalement en ce que les puissances autres que la volonté se tournent, d'une manière déréglée, vers les biens périssables, et c'est là précisément ce que l'on désigne par le nom général de *concupiscence*. Ainsi le péché originel est matériellement la concupiscence, puis il est formellement le manque de la justice originelle (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme la puissance concupiscible est

(1) La concupiscence est, dans l'homme déchu, ce penchant funeste qui porte les facultés inférieures vers les choses créées; mais cette perversion, considérée en elle-même, est purement matérielle; si elle constitue, dans la prévarication primitive, un péché formel, une faute imputable, c'est que l'homme, perdant la justice d'origine, s'est détourné de Dieu librement, par le mauvais usage de sa volonté.

Le concile de Trente a sanctionné cette doctrine. Après avoir dit que « il n'y a plus rien de condamnable dans ceux qui sont ensevelis dans la mort avec Jésus-Christ par le baptême, » il ajoute, *Sess.* V, *canon* 5 : « Cependant le saint concile confesse et pense que, dans les personnes baptisées, reste la concupiscence ou le ferment du mal; mais comme cette concupiscence est laissée pour le combat et l'exercice, elle ne peut nuire à ceux qui, ne donnant pas leur consentement, résistent avec courage par la grace de Jésus-Christ; au contraire, celui qui aura combattu légitimement sera couronné. Et si l'Apôtre désigne quelquefois la concupiscence sous le mot de *péché*, l'Eglise n'a jamais pensé qu'il entendît par ce terme une véritable faute existant dans l'homme régénéré, mais il l'appelle de ce nom parce qu'elle vient du péché et porte au péché. Si quelqu'un est d'un sentiment contraire, qu'il soit anathème. »

Cette doctrine est dirigée contre les erreurs protestantes. Luther disoit que, non-seulement le péché originel a détruit dans l'homme l'image de Dieu, mais qu'il l'a remplacée par une substance mauvaise. De là les symboles de la secte concluent que l'enfant d'Adam ne possède plus le moindre bien, quelque mince qu'on veuille le supposer, qu'il ne peut de lui-même que pécher devant Dieu, qu'il est tout mal et dans son corps et dans son ame; puis renforçant ces désolants principes du dogme de la nécessité morale, ils ajoutent logiquement que tous les péchés délibérés, c'est-à-dire tous les péchés actuels ne sont autre chose que les manifestations successives, les formes particulières du péché originel, que les branches, les fleurs et les fruits de cet arbre mauvais. Eh bien, cet arbre même, cette source empoisonnée, cette substance corrompue, ce fonds de l'homme gangrené par le mal, c'est la concu-

---

justitiæ quæ ei opponitur; tota autem ordinatio originalis justitiæ ex hoc est quòd voluntas hominis erat Deo subjecta; quæ quidem subjectio primò et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 1) : unde ex aversione voluntatis à Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali, omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale Inordinatio autem aliarum virium animæ præcipuè in hoc attenditur, quòd inordinatè convertuntur ad bonum commutabile; quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia*. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter verò est defectus originalis justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia in

naturellement régie par la raison, la concupiscence est conforme à la nature quand elle reste dans l'ordre prescrit par la directrice des actes; mais lorsqu'elle franchit les limites de cet ordre, elle est contraire à la nature, et c'est là ce que fait la concupiscence enfantée par le péché originel.

2° Puisque, d'une part, les passions de la puissance concupiscible contiennent, comme le principal contient l'accessoire, les passions de la puissance irascible; puisque, d'une autre part, la concupiscence domine à son tour, comme plus impérieuse et plus vive, les passions de la puissance concupiscible : on attribue le péché originel à la concupiscence comme à la principale des passions, comme à celle qui les comprend et les résume toutes.

3° De même que la partie supérieure de l'ame, la raison marche en première ligne dans le bien : ainsi la partie inférieure, la concupiscence prend les devants dans le mal, se hâtant d'obscurcir et d'entraîner la raison. On doit donc voir dans le péché originel la concupiscence avant l'ignorance, bien que l'ignorance compte aussi parmi les défauts matériels du péché originel.

ARTICLE IV.

Le péché originel est-il égal dans tous les hommes?

Il paroît que le péché originel n'est pas égal dans tous les hommes.

1° Le péché originel est, comme nous l'avons vu dans le dernier article, la concupiscence désordonnée. Or tous les hommes ne sont pas également

piscence; et tout cela est souillure de la conscience, faute de la volonté par sa nature. Que l'homme donc refuse ou donne son consentement, qu'importe? il pèche et pèche mortellement dans toutes ses actions. Le mal tient à son essence : comment donc pourroit-il s'en défendre? Dieu lui-même ne sauroit le purifier de ses souillures sans l'anéantir.

---

homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, in tantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundùm rationis ordinem. Concupiscentia autem quæ transcendit limites rationis, inest homini contra naturam, et talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 25, art. 1), passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur, sicut ad principaliores; inter quas concupiscentia vehementiùs movet et magis sentitur, ut suprà habitum est (qu. 25, art. 2, ad 1). Et ideo concupiscentiæ attribuitur tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliæ passiones includuntur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita e converso in malis inferior pars animæ principalior invenitur, quæ obnubilat et trahit rationem, ut suprà dictum est (qu. 80, art. 2). Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quàm ignorantia, licèt etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccatum originale sit æqualiter in omnibus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum originale non sit æqualiter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est (art. 3). Sed non omnes æqualiter sunt proni ad concupis-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 3.

soumis à la concupiscence. Donc le péché originel n'est pas égal dans tous les hommes.

2° Le péché originel est une disposition désordonnée de l'ame, tout comme la maladie est une disposition désordonnée du corps. Or la maladie reçoit le plus et le moins. Donc le péché originel admet aussi divers degrés.

3° Saint Augustin dit, *De nuptiis et conc.*, I, 23 et 24 : « C'est la passion qui transmet le péché originel avec la vie. » Or l'un a plus de passion que l'autre dans l'acte de la génération. Donc le péché originel est aussi plus grand dans l'un que dans l'autre.

Mais le péché originel est le péché de la nature, comme nous l'avons dit ailleurs. Or la nature est au même degré dans tous les hommes. Donc le péché originel aussi.

(Conclusion. — Puisque la faute contractée par l'enfant d'Adam détruit totalement la justice primitive; puisque, d'ailleurs, tous les hommes ont des rapports également intimes avec le premier principe de l'origine viciée qui transmet cette faute, le péché originel ne peut être plus ou moins grand dans l'un que dans l'autre.)

Le péché originel contracté par l'enfant d'Adam présente deux choses : le défaut de la justice primitive, puis le rapport de ce défaut avec le péché d'où il dérive par une origine viciée. Quant à la première chose, elle ne peut amener divers degrés dans le péché originel. La faute héréditaire enlève entièrement, sans réserve, le don de la justice primitive. Or les privations qui ôtent l'entité tout entière, comme la mort et les ténèbres, n'admettent pas le plus et le moins : nous l'avons vu dans une question précédente. La seconde chose ne peut non plus rendre le péché originel plus ou moins grand. En effet tous les hommes ont des rapports également étroits, semblablement intimes avec le premier principe de

---

cendum. Ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

2. Præterea, peccatum originale est quædam inordinata dispositio animæ, sicut ægritudo est quædam inordinata dispositio corporis. Sed ægritudo recipit *magis* et *minùs*. Ergo peccatum originale recipit *magis* et *minùs*.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De nuptiis et concupiscentia* quòd « libido transmittit originale peccatum in prolem. » Sed contingit esse majorem libidinem unius in actu generationis quàm alterius. Ergo peccatum originale potest esse majus in uno quàm in alio.

Sed contra est, quia peccatum originale est peccatum naturæ, ut dictum est (qu. 81, art. 2). Sed natura æqualiter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

(Conclusio. — Originale peccatum cùm sit privatio originalis justitiæ in omnibus oppositum habitum penitus tollens, non magis in uno quàm in alio esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd in originali peccato sunt duo, quorum unum est defectus originalis justitiæ, aliud autem est relatio hujus defectûs ad peccatum primi parentis, à quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit *magis* et *minùs*, quia totum donum originalis justitiæ est sublatum; privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebræ, non recipiunt *magis* et *minùs*, sicut suprà dictum est (qu. 73, art. 1). Similiter etiam nec quantum ad secundum. Æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ; relationes enim non re-

l'origine viciée qui infecte les générations dans le cours des âges, car les relations ne sont pas susceptibles de plus et de moins. Ainsi le péché originel ne peut être plus grand dans l'un que dans l'autre.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsque le péché, détruisant la justice primitive, eut brisé le lien qui unissoit dans l'ordre les diverses parties de l'ame, ses facultés s'élancèrent vers leur objet propre avec d'autant plus de véhémence qu'elles avoient plus d'énergie. Or la puissance de ces facultés varie, par la variété de la constitution corporelle, chez les individus. Que l'un donc soit plus porté que l'autre à la concupiscence, cela ne vient pas du péché originel, puisque le lien de la justice primitive est pareillement brisé dans tous, puisque les parties inférieures de l'ame sont également livrées à elles-mêmes dans tous; il faut chercher la raison de cette différence dans les différentes dispositions des facultés.

2° Les maladies corporelles, pas même celles de la même espèce, n'ont point une cause égale dans tous : ainsi quand la fièvre est produite par les humeurs corrompues, la putréfaction peut être plus grande ou plus petite, plus proche ou plus loin du principe de la vie. Il en est autrement dans la maladie de l'ame : la cause du péché originel est égale dans tous les hommes. Il n'y a donc point parité entre ces deux sortes d'indispositions.

3° La passion qui transmet le péché originel avec la vie, ce n'est pas celle qui se satisfait dans l'acte de la génération; car supposé que le père n'éprouvât, par la puissance divine, aucun mouvement désordonné, l'enfant n'en naîtroit pas moins souillé par le mal. La passion qui infecte la race humaine à travers les siècles, c'est l'appétit sensitif qui est habituellement soulevé contre la raison, depuis que le lien de la justice originelle a été brisé. Or cette passion se trouve au même degré dans tous les hommes.

---

cipiunt *magis* et *minùs*. Unde manifestum est quòd peccatum originale non potest esse magis in uno quàm in alio.

Ad primum ergo dicendum, quòd soluto vinculo originalis justitiæ sub quo (quodam ordine) omnes virtutes animæ continebantur, unaquæque vis animæ tendit in suum proprium motum, et tantò vehementiùs, quantò fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animæ esse fortiores in uno quàm in alio propter diversas corporis complexiones. Quòd ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quàm alter, non est ratione peccati originalis, cùm in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis justitiæ, et æqualiter in omnibus partes inferiores animæ sibi relinquantur; sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem causam, etiam si sit ejusdem speciei; putà si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse major vel minor putrefactio, propinquior vel remotior à principio vitæ; sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd libido quæ transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis; quia dato quòd virtute divinâ concederetur alicui quòd nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum : sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundùm quòd appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis justitiæ. Et talis libido in omnibus est æqualis.

QUESTION LXXXIII.

Du sujet du péché originel.

Après avoir étudié la transmission et l'essence du péché originel, il ne nous reste plus qu'à en considérer le sujet.

On demande quatre choses sur cette matière : 1° Le péché originel est-il plus dans la chair que dans l'ame? 2° Est-il plus tôt dans l'essence de l'ame que dans ses facultés? 3° Atteint-il la volonté plus tôt que les autres facultés de l'ame? 4° Enfin la faculté génératrice, l'appétit concupiscible et le tact sont-ils plus infectés par le péché originel que les autres puissances de l'ame?

ARTICLE I.

Le péché originel est-il plus dans la chair que dans l'ame?

Il paroît que le péché originel est plus dans la chair que dans l'ame. 1° La révolte de la chair contre l'esprit vient de la corruption du péché originel. Or cette révolte a son principe dans la chair; car saint Paul dit, *Rom.*, VII, 23 : « Je vois dans mes membres une autre loi qui combat la loi de mon esprit. » Donc le péché originel réside principalement dans la chair.

2° Tout est dans sa cause plus que dans son effet : ainsi le calorique est plus dans le feu que dans l'eau chauffée. Or l'ame est souillée de la tache originelle par le principe charnel qui donne la vie. Donc le péché originel est plus dans la chair que dans l'ame.

3° Nous contractons le péché originel de notre premier père, parce que

---

QUÆSTIO LXXXIII.

De subjecto originalis peccati, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de subjecto originalis peccati.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm subjectum originalis peccati per prius sit caro vel anima. 2° Si anima, utrùm per essentiam, aut per potentias suas. 3° Utrùm voluntas per prius sit subjectum peccati originalis quàm aliæ potentiæ animæ. 4° Utrùm aliquæ potentiæ sint specialiter infectæ; scilicet generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactûs.

ARTICULUS I.

Utrùm originale peccatum sit magis in carne quam in anima.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum originale magis sit in carne quàm in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix hujus repugnantiæ in carne consistit; dicit enim Apostolus *ad Rom.*, VII : « Video aliam legem in membris meis non repugnantem legi mentis meæ. » Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Præterea, unumquodque potiùs est in causa quàm in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente, quàm in aqua calefacta. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quàm in anima.

3. Præterea, peccatum originale ex primo

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 18, qu. 2, art. 1, ad 3; ut et dist. 30, qu. 1, art. 2, ad 4; et iterum dist. 31, qu. 1, ad 2 et 4; et qu. 2, art. 1, per totum; et qu. 25, de verit.,

nous étions en lui par le principe séminal. Or la chair seule, et non l'ame, étoit en Adam de cette manière. Donc le péché originel n'est pas dans l'ame, mais dans la chair.

4° Si l'ame contractoit le péché originel, elle en subiroit les atteintes dans sa création ou dans l'acte de son union au corps. Or c'est Dieu qui crée l'ame et qui l'unit au corps. Donc Dieu seroit l'auteur du péché originel, si l'ame le contractoit.

5° L'homme sage ne met pas une liqueur précieuse dans un vase impur, où il sait qu'elle doit se corrompre. Or l'ame raisonnable est plus précieuse que toutes les liqueurs. Si donc l'ame pouvoit contracter la souillure de la faute originelle par son union avec le corps, Dieu, qui est la sagesse même, ne l'uniroit point à cette portion de matière. Donc l'ame n'est pas souillée par le corps; donc le péché originel n'est pas dans l'ame, mais dans la chair.

Mais la vertu d'une part, le vice ou le péché de l'autre, formant deux contraires, ont le même sujet. Or la chair ne peut être le sujet de la vertu; car saint Paul dit, *Rom.*, VII, 18 : « Je sais que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair. » Donc la chair ne peut être, mais seulement l'ame, le sujet du péché originel.

(Conclusion. — Le péché originel étoit dans Adam comme dans sa cause principale; il est dans le principe séminal comme dans sa cause instrumentale, puis il n'est que dans l'ame comme dans son sujet.)

Une chose peut être dans une autre de deux manières : comme dans sa cause principale ou instrumentale, puis comme dans son sujet propre. Or le péché originel de tous les hommes, a été dans Adam comme dans sa première cause principale, conformément à cette parole, *Rom.*, V,

---

parente contrahimus, prout in eo fuimus secundùm *rationem seminalem*. Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in anima, sed in carne.

4. Præterea, anima rationalis creata à Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quòd ex sua creatione vel infusione inquinaretur; et sic Deus esset causa peccati, qui est author creationis et infusionis.

5. Præterea, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infecto infunderet, ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpæ, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet: infundit autem: non ergo inquinatur ex carne; sic igitur peccatum originale non est in anima, sed ni carne.

Sed contra est, quod idem est subjectum virtutis et vitii sive peccati, quòd contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subjectum virtutis; dicit enim Apostolus *ad Rom.*, VII : « Scio quòd non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum. » Ergo caro non potest esse subjectum originalis peccati, sed solùm anima.

(Conclusio. — Cùm originale peccatum sit quædam culpa, non nisi in anima, quæ sola virtutis vitiique subjectum est, ut subjecto esse potest; in Adam verò ut in principali causa, in semine verò et carne ut instrumento.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest esse in aliquo dupliciter : uno modo sicut in causa (vel principali, vel instrumentali), alio modo sicut in subjecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundùm illud, *Rom.*, V : « In quo omnes pecca-

art. 6, in corp.; et qu. 27, art. 6, ad 2; et qu. 4, de malo, art. 3 et art. 4; et *ad Rom.*, V, lect. 3, col. 2 et 3.

12 : « En qui tous ont péché; » il est dans le principe séminal comme dans sa cause instrumentale, puisque c'est par la vertu active de ce principe qu'il se transmet de race en race avec la nature humaine; enfin il est dans l'ame comme dans son sujet, et ne sauroit être dans la chair de cette manière. Voici la raison de tout cela. Comme nous l'avons vu dans une question précédente, le péché originel se transmet de la volonté du premier père à ses descendants par le mouvement successif de la génération, tout comme le péché actuel passe de la volonté de tel et tel homme dans les diverses parties de son être. Et dans cette dernière dérivation qui s'opère à travers nous-mêmes, tout ce que le mouvement de la volonté fait arriver du mal moral à une partie qui peut devenir participante du péché, soit comme sujet, soit comme instrument, tout cela présente l'idée de faute imputable : ainsi, quand la volonté s'incline vers la gourmandise, elle fait parvenir le désir de la gourmandise à la puissance concupiscible, le service aux mains et le manger à la bouche, toutes parties qui sont les instruments du péché comme recevant le mouvement de la volonté; mais ce qui passe plus avant dans les voies digestives et dans les intestins ne conserve pas la nature de faute morale, parce que ces derniers organes ne sont pas mûs par la volonté. Puis donc que l'ame peut être le sujet de la faute morale et que la chair n'a pas ce qu'il faut pour remplir cette fonction, tout ce qui arrive à l'ame de la corruption du premier péché renferme le caractère de faute; mais ce qui parvient à la chair emporte la notion de peine, non de faute. C'est donc l'ame, et non pas la chair, qui est le sujet du péché originel (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme le remarque saint Augustin, l'Apôtre parle, dans le passage objecté, de l'homme racheté en Jésus-Christ. Or l'homme réhabilité par la grace est délivré de la faute, mais

(1) Luther dit, *In Ps. 4* : « Le limon dont est formé ce vase infect est péché...; le germe

---

verunt; » in semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quòd per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana; sed sicut in subjecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solùm in anima. Cujus est ratio : quia, sicut suprà dictum est (qu. 81, art. 2), hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut à voluntate alicujus hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus. In qua quidem derivatione potest attendi quòd quicquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis, quæ quocumque modo potest esse particeps peccati (vel per modum subjecti vel per modum instrumenti), habet rationem culpæ, sicut ex voluntate gulæ provenit concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quæ in quantum moventur à voluntate ad peccatum, sunt instrumenta peccati; quod verò ulteriùs derivatur ad vim nutritivam et ad interiora membra quæ non sunt nata moveri à voluntate, non habet rationem culpæ. Sic igitur cùm anima possit esse subjectum culpæ, caro autem de se non habeat quòd sit subjectum culpæ, quicquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam habet rationem culpæ; quod autem pervenit ad carnem non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sic igitur anima est subjectum peccati originalis, non autem caro.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *Retractationum*, Apostolus loquitur ibi de homine jam redempto, qui

il reste soumis à la peine de la prévarication primitive, d'où l'on dit que le péché habite dans sa chair. L'objection ne prouve donc pas que la chair est le sujet de la faute, mais seulement de la peine du péché originel.

2° Quand on dit que les choses sont plus dans leur cause que dans leur effet, on ne parle pas de la cause instrumentale, mais de la cause principale. Or le péché originel est produit par le germe de la vie comme par sa cause instrumentale; c'est dans Adam qu'il se trouve comme dans sa cause principale, car il étoit en lui sous la nature de péché actuel.

3° L'ame de tel et tel homme n'étoit point, par le germe vital, dans Adam pécheur comme dans son principe producteur, mais comme dans son principe dispositif; car le germe corporel dérivé d'Adam ne la produit pas par sa vertu, mais il dispose à la recevoir.

4° La souillure du péché originel n'est produite par Dieu d'aucune manière, mais elle vient uniquement du péché du premier père par la génération (1). Comme donc la création de notre partie spirituelle emporte

dans le sein de la mère, avant d'être homme, est péché...» On voit que le moine apostat mettoit le péché originel dans le corps, aussi bien que dans l'ame. Le saint réformateur ne devoit-il pas suivre jusqu'au bout l'ignoble hérésie de Manès?

(1) Le docteur angélique nous a dit souvent que le péché originel se transmet avec la vie par la génération; il nous montrera plus tard qu'il infecte particulièrement les puissances qui concourent à cet acte; c'est là un point fondamental qui domine tout notre sujet : tâchons de le mettre en lumière.

On lit dans saint Théophile, *Ad Antolic.*, II, 25 : « L'arbre de la science étoit bon par lui-même; son fruit l'étoit aussi. C'est à tort que quelques-uns pensent qu'il avoit la propriété de donner la mort. Cet effet terrible n'étoit point attaché à l'arbre défendu, mais à la désobéissance de l'homme. Il n'y avoit dans cet arbre que la science; or la science est bonne, mais le moment où Adam pouvoit recevoir la science n'étoit pas encore venu. Notre premier père ressembloit en quelque sorte à un enfant qui ne peut encore se nourrir de pain et qui a besoin de lait. Cet enfant avance en âge, et bientôt son tempérament réclame une nourriture plus solide. Ainsi en auroit-il été d'Adam : il ne devoit s'abstenir du fruit défendu que pour un temps. »

Dieu défendit donc à ses deux premiers enfants sur la terre de toucher à l'arbre de la science du bien et du mal, non-seulement parce qu'il vouloit leur donner l'occasion de lui rendre hommage et de connoître leur liberté, mais encore pour les éloigner d'un aliment dont ils ne pouvoient pas encore supporter les propriétés fortifiantes. La violation de la défense divine prouva la sagesse providentielle et la bonté paternelle qui l'avoient dictée : le fruit défendu, goûté prématurément, enivra pour ainsi dire les deux premiers chefs de la famille

---

liberatus est à culpa, sed subjacet pœnæ; ratione cujus peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quòd caro sit subjectum culpæ, sed solùm pœnæ.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum originale causatur ex semine, sicut ex causa instrumentali; non autem oportet quòd aliquis sit principalius in causa instrumentali quàm in effectu, sed solùm in causa principali; et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundùm rationem actualis peccati.

Ad tertium dicendum, quòd anima hujus hominis non fuit secundum *seminalem rationem* in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo; eo quòd semen corporale quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

Ad quartum dicendum, quòd infectio originalis peccati nullo modo causatur à Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cùm creatio importet respectum animæ ad solum Deum, non potest

un simple rapport de l'ame à Dieu seul, on ne peut dire que l'ame est souillée par suite de sa création; puis comme l'acte qui l'unit au corps dit rapport de cette ame à Dieu et à la matière, elle n'est pas infectée non plus dans sa relation avec Dieu, mais uniquement par son alliance avec le corps.

5° Le bien général l'emporte sur le bien particulier. Dieu ne pourroit donc suspendre, dans sa sagesse, l'ordre universel des choses, les lois qui demandent l'union de l'esprit à la matière, pour éviter l'infection particulière d'une ame, surtout quand cette ame est telle de sa nature, comme nous l'avons dit ailleurs, qu'elle ne commence d'exister que dans le corps. D'ailleurs il est meilleur à cette ame d'être ainsi dans le corps, selon sa nature, que de ne pas être, d'autant plus qu'elle peut éviter par la grace la damnation.

humaine; il fit naître dans leurs organes une fermentation funeste, et porta le trouble dans leurs sens. Le démon dit à la femme, *Gen.*, III, 4 et 5 : « Au jour où vous mangerez de ce fruit, vos yeux seront ouverts et vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal. » Hélas! ces paroles n'étoient qu'à moitié trompeuses: Eve connut le mal, mais dans elle-même. « Adam crut comme elle, dit Bossuet, *Elévations*, VI, 5, qu'il sauroit le bien et le mal. Il crut qu'il seroit comme un Dieu, auteur par son libre arbitre de la fausse félicité qu'il affectoit, ce qui contenta son orgueil; d'où tombé dans la révolte des sens, il chercha de quoi les flatter dans le goût exquis du fruit défendu. Qui sait si, alors déjà corrompu, Eve ne commença pas à lui paroître trop agréable? Malheur à l'homme qui peut se plaire en quelque autre chose qu'en Dieu! Tous les plaisirs l'assiégent, et tour à tour ou tous ensemble, ils lu font la loi. Quoi qu'il en soit, la suite va faire paroître que les deux époux devinrent un piége l'un à l'autre; et leur union, qui devoit être toujours honnête, s'ils eussent persévéré dans leur innocence, eut quelque chose dont la pudeur et l'honnêteté fut offensée.

» » Et aussitôt leurs yeux furent ouverts : et s'étant aperçus qu'ils étoient nus, ils se couvrirent de feuilles de figuier cousues ensemble, et se firent une ceinture; » l'original porte : « un habillement autour des reins (*Gen.*, III, 7).» Hélas! nous commençons à n'oser parler de la suite de notre histoire, où il commence à nous paroître quelque chose qu'une bouche pudique ne peut exprimer et que de chastes oreilles ne peuvent entendre; l'Ecriture s'enveloppe ici elle-même, et ne nous dit qu'à demi-mot ce que sentirent en eux-mêmes nos premiers parents. Jusqu'ici leur nudité innocente ne leur faisoit point de peine. Voulez-vous savoir ce qui leur en fait, considérez comme ils se couvrent, et de quoi. Ce n'est point contre les injures de l'air qu'ils se couvrent de feuilles : Dieu leur donna dans la suite des habits de peaux pour cet usage, et « les en revêtit lui-même. » Ici, ce n'est que des yeux et de leurs propres yeux qu'ils veulent se défendre. Ils n'ont besoin que de feuilles, seulement ils en choisissent des plus larges et des plus épaisses, que la vue puisse moins percer. Ils s'en avisent d'eux-mêmes, et c'est ainsi que leurs yeux « furent ouverts, » non qu'auparavant ils fussent aveugles, comme l'ont cru quelques interprètes. S'ils l'eussent été, ni Adam n'eût vu les animaux, ou Eve même qu'il nomma, ni Eve n'auroit vu ou le serpent ou le fruit. Dire donc que « les yeux leur furent ouverts (*Gen.*, III, 7),» c'est une manière honnête et modeste

---

dici quòd anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem cui infunditur anima; et ideo habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quòd anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus cui infunditur.

Ad quintum dicendum, quòd bonum commune præfertur bono singulari. Unde Deus secundùm suam sapientiam non prætermittit universalem ordinem rerum (qui est ut tali corpori talis anima infundatur), ut videtur singularis infectio hujus animæ, præsertim cùm natura animæ hoc habeat ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in I. habitum est (qu. 18, art. 3). Melius est autem ei sic esse secundùm naturam, quàm nullo modo esse, præsertim cùm possit per gratiam damnationem evadere.

ARTICLE II.

Le péché originel est-il plus tôt dans l'essence de l'ame que dans ses facultés?

Il paroît que le péché originel n'est pas plus tôt dans l'essence de l'ame que dans ses facultés. 1° L'ame devient le sujet du péché de la même manière qu'elle reçoit le mouvement de la volonté. Or l'ame ne reçoit pas le mouvement de la volonté dans son essence, mais dans ses facultés. Donc l'ame est le sujet du péché par ses facultés, non par son essence.

2° Le péché originel est opposé à la justice primitive (1). Or la justice primitive étoit dans certaines puissances de l'ame, dans celles qui sont le sujet de la vertu. Donc le péché originel est plus dans les facultés de l'ame que dans son essence.

3° Comme le péché originel se transmet de la chair à l'ame, de même il passe de l'essence de l'ame à ses facultés. Or le péché originel existe plus dans l'ame que dans la chair. Donc il est plus aussi dans les facultés que dans l'essence de l'ame.

d'exprimer qu'ils sentirent leur nudité, et c'est par là qu'ils commencèrent en effet, mais pour leur malheur, à connoître le mal. En un mot, leur esprit qui s'est soulevé contre Dieu, ne peut plus contenir le corps auquel il devoit commander. Et voilà, incontinent après leur péché, la cause de la honte que jusqu'alors ils ne connoissoient pas. Achevons, pour ne pas revenir à ce désordre honteux. Nous en naissons tous, et c'est par là que notre naissance et notre conception, c'est-à-dire la source même de notre être, est infectée par le péché originel. O Dieu! où en sommes-nous, et de quel état sommes-nous déchus!

» Jusqu'alors nos premiers parents, loin de redouter la présence du Seigneur, conversoient avec lui familièrement. Mais après leur péché, comme Dieu se promenoit dans le paradis, ils entendirent le bruit. Adam et Eve se cachèrent de devant la face du Seigneur, dans l'épaisseur du bois. Et le Seigneur appela Adam et lui dit : « Où es-tu? Et Adam répondit : J'ai entendu dans le paradis le bruit de votre présence; et je l'ai redoutée parce que j'étois nu, et je me suis caché. Et Dieu lui dit : Mais qui t'a montré que tu étois nu, si ce n'est que tu as mangé du fruit que je t'avois défendu (*ubi supra*, 8, 9, 10 et 11.). » Ta nudité est devenue honteuse par le désordre que l'usage prématuré de ce fruit a fait naître dans tes sens. Et Dieu dit aussi à la femme, *ibid.*, 16 : « Je multiplierai tes maux et tes enfantements; tu enfanteras dans la douleur, et seras sous la puissance de l'homme. » »

(1) Notre saint auteur nous a dit, LXXXII, 3 et 1 : Formellement, le péché originel est

---

ARTICULUS II.

Utrùm peccatum originale sit per prius in essentia animæ quam in potentiis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum originale non sit per prius in essentia animæ quàm in potentiis. Anima enim nata est esse subjectum peccati quantum ad id quòd potest à voluntate moveri. Sed anima non movetur à voluntate secundùm suam essentiam, sed solùm secundùm potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundùm suam essentiam, sed solùm secundùm potentias.

2. Præterea, peccatum originale opponitur originali justitiæ. Sed originalis justitia erat in aliqua potentia animæ, quæ est subjectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animæ quàm in ejus essentia.

3. Præterea, sicut à carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animæ derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima, quàm in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animæ, quàm in ejus essentia.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 1; et qu. 25, de verit., art. 6, in corp.; et qu. 27, art. 9, ad 2; et qu. 3, de malo, art. 4.

4° On dit, comme nous l'avons vu, que le péché originel est la concupiscence. Or la concupiscence est dans les facultés de l'ame. Donc le péché originel y est aussi.

Mais le péché originel est appelé le *péché de la nature*. Or l'ame est la forme et la nature du corps par son essence, et non par ses facultés : c'est un point que nous avons établi dans la première partie. Donc l'ame est le sujet du péché originel principalement par son essence.

(Conclusion. — Puisque l'ame est atteinte la première, comme terme de la génération, par l'origine de l'homme, elle constitue par son essence le premier sujet du péché originel.)

Cette partie de l'ame est principalement le sujet d'un péché quelconque, qui trouve la première dans son domaine la cause motrice de ce péché : ainsi quand la délectation sensuelle, qui appartient à la puissance concupiscible, produit le mal en qualité de cause motrice, c'est la puissance concupiscible qui forme le sujet propre du péché. Or il est manifeste que le péché originel a, dans les enfants d'Adam, l'origine pour cause ; donc la partie de l'ame qui est la première atteinte par l'origine, est le premier sujet du péché originel. Eh bien, l'origine atteint, comme terme de la génération, l'ame en tant qu'elle constitue la forme du corps; et c'est par son essence, nous l'avons dit ailleurs, qu'elle remplit cette dernière fonction. Donc l'ame est le premier sujet du péché par son essence (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le mouvement de notre volonté propre arrive aux puissances, et non pas à l'essence de notre ame; mais, nous

la privation de la justice primitive; matériellement il est une disposition morbide, une langueur de l'ame. Or les contraires se déterminent d'après la forme.

(1) D'une part, l'être vient avant l'action, car il faut exister pour agir; d'une autre part, l'ame est par son essence et elle agit par ses facultés : donc l'essence de l'ame paroît, naît, reçoit l'origine avant ses facultés. Or le péché originel se transmet aux enfants d'Adam par la naissance, par l'origine : donc l'essence de l'ame contracte avant ses facultés le péché originel.

---

4. Præterea, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est (qu. 82, art. 3). Sed concupiscentia est in potentiis animæ. Ergo et peccatum originale.

Sed contra est, quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est (qu. 81, art. 1). Anima autem est forma et natura corporis secundùm essentiam suam, et non secundùm potentias, ut in I habitum est (qu. 76, art. 1). Ergo anima est subjectum originalis peccati principaliter secundùm suam essentiam.

(Conclusio. — Cùm anima sit quam primò ut generationis terminum origo attingit, secundùm suam essentiam peccati originalis primum subjectum est.)

Respondeo dicendum, quòd illud animæ est principaliter subjectum alicujus peccati, ad quod primò pertinet causa motiva illius peccati : sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensûs, quæ pertinet ad vim concupiscibilem sicut objectum proprium ejus, sequitur quòd vis concupiscibilis sit proprium subjectum illius peccati. Manifestum est autem quòd peccatum originale causatur per originem : unde illud animæ quod primum attingitur ab origine hominis, est primum subjectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundùm quod est forma corporis; quod quidem convenit ei secundùm essentiam propriam, ut in habitum est (qu. I 75, art. 1). Unde anima secundùm essentiam est primum subjectum originalis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut motio voluntatis alicujus propriè pervenit ad potentias animæ, non autem ad animæ essentiam;

le montrions à l'instant même, le mouvement de la volonté du premier père parvient, par la voie de la génération, d'abord à l'essence de l'ame.

2° La justice originelle appartenoit, elle aussi, primordialement à l'essence de l'ame. En effet cette justice étoit un don surnaturel fait par la grace à la nature humaine; or l'ame se rapporte à cette nature par son essence, car ses facultés semblent appartenir plutôt à la personne, puisqu'elles forment les principes des actes qui lui sont propres. C'est pour cela que ces facultés forment les sujets des péchés actuels, qui sont des péchés personnels.

3° Le corps est à l'ame comme la matière est à la forme, puis l'essence de l'ame est aux puissances ce que le sujet est aux accidents. Eh bien, quoique la forme soit postérieure à la matière dans l'ordre de la génération, de l'origine, elle lui est antérieure dans l'ordre de la perfection et de la nature; mais les accidents sont postérieurs au sujet tout ensemble et dans l'ordre de l'origine et dans l'ordre de la perfection. Il n'y a donc pas parité entre ces choses.

4° Comme nous l'avons vu dans une des dernières questions, la concupiscence est comme la matière et comme un effet accessoire du péché originel.

ARTICLE III.

Le péché originel atteint-il la volonté plus tôt que les autres facultés de l'ame?

Il paroît que le péché originel n'atteint pas la volonté plus tôt que les autres facultés de l'ame. 1° Le péché appartient principalement à la faculté qui le produit par son action. Or le péché originel est produit,

---

ita motio voluntatis primi generantis, per viam generationis pervenit primò ad animæ essentiam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd etiam originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ : erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quàm potentiæ; potentiæ enim magis videntur pertinere ad personam, in quantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subjecta peccatorum actualium, quæ sunt peccata personalia.

Ad tertium dicendum, quòd corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam; quæ etsi sit posterior ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturæ. Essentia autem animæ comparatur ad potentias sicut subjectum ad accidentia propria; quæ sunt posteriora subjecto, et ordine generationis et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quòd concupiscentia se habet materialiter et ex consequenti in peccato originali, ut suprà dictum est (qu. 81, art. 3).

ARTICULUS III.

Utrùm peccatum originale per prius inficiat voluntatem quàm alias potentias.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum originale non per prius inficiat voluntatem, quàm alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam, per cujus actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativæ potentiæ.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 30, qu. 1, art. 3, tum in corp., tum ad 4; et qu. 25, de verit., art. 6, in corp.; et qu. 27, art. 6, ad 2; et qu. 4, de malo, art. 5.

dans les enfants d'Adam, par l'acte de la faculté génératrice. Donc le péché originel appartient à cette faculté plutôt qu'à toute autre.

2° Le péché originel se transmet par le principe charnel qui donne la vie. Or plusieurs puissances, comme les puissances sensitives qui se servent d'un organe corporel, sont plus près de la chair que la volonté. Donc le péché originel est plus dans ces puissances que dans la volonté.

3° L'intellect marche avant la volonté, puisqu'on ne veut que le bien connu. Si donc le péché originel gagne toutes les puissances de l'ame, l'intellect en subit les atteintes avant la volonté, avant tout.

Mais la justice primitive étoit surtout dans la volonté, puisqu'elle formoit la droiture de cette puissance, comme le dit saint Anselme (1). Donc le péché originel, constituant le contraire de la justice primitive, est principalement dans la volonté.

(Conclusion. — Puisque le péché originel s'attache à l'essence de l'ame par adhésion, et qu'il affecte la volonté avant les autres puissances par l'inclination vers le mal, l'essence de l'ame est le premier sujet du péché originel, et la volonté est la première faculté qui en subit les atteintes (2).)

Il y a deux choses à considérer dans l'infection du péché originel : d'abord l'inhérence de ce péché dans son sujet, et sous ce rapport il s'attache primordialement à l'essence de l'ame, comme nous l'avons vu dans le dernier article; ensuite l'inclination qu'il imprime vers le mal, et sous ce point de vue il affecte les puissances de l'ame. En conséquence la faculté qui subit avant les autres les atteintes du péché originel, c'est celle qui ressent la première inclination vers le mal; et nous avons vu,

(1) *De Conceptu Virg.*, III : « La justice ne peut être que dans la volonté, car c'est la droiture de la volonté qui forme la justice... D'une autre part, il y a injustice là où devroit être la justice : donc l'injustice est aussi dans la volonté. » Ces principes s'appliquent au péché originel; car le profond docteur dit au commencement du chapitre : « Le péché originel est injustice par cela même qu'il est péché. »

(2) La conclusion latine parle de mérite et de démérite : on verra que le prince des docteurs est moins savant.

Ergo inter cæteras potentias; animæ videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Præterea, peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliæ vires animæ propinquiores sunt carni quàm voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali. Ergo in eis magis est peccatum originale, quam in voluntate.

3. Præterea, intellectus est prior voluntate; non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quòd per prius inficiat intellectum tanquam priorem.

Sed contra est, quòd justitia originalis per prius respicit voluntatem; est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit in lib. *De conceptu Virginali.* Ergo peccatum originale quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

(Conclusio. — Quoniam prima merendi ac demerendi radix est voluntas, ideo peccatum originale secundùm eam quam ad actum habet inclinationem consideratum, immediatè post essentiam animæ, quæ primum ejus est subjectum, voluntatem respicit.)

Respondeo dicendum, quòd in infectione peccati originalis duo est considerare : primò quidem inhærentiam ejus ad subjectum, et secundùm hoc primò respicit essentiam animæ, ut dictum est (art. 2); deinde oportet considerare inclinationem ejus ad actum, et hoc modo respicit potentias animæ. Oportet ergo quòd illam per prius respiciat quæ primam

dans une question précédente, que la volonté jouit de ce funeste privilége. Donc la volonté est infectée du péché originel avant les autres puissances de l'ame (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le péché originel n'est pas causé dans l'homme par la puissance générative de l'enfant, mais par l'acte de la puissance génératrice du père. Rien n'exige donc que la puissance générative de l'enfant soit le premier sujet du péché originel (2).

2° Le péché originel a deux dérivations : l'une de la chair à l'ame, l'autre de l'essence de l'ame à ses puissances. La première de ces dérivations s'accomplit dans l'ordre de la naissance, de l'origine ; la seconde suit l'ordre du développement, de la perfection. Bien donc que les puissances sensitives soient plus proches de la chair, comme la volonté se trouve à titre de puissance supérieure plus près de l'essence de l'ame, c'est elle qui subit la première l'infection du péché originel.

3° L'intellect précède la volonté sous un rapport, en ce qu'il lui montre son objet; mais la volonté marche avant l'intellect sous un autre point de vue, par cela qu'elle le meut à l'acte, et ce mouvement appartient au péché.

(1) Non-seulement il faut être, comme nous l'avons dit déjà, mais il faut vouloir avant d'agir : la volonté précède donc les autres facultés dans l'action. Mais c'est par l'action que le péché originel se transmet aux puissances de l'ame, puisque ces puissances ont l'action pour mode d'existence. Donc la volonté, qui précède dans l'action, contracte le péché originel avant les autres facultés.

(2) La dernière phrase de l'original porte : « Unde non oportet quòd ejus potentia generativa sit primum objectum originalis peccati. » Les commentateurs rapportent le pronom *ejus*, les uns à l'enfant, les autres au père : nous avons adopté la première interprétation. Si la seconde étoit la vraie, le raisonnement se présenteroit ainsi : Ce n'est pas la faculté génératrice elle-même, mais c'est l'acte de cette faculté qui transmet le péché originel : Pourquoi donc ce péché seroit-il d'abord dans la faculté génératrice?

---

inclinationem habet ad peccandum ; hæc autem est voluntas ut ex supradictis patet (qu. 74, art. 1 et 2). Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiæ generativæ parentis. Unde non oportet quòd ejus potentia generativa sit primum subjectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum originale habet duplicem processum : unum quidem à carne ad animam, alium verò ab essentia animæ ad potentias. Primus quidem processus est secundùm ordinem generationis, secundus autem secundùm ordinem perfectionis. Et ideo quamvis aliæ potentiæ (scilicet sensitivæ) propinquiores sint carni, quia tamen voluntas est propinquior essentiæ animæ tanquam superior potentia, primò pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus quodammodo præcedit voluntatem, in quantum proponit ei suum objectum; alio verò modo voluntas præcedit intellectum secundùm ordinem motionis ad actum; quæ quidem motio pertinet ad peccatum.

ARTICLE IV.

La faculté génératrice, l'appétit concupiscible et le tact sont-ils plus infectés par le péché originel que les autres puissances de l'ame ?

Il paroît que la faculté génératrice, l'appétit concupiscible et le tact ne sont pas plus infectés par le péché originel que les autres puissances de l'ame. 1° Le péché originel infecte principalement les puissances qui peuvent être les premiers sujets du péché. Or ces puissances-là, c'est la raison d'abord, ensuite et surtout la volonté. Donc la raison et la volonté sont principalement infectées par le péché originel.

2° Pour qu'une faculté de l'ame puisse contracter la souillure d'une faute morale, il faut qu'elle ait le pouvoir d'obéir à la raison. Or la faculté génératrice ne peut, comme le dit le Philosophe, obéir à la raison. Donc cette faculté n'est pas plus que toute autre, souillée par le péché originel.

3° De tous les sens, la vue est le plus spirituel et le plus près de la raison, puisqu'il nous fait connoître en plus grand nombre les différences des choses Or la tache de toute faute est dans la raison. Donc la vue est plus souillée que le tact par le péché originel.

Mais saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIV, 16 : « L'infection du péché originel apparoît surtout dans le mouvement des organes génitaux, mouvement qui n'est pas soumis à la raison. » Or ces organes prètent leur concours à la faculté génératrice dans l'union des sexes, où la délectation du tact excite vivement la concupiscence. Donc ces trois choses, la faculté génératrice, l'appétit concupiscible et le sens du tact sont plus infectés du péché originel que les autres puissances de l'ame (1).

(1) L'évêque de Maux nous a fait connoître, dans un passage cité plus haut, la première

---

ARTICULUS IV.

Utrùm præfatæ potentiæ sint magis infectæ quam aliæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd prædictæ potentiæ non sint magis infectæ quàm aliæ. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem quæ priùs potest esse subjectum peccati. Hæc autem est rationalis pars, et præcipuè voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. Præterea, nulla vis animæ inficitur per culpam, nisi in quantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur in I. *Ethic.* (versùs finem). Ergo generativa non est maximè infecta per originale peccatum.

3. Præterea, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior rationi, in quantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in I. *Metaphys.* (cap 1). Sed infectio culpæ primò est in ratione. Ergo visus magis est infectus quàm tactus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei*, quòd « infectio originalis culpæ maximè apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur. » Sed illa membra deserviunt generativæ virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundùm tactum, quæ maximè concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maximè pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem et sensum tactus.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, qu. 2, art. 5, ad 5; ut et dist. 31, qu. 2, art. 1, ad 1; et qu. 25, de verit., art. 6, in corp.; et qu. 4, de malo, art. 2, ad 2, et art. 5, ad 1.

(**Conclusion.** — De toutes les puissances corrompues par le péché originel, celles qui concourent à le transmettre avec la vie dans le cours des siècles, la faculté génératrice, le sens du tact et l'appétit concupiscible, subissent les plus grandes atteintes de son infection.)

source de la concupiscence charnelle; l'évêque d'Hippone nous en dévoile la nature dans l'endroit indiqué par notre saint auteur. Après avoir montré que l'homme se révolte contre lui-même après s'être révolté contre Dieu, qu'ainsi la désobéissance est punie par la désobéissance, le plus profond des Pères dit : *ubi supra*, 16, 24 : « Quand on dit la concupiscence sans en déterminer l'objet, l'esprit ne se représente guère que ce mouvement honteux qui sollicite certains organes. Ce n'est pas seulement par des assauts extérieurs, mais par des attaques secrètes que cette concupiscence s'empare de tout le corps, envahit tout l'homme, soulevant à la fois les passions de l'ame et les instincts de la chair; et quand la volupté qui naît de ce trouble arrive au dernier terme, l'intelligence, sentinelle enivrée, désarmée, se laisse ravir la pensée. Aussi quel homme ami de la sagesse, engagé dans la vie conjugale, mais sachant selon le précepte de l'Apôtre « posséder son vase en honneur et en sainteté, » ne souhaiteroit ignorer, s'il étoit possible, le trouble de la passion dans l'acte de la transmission de la vie, en sorte que les organes destinés à ce ministère fussent comme les autres dirigés par la volonté de l'esprit, et non emportés par la fougue de la convoitise? Et ceux mêmes à qui cette volupté plaît, soit dans les liens légitimes, soit dans les liaisons coupables, ne se sentent pas émus à leur volonté. Parfois cette ardeur survient importune, sans être appelée; parfois elle trompe le désir, l'ame est de feu et le corps de glace...; souvent elle divise l'homme, remuant toute l'ame et laissant la chair insensible.

» Les membres qui se trouvent sous la dépendance de cette convoitise, c'est avec raison qu'on les appelle honteux. Ils ne l'étoient pas avant le péché. Il est dit de nos premiers parents : « Ils étoient nus et n'en rougissoient pas, » alors la concupiscence ne sollicitoit pas les organes malgré la volonté; alors la chair, par sa désobéissance, ne se levoit pas en témoignage de la désobéissance de l'homme. Nos premiers parents n'avoient pas été créés aveugles, comme le vulgaire ignorant se l'imagine : Adam voit les animaux et les nomme, Eve « voit que le fruit défendu est un aliment agréable au goût et aux yeux. » Leurs yeux étoient ouverts, excepté sur un point. Rien n'avoit appelé leur connoissance sur ce voile dont la grace les couvroit, quand les membres ne savoient pas encore résister à la volonté. Cette grace se retire; la désobéissance est le châtiment de la désobéissance; il se manifeste dans les mouvements de leurs corps une cynique étrangeté, leur nudité devient honteuse, ils demeurent confus. Et c'est pourquoi l'Ecriture dit, après le récit de la transgression du commandement divin : « Et leurs yeux s'ouvrirent, et ils connurent qu'ils étoient nus, et ils entrelassèrent des feuilles de figuier et s'en firent des ceintures.... » Ainsi la honte couvre la rebellion de la chair, témoin vengeur de la rébellion de l'esprit.... Chez tous les peuples, issus de ce couple malheureux, ce sentiment de pudeur est si naturel, que l'on voit des barbares conserver, même au bain, certain voile. Et les sages appelés *Gymnosophistes*, qui philosophent nus dans les profondes solitudes de l'Inde, dérogent par une ceinture à leur complète nudité.

» Et quand cette convoitise veut se satisfaire, non-seulement dans ces unions incestueuses qui cherchent les ténèbres pour échapper à la justice humaine, mais encore dans ces ivresses de la débauche que la cité terrestre autorise et que nulle loi ne poursuit, cette convoitise même permise et impunie fuit le jour et les regards... Que dis-je? l'union conjugale, dont le but est la procréation des enfants, cette union honnête et légitime ne cherche-t-elle pas aussi la solitude?... Et cependant ignore-t-on ce qui se passe entre les époux? Et n'est-ce pas à cette fin que les mariages se célèbrent avec tant de solennité?...

» De l'aveu des philosophes qui ont le plus approché de la vérité, la colère et la concupiscence sont pareillement des passions vicieuses de l'ame... Cependant la honte ne jette pas sur les œuvres de la colère, paroles ou actions, le voile dont elle couvre les œuvres de la concupiscence, pourquoi? Parce que les membres qui servent la colère ne se meuvent pas

---

(Conclusio. — Quanquam omnes animæ potentiæ originali peccato sunt infectæ, vis tamen generativa, vis concupiscibilis et sensus tactus (quia ad illum actum per quem corruptio traducitur, concurrunt), sunt cæteris potentiis magis infectæ.)

Le terme *d'infection* désigne ordinairement la corruption qui peut se transmettre, et voilà pourquoi les maladies contagieuses, comme la teigne, la lèpre et d'autres, s'appellent infection dans celui qui les contracte. Or la corruption du péché originel se transmet, comme nous l'avons dit souvent, par l'acte de la génération : donc les puissances qui concourent à

malgré nous : l'homme qui, furieux, insulte ou frappe, commande à la langue et à la main ; mais les organes de la génération subissent le joug de la concupiscence, s'irritant ou se calmant selon ses caprices. Voilà ce qui est honteux, ce qui se cache en rougissant ; l'homme souffre plutôt mille témoins dans ses injustes emportements contre son frère, qu'il n'en souffriroit un seul dans les jouissances légitimes du mariage...

» Gardons-nous de croire que, dans le paradis terrestre, les époux auroient eu besoin de cette concupiscence. Dieu établit le mariage dès l'origine, avant la prévarication, pour nous apprendre que les enfants sont une bénédiction du ciel, et non une peine du péché... A ces mots : « Il les créa mâle et femelle, » l'Ecriture ajoute : « Et Dieu les bénit en disant : « Croissez et multipliez, et remplissez la terre, et dominez sur elle. » L'expression *mâle et femelle* ne sauroit s'entendre du même individu. Il est évident que les deux premiers chefs de notre race furent créés de sexe différent pour se perpétuer, pour se multiplier, pour remplir la terre, et c'est une grande absurdité de s'élever contre une telle évidence..... Comme on avoit demandé au divin Maître s'il est permis de répudier sa femme (car Moïse n'avoit point défendu le divorce aux Juifs à cause de la dureté de leur cœur), il répondit : « N'avez-vous pas lu que celui qui fit l'homme au commencement les fit mâle et femelle, et qu'il dit : A cause de cela l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule chair? Ainsi ils ne sont pas deux, mais une seule chair. Ce que Dieu donc a uni, que l'homme ne le sépare point. » Il est donc certain que le premier couple fut, dès le commencement, de sexe différent, mâle et femelle... Prétendre qu'il n'y auroit eu, dans l'état d'innocence, ni union ni génération, c'est dire que le péché étoit nécessaire pour l'accomplissement du nombre des saints, que Dieu vouloit mettre à la place des anges rebelles.....

» Comment donc l'hymen se seroit-il accompli dans le paradis terrestre? L'expérience nous manque pour l'établir; mais pourquoi tous les organes n'auroient-ils pas prêté la même obéissance à la volonté? Nous remuons le pied ou la main sans la moindre résistance, avec une facilité qui nous étonne chez les autres comme en nous-mêmes, et surtout dans les artisans en qui une industrieuse agilité supplée à la foiblesse de la nature. Pourquoi donc ne croirions-nous pas que, sans le péché et le honteux salaire du péché, la volonté eût trouvé dans tous les organes des esclaves obéissants ?... Selon l'ordre naturel, l'esprit est supérieur au corps et lui commande plus facilement qu'à lui-même...

» L'union conjugale n'eût donc pas connu, dans le paradis, la résistance de la chair, cette révolte châtiment de la révolte ; la volonté n'eût trouvé, dans tous les membres du corps, que de fidèles serviteurs. L'organe créé pour l'œuvre finale eût fécondé le champ naturel, comme la main féconde la terre ; l'homme eût semé, la femme eût recueilli, quand il eût fallu, autant qu'il eût fallu : les organes eussent obéi au mouvement de la volonté, et non à l'aiguillon de la concupiscence. Quant à cette pudeur qui s'oppose ici à de plus longs développements, et qui m'oblige de demander pardon aux oreilles chastes, elle eût été sans cause dans l'état d'innocence. Aucune crainte d'obscénité n'eût alarmé les scrupules de la pensée, ni enchaîné la liberté de la parole ; que dis-je ? il n'y eût pas eu de paroles obscènes ; aucune partie du corps n'auroit fait hésiter l'expression. Que tout lecteur qui rougit ici s'accuse donc lui-même ; qu'il condamne l'impureté de son ame, et non la droiture de notre langage. Tout homme chaste et religieux le pardonnera sans peine à la nécessité où nous sommes de réprimer l'incrédulité, qui ne craint pas d'attaquer notre foi. Que l'on blame saint Paul, si on l'ose, quand il tonne contre la monstrueuse dépravation de ces femmes « changeant l'usage de la nature en un autre usage contraire à la nature. » Comme lui, nous disons des choses que le devoir nous défend de taire ; comme lui aussi, nous évitons les termes déshonnêtes... »

Respondeo dicendum, quòd illa corruptio præcipuè *infectio* nominari solet, quæ nata est in aliud transferri : unde et morbi contagiosi (sicut lepra, et scabies et hujusmodi *infectiones* dicuntur). Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut suprà

cet acte sont principalement infectées par le péché originel. Eh bien, l'acte de la génération s'accomplit par la faculté génératrice; puis il renferme la délectation du tact, qui est l'objet le plus convoité de l'appétit concupiscible : donc parmi les puissances qui sont corrompues par le péché originel, celles qui subissent les plus profondes atteintes de son infection, ce sont les trois que nous venons de nommer.

Je réponds aux arguments : 1° Quand on la considère comme inclinant au péché actuel, la corruption d'origine s'attache principalement à la volonté, ainsi que nous l'avons vu dans cette question même; mais quand on l'envisage comme se transmettant de race en race, elle atteint prochainement les trois puissances qui concourent à la génération, et n'appartient plus à la volonté que d'une manière éloignée.

2° L'infection de la faute actuelle s'attache uniquement aux puissances mûes par la volonté de l'homme qui pèche; mais comme l'infection de la faute originelle ne vient pas de la volonté de celui qui la contracte, comme elle passe en lui par l'origine de sa nature que propage la faculté génératrice, elle atteint principalement cette dernière faculté.

3° La vue ne concourt à la génération qu'en y disposant d'une manière éloignée, par l'image représentative de l'objet qui enflamme la concupiscence; mais la délectation qui accompagne l'œuvre charnelle s'accomplit dans le sens du tact; voilà pourquoi l'on attribue l'infection d'origine au tact plus qu'à la vue.

---

dictum est (qu. 81, art. 1) : unde potentiæ quæ ad hujusmodi actum concurrunt, maximè dicuntur esse infectæ. Hujusmodi autem actus deservit generativæ, in quantum ad generationem ordinatur; habet autem in se delectationem tactus, quæ est maximum objectum concupiscibilis : et ideo cùm omnes partes animæ dicantur esse corruptæ per peccatum originale, specialiter tres prædictæ dicuntur esse corruptæ et infectæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum originale ex ea parte qua inclinat in peccata actualia, præcipuè pertinet ad voluntatem, ut dictum est (qu. 83, art. 2 et 3), sed ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinquè ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remotè.

Ad secundum dicendum, quòd infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potentias quæ moventur à voluntate peccantis; sed infectio originalis culpæ non derivatur à voluntate ejus qui ipsam contrahit, sed per originem naturæ, cui deservit potentia generativa : et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quòd visus non pertinet ad actum generationis, nisi secundùm dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis; sed delectatio perficitur in tactu : et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quàm visui.

QUESTION LXXXIV.

De la cause du péché résultant d'un autre péché.

Il nous reste à rechercher comment un péché peut être la cause d'un autre péché.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° La cupidité est-elle la racine de tous les péchés ? 2° L'orgueil est-il le commencement de tout péché ? 3° L'orgueil et l'avarice sont-ils les seuls péchés qu'on puisse appeler *capitaux ?* 4° Enfin y a-t-il sept péchés capitaux ?

ARTICLE I.

La cupidité est-elle la racine de tous les péchés ?

Il paroît que la cupidité n'est pas la racine de tous les péchés. 1° La cupidité, quand on la prend pour le désir immodéré des richesses, est opposée à la vertu de libéralité. Or la libéralité n'est pas la racine de toutes les vertus. Donc la cupidité n'est pas non plus la racine de tous les péchés.

2° Le désir des moyens vient du désir de la fin. Or on ne désire les richesses, objet de la cupidité, que pour obtenir une fin quelconque, comme le dit le Philosophe (1). Donc la cupidité n'est pas la racine de tout péché, mais elle a elle-même une racine antérieure et plus profonde.

3° Souvent l'avarice, qui prend aussi le nom de *cupidité*, naît d'autres

(1) *Ethic.*, III, 5 : « De ce qu'on recherche les richesses non pour elles-mêmes, mais pour autre chose, Aristote en conclut avec raison qu'elles ne constituent pas le bonheur. »

QUÆSTIO LXXXIV.

De causa peccati, secundùm quòd unum peccatum alterius peccati causa est, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati, secundùm quòd unum peccatum est causa alterius.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm cupiditas sit radix omnium peccatorum. 2° Utrùm superbia sit initium omnis peccati. 3° Utrùm præter superbiam et avaritiam debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata. 4° Quot et quæ sint capitalia.

ARTICULUS I.

Utrùm cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim quæ est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiæ quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi tanquam utiles ad aliquem finem, sicut dicitur in I. *Ethic.* Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

3. Præterea, frequenter invenitur quòd avaritia, quæ *cupiditas* nominatur, oritur ex aliis

(1) De his etiam infrà, art. 2, in corp., et art. 3, ad 1, et art. 4, ad 4 ; et 2, 2, qu. 119, art 2, ad 11 ; et qu. 8, de malo, art. 1, ad 1 ; et qu. 13, art. 1, ad 5 ; et *ad Rom*., VII lect. 2, col. 2 ; et I. *ad Cor.*, XI, lect. 4, col. 1 ; et I. *Ethic.*, lect. 6.

vices : c'est ce qui arrive quand on désire l'argent pour satisfaire son ambition ou sa gourmandise. Donc la cupidité n'est pas la racine de tous les péchés.

Mais l'Apôtre dit, I. *Timoth.*, VI, 10 : « La racine de tous les maux est la cupidité. »

(CONCLUSION. — Puisque l'argent fomente le désir du péché et donne les moyens de l'accomplir, la cupidité prise comme un vice spécial, pour l'amour désordonné des richesses, est la racine de tous les péchés.)

Selon quelques auteurs, la cupidité, variant dans son acception, peut être trois choses. D'abord elle se prend pour le désir désordonné des richesses, et dans ce sens elle forme un péché spécial; ensuite elle énonce le désir d'un bien temporel quelconque, et pour lors elle constitue le genre de tous les péchés, car dans toute prévarication l'homme se tourne vers quelque bien passager, comme nous l'avons dit ailleurs; enfin elle dénote l'inclination de la nature dépravée qui porte au désir désordonné des biens corruptibles; et dans ce cas, poursuivent les auteurs dont nous constatons la doctrine, elle est la racine de tous les péchés par cette analogie que tout acte mauvais prend sa source dans l'amour des choses temporelles, comme la racine de l'arbre tire son aliment de la terre (1). Ces considérations sont vraies; mais elles ne rentrent pas dans l'intention qui a dicté cette parole de saint Paul, que la cupidité est la racine de tous les péchés. L'Apôtre parle contre ceux qui, « voulant devenir riches, tombent

(1) L'enfant d'Adam, courbé vers la matière, éprouve un penchant déréglé qui le porte aux choses sensibles, c'est la concupiscence. Quand il cède à cet attrait funeste, il se tourne en général vers les biens de la fortune et vers les voluptés des sens, et c'est la convoitise qui le fourvoie dans sa route; ou bien, prenant une direction exclusive, il s'incline en particulier vers les richesses, et c'est l'avarice qui l'égare. Ainsi la concupiscence exprime l'inclination, puis la convoitise et l'avarice disent les actes; puis les actes ont pour objet, les uns les plaisirs et les richesses, les autres les richesses seulement. Or la cupidite dénonce ces trois choses : elle est l'avarice dans le sens étroit, la convoitise dans le sens general et la concupiscence dans le sens universel.

---

peccatis; putà cùm quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulæ. Non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed contra est, quod dicit Apostolus, I. *ad Timoth.*, ult. : « Radix omnium malorum est cupiditas. »

(CONCLUSIO. — Quoniam divitiis juvatur homo ad fovenda quæcumque peccati desideria eaque perficienda, ideo cupiditas, etiam secundùm quòd est speciale peccatum, inordinatum amorem divitiarum significans, omnium malorum radix dici debet.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm quosdam *cupiditas* tripliciter dicitur. Uno modo prout est appetitus inordinatus divitiarum; et sic est speciale peccatum. Alio modo secundùm quòd significat inordinatum appetitum cujuscumque boni temporalis : et sic est genus omnis peccati, nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est (qu. 72, art. 2). Tertio modo sumitur prout significat quamdam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinatè appetenda, et sic dicunt cupiditatem esse radicem omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum; sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit. Et hæc quidem quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundùm intentionem Apostoli, qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifestè enim ibi loquitur contra eos qui « cùm velint divites fieri, incidunt in tentationes et laqueum diaboli, eo quòd radix omnium malorum est cupiditas, ».

dans la tentation et dans le piége du diable..., parce que la racine de tous les maux est la cupidité; » il entend donc, par ce dernier mot, le désir désordonné des richesses (1). Eh bien, la cupidité prise de cette manière, pour une faute spéciale, est la racine de tous les péchés sous ce point de vue que la racine nourrit l'arbre tout entier (2). En effet, nous voyons que les richesses permettent à l'homme, non-seulement de désirer, mais d'accomplir tout péché, parce qu'elles peuvent lui procurer tout bien temporel; et c'est dans ce sens que l'Ecriture dit, *Eccl.*, X, 19 : « Tout obéit à l'argent. » Ainsi la cupidité, considérée comme l'amour des richesses, est la racine de tous les péchés (3).

Je réponds aux arguments : 1° La vertu et le péché n'ont pas la même source. En effet, le péché vient de la convoitise du bien périssable, et voilà pourquoi le désir de ce bien qui procure tous les biens temporels est

(1) Le texte grec ne laisse aucun doute à cet égard; il porte φιλαργυρια, l'amour de l'argent. C'est ce que fait remarquer saint Augustin cité par Bède. Commentant cette prière du roi-prophète, *Ps.*, CXVIII, 36 : « Faites pencher mon cœur vers les témoignages de votre loi, et non vers la cupidité, » le grand évêque dit : « Le Psalmiste appelle la cupidité πλεονεξίαν, avidité qui désire avoir beaucoup; mais l'Apôtre la nomme φιλαργυρια, attachement à l'argent. » Saint Ambroise fait la même observation, *serm.* LIX.

(2) Si le docteur angélique écrivoit de nos jours, il diroit que l'arbre s'abreuve par les racines et se nourrit par les feuilles. En effet les feuilles, ces parties spongieuses en quelque façon, pour ainsi dire les poumons du végétal, absorbent, par une sorte de respiration, certaines molécules de l'air; et les racines, puisant dans la terre, donnent les liquides nécessaires pour décomposer, pour pétrir cette matière, pour en former les branches et le tronc. Par cela même que l'élément fourni par la terre s'unit à l'élément donné par l'air, il entre bien dans la substance de l'arbre, mais pour une foible partie.

L'air atmosphérique renferme deux parties principales : l'une subtile, vivace, énergique, qui active la combustion, l'oxigène; l'autre inerte, pesante, grossière, qui tempère la première et tend à se solidifier avec elle, l'azote. L'animal, qui entretient dans sa poitrine un foyer toujours actif, absorbe l'oxigène et dégage l'azote avec de l'acide carbonique; le végétal, privé de chaleur, s'assimile l'azote avec l'acide carbonique et rend en abondance l'oxigène à l'état pur. Ainsi, par une admirable invention de la sagesse infinie, l'homme sert l'arbre, et l'arbre aide l'homme à son tour; voyez plutôt le campagnard robuste s'étioler dans les villes loin des forêts, et le citadin poitrinaire reprendre la santé dans les montagnes. Oui, les êtres qui semblent les plus étrangers les uns aux autres se rapprochent, s'aiment et se prêtent un mutuel secours : pourrions-nous ne pas aider nos propres frères?

(3) « « L'avarice, dit saint Paul, est la racine de tous les maux. » En effet les richesses sont un moyen d'avoir presque sûrement tout ce qu'on désire. Par les richesses, l'ambitieux se peut assouvir d'honneurs, le voluptueux de plaisirs, chacun enfin de ce qu'il demande. Tous les mauvais désirs naissent dans un cœur qui croit avoir dans l'argent les moyens de les satisfaire. Il ne faut donc pas s'étonner si la passion des richesses est si violente, puisqu'elle

unde manifestum est quòd loquitur de cupiditate secundùm quòd est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundùm hoc dicendum est quòd cupiditas secundùm quòd est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori. Videmus enim quòd per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et habendi desiderium cujuscumque peccati, eo quòd ad habenda quæcumque temporalia bona, potest homo per pecuniam juvari, secundùm quod dicitur *Eccles.*, X : « Pecuniæ obediunt omnia. » Et secundùm hoc patet quòd cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni; et ideo appetitus illius boni quod juvat ad consequendum omnia temporalia bona, radix peccato-

la racine des péchés. Mais la vertu provient de la soif du bien éternel; d'où la charité, qui est l'amour de Dieu, forme la racine de toutes les vertus, conformément à ce mot, *Ephés.*, III, 17 : « Enracinés et fondés dans la charité. »

2° Si l'on dit que la convoitise de l'argent constitue la racine des péchés, ce n'est pas qu'on recherche les richesses pour elles-mêmes, comme renfermant leur propre fin; mais on les poursuit parce qu'elles sont utiles pour atteindre toutes les fins qu'on peut se proposer dans l'ordre temporel. Et comme le bien général est plus désirable et plus précieux que le bien particulier, il émeut bien plus vivement les cœurs que les avantages partiels, qu'on peut d'ailleurs se procurer avec plusieurs autres à l'aide de l'argent.

3° Comme la physiologie ne recherche pas ce qui se fait toujours, mais ce qui se fait le plus souvent, parce que la nature peut sous l'action des obstacles, dans les choses défectibles, ne pas produire constamment les mêmes effets : ainsi la morale considère ce qui arrive le plus souvent, et non ce qui arrive toujours, parce que la volonté n'agit pas nécessairement. Quand donc l'on dit que l'avarice est la racine des péchés, l'on ne veut pas dire qu'elle n'a jamais sa source dans un autre vice, mais on entend qu'elle est le plus souvent le principe du mal moral.

ARTICLE II.

L'orgueil est-il le commencement de tout péché?

Il paroît que l'orgueil n'est pas le commencement de tout péché. 1° La racine est le principe de l'arbre, en sorte que le commencement et la

ramasse en elle toutes les autres. Que l'ame est asservie! de quel joug elle est chargée! et pour s'être cherchée elle-même, combien elle est devenue pauvre et captive. » (Bossuet, *Serm. pour la profession de Madame La Vallière.*)

---

rum dicitur, virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni : et ideo charitas, quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum, secundùm illud *Ephes.*, III : « In charitate radicati et fundati. »

Ad secundum dicendum, quòd appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiæ propter se quærantur tanquam ultimus finis, sed quia multùm quæruntur, ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quàm aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quàm quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in rebus naturalibus non quæritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eo quòd natura corruptibilium rerum impediri potest, ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eo quòd voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum sit radix ejus, sed quia ex ipsa frequentiùs alia mala oriuntur, ratione prædictâ.

ARTICULUS II.

Utrùm superbia sit initium omnis peccati.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris, et ita

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 162, art. 2, in corp., et art. 5, ad 1, et art. 7, ad 1; et

racine sont la même chose. Or la cupidité est la racine de tout péché, comme nous l'avons vu dans le précédent article. Donc c'est la cupidité, et non l'orgueil, qui est le commencement de tout péché.

2° Il est écrit, *Eccli.*, X, 14 : « Le commencement de l'orgueil de l'homme est d'apostasier à l'égard de Dieu. » Or l'apostasie relative à Dieu est un péché. Donc un péché est le commencement de l'orgueil; donc l'orgueil n'est pas le commencement de tout péché.

3° Le commencement de tous les péchés, c'est le principe qui les produit tous. Or ce funeste principe est l'amour de soi, qui élève la cité de Babylone, comme le dit saint Augustin. Donc c'est l'amour de soi, mais non pas l'orgueil, qui est le commencement de tout péché.

Mais le Sage dit, *Eccli.*, X, 15 : « Le commencement de tout péché est l'orgueil (1). »

(Conclusion. — Comme, d'une part, la fin constitue le principe dans l'ordre de l'intention, bien qu'elle soit le terme dans l'ordre de l'exécution; comme, d'une autre part, l'homme se propose son excellence pour

(1) Puisque notre saint auteur a déjà cité une partie de ce texte et qu'il y reviendra tout à l'heure, nous devons le rapporter en entier. *Ibid.*, 14. 18 : « Le commencement de l'orgueil de l'homme est d'apostasier à l'égard de Dieu, parce que son cœur s'éloigne de celui qui l'a créé. Car le commencement de tout péché est l'orgueil; celui qui y demeure attaché sera rempli de malédiction et y trouvera enfin sa ruine. C'est pour cela que le Seigneur a couvert d'opprobre les assemblées des nations, et qu'il les a détruites pour jamais. Dieu a renversé les trônes des princes superbes, et il a fait asseoir en leur place ceux qui étoient humbles. Dieu a fait sécher les racines des nations superbes, et il a planté ceux d'entre les mêmes nations qui étoient humbles, etc. »

Le docteur angélique a cité deux sentences de ce passage. D'abord, « le commencement de l'orgueil de l'homme est d'apostasier à l'égard de Dieu. » *Apostasier* (formé de απο loin, et de ισταμαι être debout, se tenir ferme) veut dire se retirer, s'écarter, s'éloigner; de sorte que « apostasier relativement à Dieu, » c'est tout simplement se détourner de Dieu. L'homme apostasie, dit le saint Livre, « parce que son cœur s'éloigne de celui qui l'a créé. » Ensuite, « le commencement de tout péché est l'orgueil. » Le Grec dit : « Le commencement de l'orgueil est le péché ; » mais la plupart des interprètes lisent ce passage comme la Vulgate et comme saint Thomas. Ainsi l'évêque d'Hippone dit : « Le démon est le père de l'orgueil, et l'orgueil est le commencement de tout péché. »

A ce texte nous pourrions ajouter celui-ci, *Tob.*, IV, 14 : « Ne souffrez jamais que l'orgueil domine dans vos pensées ou dans vos paroles, car c'est dans l'orgueil que tous les maux ont pris leur commencement. »

---

videtur idem esse radix et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est (art. 1). Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

2. Præterea, *Eccles*, X, dicitur : « Initium superbiæ hominis est apostatare à Deo. » Sed apostasia à Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiæ; ergo ipsa non est initium omnis peccati.

3. Præterea, illud videtur esse initium omni peccati, quod facit omnia peccati. Sed hoc est inordinatus amor sui qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei*. Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, X : « Initium omnis peccati superbia. »

(Conclusio. — Quoniam inordinatè se homo ad temporalia convertens, semper singularem quamdam perfectionem et excellentiam tanquam

II, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 1, ad 7; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 1, quæstiunc 1, in corp.; et *ad Rom.*, I, lect. 8, col. 4; ut et *ad Rom.*, VII, lect. 2, col. 2; et in I. *ad Cor.*, XI, lect. 4, col. 1.

fin dans l'acquisition de tous les biens temporels, il suit que l'orgueil, pris pour l'amour de sa propre grandeur, est le commencement de tout péché.)

Selon quelques auteurs, l'orgueil peut se prendre pour trois choses. D'abord il énonce le désir désordonné de sa propre excellence, et dans ce sens il est un péché particulier; ensuite il désigne un certain mépris de Dieu en ce qu'il n'est pas soumis à sa loi sainte, et dans cette signification il est un péché général; enfin il implique l'inclination de la nature corrompue qui porte à ce mépris de Dieu, et sous ce rapport il est le commencement de tous les péchés (1). Cependant l'orgueil, toujours suivant les théologiens dont nous rapportons la doctrine, ne les produit pas de la même

(1) Primordialement, dans sa racine, l'orgueil est un sentiment, une affection de l'ame: c'est cette indépendance altière, cette hauteur dédaigneuse qui fit dire à l'ange apostat; « Je ne servirai point. » « Voilà le vice capital et prédominant de notre nature, d'où il arrive que nous avons tant de peines à nous assujettir, que toute autorité supérieure nous est onéreuse, que le commandement et la loi nous tient lieu de joug, et que notre inclination nous porte toujours à le secouer, quand elle n'est pas réglée par la raison. Ce vice nous est si naturel, qu'il ne faut pas même l'imputer au péché d'origine comme à sa cause, puisqu'il est vrai que, jusque dans l'état d'innocence, le premier homme non-seulement y fut sujet, mais y succomba, et que ce bienheureux état qui l'exemptoit de toute autre foiblesse ne l'exempta pas de celle-ci, je veux dire de cet orgueil secret qui le poussa à s'émanciper de cette obéissance due à son souverain et à son Dieu. Car, comme le remarque saint Ambroise, l'homme n'est pas tombé dans ce désordre d'aimer la liberté et l'indépendance, parce qu'il a désobéi à Dieu; mais il a désobéi à Dieu, parce qu'il étoit sujet à ce désordre : et l'on ne peut pas dire que son orgueil soit une suite de son péché, puisque l'Ecriture nous apprend au contraire que son péché a été l'effet de son orgueil. » (Bourdaloue, *serm. sur la parfaite obéiss. de la loi.*)

Le premier acte que produit cet amour effréné de l'indépendance, c'est la révolte contre la loi de Dieu. L'homme respecte pendant longtemps les préceptes fondamentaux qui protégent l'ordre et la morale publique, mais il ne viole que trop souvent les préceptes moins importants qui règlent la vie privée et finit par tomber dans les plus graves désordres. Vous me demandez, dit saint Bernard dans son ouvrage sur les degrés de l'orgueil et de l'humilité; vous me demandez ce que fait dans l'homme cette liberté présomptueuse qui le porte à négliger certains devoirs moins rigoureux et moins étroits; et moi je vous réponds qu'elle produit en lui les plus funestes effets. Car je dis qu'elle lui fait perdre insensiblement le respect et l'obéissance qu'il doit à Dieu. Je dis qu'elle étouffe peu à peu dans lui la crainte des jugements de Dieu; je dis qu'elle le rend hardi à tout entreprendre contre la loi de Dieu; je dis qu'après lui avoir fait contracter l'habitude des petits péchés, elle lui donne bientôt, selon l'Ecriture, un front de prostituée pour les plus grands crimes, et que les transgressions légères sont autant de brèches par où le démon entre dans son ame.

Après avoir armé le cœur contre la loi divine, l'orgueil lui fait commettre un péché particulier, elle le détache de son Créateur et de ses semblables pour le concentrer en lui-même et le rend idolâtre de sa propre gloire. « L'un, dit Origène, *Homil.* XII *in Jer.*, 7, s'enorgueillit de choses qui devroient le faire rougir; un autre s'applaudit de ses maisons, de ses domaines, de ses trésors inépuisables; un autre est fier du pouvoir que lui ont donné les parjures, l'intrigue

---

finem (qui licèt ultimus in executione, primus tamen est intentione), desiderat, rectè ex hac parte superbia, quæ inordinatus est propriæ excellentiæ appetitus, initium omnis peccati ponitur.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt superbiam dici tripliciter. Uno modo secundùm quòd superbia significat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ, et sic dicunt quòd est speciale peccatum. Alio modo, secundùm quòd importat quemdam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi ejus præcepto; et sic dicunt quòd est generale peccatum. Tertio modo, secundùm quòd importat quamdam inclinationem ad hujusmodi contemptum ex corruptione naturæ; et sic dicunt quòd est « initium omnis peccati. » Et differt à cupiditate, quia cupiditas respicit pec-

manière que la cupidité. La cupidité cause la prévarication par l'attachement au bien passager, qui fomente et nourrit en quelque sorte le péché, et c'est pour cela qu'on la dit la racine de tous les maux; mais l'orgueil amène l'iniquité par l'éloignement de Dieu, dont il viole les préceptes, et voilà pourquoi l'on dit qu'il est le commencement de tout péché, parce que l'idée de faute commence avec l'aversion qui écarte du souverain bien. Nous devons répéter ici ce que nous avons dit dans l'article précédent : ces considérations sont vraies; mais elles ne répondent pas à l'intention du Sage disant : « Le commencement de tout péché est l'orgueil. » En effet l'auteur inspiré prend manifestement, dans ce passage, l'orgueil pour le désir déréglé de sa propre excellence; il suffit, pour s'en convaincre, de lire la suite du texte sacré : « Dieu a renversé les trônes des princes superbes, » et presque tout le chapitre est conçu dans ce sens. Il faut donc dire que l'orgueil, même quand on l'envisage comme un vice spécial, est le commencement de tout péché. Car les actes volontaires, tels que sont les péchés, suivent deux ordres dans leur développement, celui de l'intention et celui de l'exécution. Dans l'ordre de l'intention, la fin joue le rôle de principe, comme nous l'avons dit souvent. Or la fin que l'homme se propose dans l'acquisition de tous les biens temporels, c'est sa propre excellence, son élévation, sa grandeur : l'orgueil, considéré comme le désir de sa propre distinction, forme donc, sous ce rapport, le commencement de tout péché. Mais dans l'ordre de l'exécution la première chose, le principe, le germe, c'est ce qui donne les moyens d'accomplir les désirs du péché, l'argent, les richesses : à ce point de vue donc l'avarice est, comme nous l'avons vu dans l'article précédent, la racine de tous les maux (1).

et la bassesse ; un autre, comme s'il n'étoit pas pétri de boue, s'entête de sa noblesse et de sa haute naissance ; un autre se gonfle à la pensée de son innocence, de ses rares vertus, de sa sainteté sans tache, comme si son cœur n'étoit point pourri par le plus grand des vices. »

(1) Haymon, commentant le pessage de l'*Ecclésiastique* et celui de l'*Epître à Timothée*,

---

catum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur *radix;* sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis à Deo, cujus præcepto homo subdi recusat : et ideo vocatur *initium,* quia ex parte aversionis incipit ratio mali. Et hæc quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundùm intentionem Sapientis, qui dicit : « Initium omnis peccati est superbia. » Manifestè enim loquitur de superbia, secundùm quòd est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut patet per hoc quod subdit : « Sedes ducum superborum destruxit Deus; » et de hac materia loquitur ibi ferè in toto capitulo. Et ideo dicendum est quòd superbia etiam secundùm quòd est speciale peccatum, est « initium omnis peccati. » Considerandum est enim quòd in actibus voluntariis cujusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet *intentionis* et *executionis.* In primo quidem ordine habet rationem principii, finis, ut suprà multoties dictum est. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem singularem et excellentiam habeat : et ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellentiæ, ponitur « initium omnis peccati. » Sed ex parte executionis, est primum id quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiæ : et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse « radix omnium malorum, » ut dictum est (art. 1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce qu'on vient de lire résout la première objection.

2° L'apostasie relative à Dieu forme le commencement de l'orgueil du côté de l'aversion. Sitôt que l'homme ne veut pas se soumettre à Dieu, il cherche nécessairement sa propre excellence dans les choses temporelles; l'orgueil donc, comme le conçoit le Sage dans le passage objecté, n'est pas un péché spécial, mais la condition générale de tout péché, c'est-à-dire l'éloignement du bien immuable. On peut dire pareillement que l'apostasie détournant de Dieu constitue le commencement de l'orgueil, parce qu'il en est la première espèce. Le propre de l'orgueil, c'est de secouer le joug de tout supérieur, principalement celui de Dieu; d'où il arrive que le superbe, s'élevant au-dessus de lui-même, de son mérite, tombe dans les deux autres espèces de l'orgueil.

3° L'homme s'aime lui-même en voulant sa propre prééminence, car s'aimer c'est se vouloir du bien. Ainsi dire que l'orgueil ou l'amour de soi est le commencement de tout péché, cela revient au même.

ARTICLE III.

L'orgueil et l'avarice sont-ils les seuls péchés qu'on puisse appeler capitaux?

Il paroît que l'orgueil et l'avarice sont les seuls péchés qu'on peut appeler *capitaux*. 1° Ce que la tête est dans l'animal, les racines le sont dans la plante, comme le dit le Philosophe; car elles remplissent les fonctions de la bouche (1). Or nous avons vu que l'avarice est la racine de

dit : « Si l'avarice est la racine de tous les maux, comment l'orgueil peut-il être le commencement de tous les péchés? C'est que ces deux vices marchent au même but, quoique par des voies différentes : l'orgueilleux s'exalte lui-même pour être plus élevé que les autres, et l'avare amasse des richesses pour être plus puissant que les autres. »

(1) Empédocle disoit que l'arbre séparé du sol, se nourrit par sa partie supérieure. Effectivement l'arbre, nous le savons, tire sa principale nourriture de l'air atmosphérique par les branches; si la plante déracinée périt, c'est qu'elle manque de l'humidité nécessaire pour

---

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd *apostatare à Deo* dicitur esse initium superbiæ ex parte aversionis. Ex hoc enim quòd homo non vult subdi Deo, sequitur quòd inordinatè velit propriam excellentiam in rebus temporalibus; et sic apostasia à Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quædam conditio generalis omnis peccati, quæ est aversio ab incommutabili bono. Vel potest dici quòd apostatare à Deo dicitur esse initium superbiæ, quia est prima superbiæ species. Ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subjici, et præcipuè nolle subdi Deo; ex quo contingit quòd homo supra seipsum indebitè extollatur quantum ad alias superbiæ species.

Ad tertium dicendum, quòd in hoc homo se amat, quòd sui excellentiam vult; idem enim est se amare, quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quòd ponatur « initium omnis peccati » superbia, vel amor proprius.

ARTICULUS III.

Utrùm præter superbiam et avaritiam sint alia peccata specialia, quæ dici debeant capitalia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd præter superbiam et avaritiam non sint quædam alia peccata specialia, quæ dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, ut dicitur in II. *De anima* (text. 38); nam radices sunt ori similes. Si

tous les maux. Donc elle est le seul vice capital; donc il n'y a pas d'autre péché qui puisse recevoir ce qualificatif.

2° La tête a des rapports d'ordre avec les autres parties du corps, puisqu'elle leur communique la sensibilité et le mouvement. Or le péché n'est autre chose que la privation de l'ordre. Donc il n'implique pas des rapports d'ordre, comme la tête; donc il n'y a point de péchés capitaux.

3° Le crime capital est celui qui est payé de la tête de son auteur. Or tous les genres du péché renferment des crimes qui sont punis de cette manière (1). Donc les vices capitaux ne forment pas une espèce particulière de péchés.

Mais saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 31, parle de péchés particuliers, qu'il appelle capitaux (2).

(CONCLUSION. — L'orgueil et l'avarice sont des péchés capitaux, parce qu'ils forment le commencement et la racine des autres; puis certains péchés sont aussi des péchés capitaux, parce qu'ils sont et le principe et comme les chefs des autres.)

Capital vient de *caput*, chef ou tête (3). Le mot *chef* désigne, dans le sens propre, la partie qui est le principe et la puissance dirigeante de l'a-

élaborer, distribuer, digérer en quelque sorte les éléments qu'elle doit s'assimiler; fournissez-lui les liquides convenables, elle vivra, elle croîtra plus ou moins longtemps. Aristote disoit à Empédocle : les racines forment la bouche du végétal; c'est par elles que l'arbre se nourrit. Ces deux philosophes étoient trop exclusifs dans l'expression.

(1) Tel est aujourd'hui le meurtre dans le genre de la colère; et tels étoient autrefois le vol dans le genre de l'avarice, la sodomie dans le genre de la luxure et la révolte, l'insurrection dans le genre de l'orgueil.

(2) Commentant cette parole, *Job*, XXXIX, 25 : « Il (le cheval) entend la voix des chefs qui encouragent les soldats et les cris confus d'une armée, » le savant docteur dit, *ubi suprà* : « La superbe enchaîne le cœur de l'homme et le livre aux péchés capitaux pour le dévaster; car cette reine des vices est suivie de plusieurs chefs qui rassemblent et commandent son armée. »

(3) *Caput* vient lui-même de *capere*, prendre : « Quia, dit je ne sais plus quel grammairien latin, *ibi initium capiunt sensus et nervi.* » D'autres étymologistes dérivent *caput* du grec κεφαλή. Assurément notre substantif *chef* descend directement de ce mot, de même que l'allemand *Kopf*. L'espagnol a heureusement retenu *caput* dans *cabessa*, qui vaut mieux que notre substantif *tête*.

---

igitur cupiditas dicitur « radix omnium malorum, » videtur quòd ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

2. Præterea, caput habet quemdam ordinem ad alia membra, in quantum à capite in omnia membra diffunditur quodammodo sensus et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis; et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Præterea, *capitalia* crimina dicuntur, quæ capite plectuntur. Sed tali pœnâ puniuntur quædam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundùm speciem.

Sed contra est, quòd Gregorius, XXXI *Moral.*, enumerat quædam specialia vitia, quæ dicit esse *capitalia.*

(CONCLUSIO. — Non tantùm avaritia et superbia capitalia vitia sunt, uti radices, sed multa alia, quæcumque scilicet dirigunt homines in alia peccata, veluti duces exercituum.)

Respondeo dicendum, quòd *capitale* dicitur à capite. Caput autem propriè quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis : unde metapho-

nimal; dans le sens métaphorique, il exprime tout ce qui donne l'origine et la direction; même on appelle *chefs* les hommes qui gouvernent et conduisent les autres. Or l'adjectif *capital*, joint à vice comme dans l'expression de *vice capital*, prend les deux significations du substantif *caput*, chef. Quand il emprunte le sens propre, *péché capital* énonce le crime qui se paie de la tête de son auteur. Mais, dans la question présente, il adopte le sens figuré de son primitif, pour désigner quelque chose qui donne le jour et la direction; on appelle donc *capital* le vice qui fait naître et dirige en quelque sorte les autres vices, en leur donnant l'origine formelle comme cause finale. Ainsi le vice capital est non-seulement le principe, mais encore le chef, en quelque sorte le guide des autres vices; car l'art ou l'habitude, qui doit conduire à la fin, exerce le commandement et la direction dans le choix des moyens. C'est pour cela que saint Grégoire compare les vices capitaux aux chefs d'une armée.

Je réponds aux arguments : 1° Comme l'adjectif *capital* vient du mot *caput* pris dans le sens figuré, il ne signale pas ce qui présente l'idée propre de tête, mais ce qui en offre quelque propriété. En conséquence il ne dénote pas seulement les vices qui en produisent d'autres comme principe immédiat, par première origine; il ne caractérise pas uniquement l'orgueil et l'avarice qui sont, l'un le commencement, l'autre la racine du mal moral; mais il se prête à la qualification des péchés qui font naître plus ou moins prochainement d'autres péchés.

2° Le péché dit absence de l'ordre dans l'éloignement de Dieu, du côté de l'aversion : car, d'une part, il implique l'idée du mal sous ce point de vue; d'une autre part, le mal est, comme le dit saint Augustin, « la privation du nombre, de l'espèce et de l'ordre. » Mais quand on envisage le péché dans l'attachement aux créatures, du côté de la conversion, il

---

ricè omne principium et directivum *caput* vocatur; et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, *capita aliorum* esse dicuntur. Dicitur ergo vitium *capitale* uno modo à capite propriè dicto; et secundùm hoc, peccatum *capitale* dicitur peccatum quod capitis pœnâ punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundùm quòd alio modo dicitur peccatum *capitale*, prout metaphoricè significat principium vel directivum aliorum; et sic dicitur vitium *capitale*, ex quo alia vitia oriuntur, et præcipuè secundùm originem causæ finalis, quæ est formalis origo, ut suprà dictum est. Et ideo vitium *capitale* non solùm est principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum aliorum; semper enim ars vel habitus ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quæ sunt ad finem. Unde Gregorius, XXXI. *Moral.*, hujusmodi vitia *capitalia* ducibus exercituum comparat.

Ad primum ergo dicendum, quòd *capitale* dicitur denominativè à capite; quod quidem est per quamdam derivationem vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, et non sicut simpliciter caput. Et ideo *capitalia* vitia dicuntur non solùm illa quæ habent rationem primæ originis (sicut avaritia quæ dicitur *radix*, et superbia quæ dicitur *initium*), sed etiam illa quæ habent rationem originis propinquæ respectu plurium peccatorum.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum caret ordine ex parte aversionis; ex hac enim parte habet rationem mali, malum autem secundùm Augustinum in lib. *De natura boni* (cap. 37), est « privatio modi, speciei et ordinis; » sed

se rapporte à quelque bien comme à son terme, et dès-lors il suppose un certain ordre.

3° L'objection part du péché capital qui tire son nom de la peine; mais ce n'est pas de celui-là que nous parlons ici.

ARTICLE IV.

Y a-t-il sept péchés capitaux?

Il paroît qu'il n'y a pas sept péchés capitaux : l'orgueil, l'envie, la colère, l'avarice, la paresse (1), la gourmandise et la luxure. 1° Les péchés sont opposés aux vertus. Or les vertus principales ou cardinales sont au nombre de quatre, comme nous l'avons vu dans une question précédente. Donc il n'y a non plus que quatre péchés principaux ou capitaux.

2° Les passions de l'ame sont des causes du péché, nous l'avons vu pareillement. Or il y a quatre passions principales : et tandis qu'on ne parle d'aucun péché qui vienne des deux premières, de l'espérance et de la crainte, on assigne d'autres péchés qui procèdent de la délectation et de la tristesse; car la gourmandise et la luxure ont leur principe dans la délectation, puis la paresse et l'envie dans la tristesse. Donc on énumère mal les péchés capitaux.

3° La colère n'est pas une passion principale. Donc on ne devoit point la faire figurer parmi les vices principaux.

4° Comme la cupidité ou l'avarice est la racine de tous les péchés, ainsi l'orgueil en est le commencement, comme nous l'avons dit dans le premier article. Or on met l'avarice au nombre des sept péchés capitaux. Donc on devoit y placer aussi l'orgueil.

(1) Comme nous l'avons vu dans le dernier volume, la paresse forme une espèce de la tristesse; car elle est l'affliction que causent à la lâcheté les pénibles labeurs. Cela nous fait

---

ex parte conversionis respicit quoddam bonum : et ideo ex hac parte dicitur habere ordinem.

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio procedit de capitali peccato secundùm quòd dicitur à reatu pœnæ; sic autem hìc non loquimur.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter dicantur septem vitia capitalia.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit dicendum, septem esse vitia *capitalia,* quæ sunt inanis gloria, invidia, avaritia, tristitia, gula, luxuria. Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut suprà dictum est (qu. 61, art. 2). Ergo vitia principalia sive *capitalia* non sunt nisi quatuor.

2. Præterea, passiones animæ sunt quædam causæ peccati, ut suprà dictum est (qu. 77, art. 1). Sed passiones animæ principales sunt quatuor; de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata (scilicet de spe et timore); enumerantur autem aliqua vitia ad quæ pertinet delectatio et tristitia : nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam, tristitia verò ad acediam et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. Præterea, ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. Præterea, sicut cupiditas sive avaritia est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut suprà dictum est (art. 1 et 2). Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia inter capitalia enumeranda esset.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 42, art. 2; et. qu. 8, de malo, art. 1.

5° Des péchés se commettent, qui ne peuvent être produits par aucun de ceux dont on nous parle : tels sont les péchés qui viennent de l'ignorance ; tels pareillement ceux qui ont leur principe dans une bonne intention, comme lorsqu'on vole pour faire l'aumône. Donc l'énumération qu'on nous propose ne renferme pas tous les vices capitaux.

Mais saint Grégoire, *Moral.*, XXX, 31, compte formellement sept péchés capitaux.

(CONCLUSION. — Comme on appelle *capitaux* les vices qui, par des fins premières et principales, meuvent particulièrement la volonté ; comme d'ailleurs ces fins sont au nombre de sept, il y a pareillement sept péchés capitaux : l'orgueil, l'avarice, la luxure, l'envie, la gourmandise, la colère et la paresse.)

D'après ce que nous avons vu, les vices capitaux sont ceux dont les autres dérivent principalement comme de leur cause finale. Cette dérivation des vices peut être considérée sous un double point de vue. D'abord dans les habitudes de tel et tel homme, dans ses dispositions morales qui, tournant son cœur vers une fin mauvaise, peuvent faire sortir de ce premier désordre d'autres péchés ; mais la science essaieroit vainement de ramener à des lois générales cette sorte de filiation du mal, car les dispositions particulières des hommes varient à l'infini. Ensuite on peut envisager la dérivation des vices dans les rapports naturels que leurs fins présentent entre elles ; et comme on voit sous cet aspect les péchés sortir les uns des autres avec une sorte de régularité, dans la plupart des cas, rien n'empêche dans ce domaine de formuler scientifiquement leur origine, leur procréation.

Placé donc à ce point de vue, nous appellerons *vices capitaux* ceux qui, par des fins premières et principales, meuvent particulièrement la

comprendre pourquoi le texte original dit *tristesse* au lieu de paresse ; c'est le tout pour la partie, le terme général pour le terme particulier.

---

5. Præterea, quædam peccata committuntur, quæ ex nullo horum causari possunt ; sicut cùm aliquis errat ex ignorantia, vel cùm aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, putà cùm aliquis furatur ut det eleemosynam. Ergo sufficienter *capitalia* vitia enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii sic enumerantis, XXXI. *Moral.* (ut suprà).

(CONCLUSIO. — Illa vitia dicuntur capitalia, quorum fines habent quasdam principales et primarias appetitum movendi rationes, pro quarum rationum septuplici distinctione et ipsa capitalia vitia in septem numero distinguuntur ; quæ sunt superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira et acedia.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), vitia *capitalia* dicuntur, ex quibus alia oriuntur, præcipuè secundùm rationem causæ finalis. Hujusmodi autem origo potest attendi dupliciter. Uno quidem modo secundùm conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maximè afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat ; sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quòd infinitæ sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo secundùm naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem, et secundùm hoc in pluribus unum vitium ex alio oritur : unde iste modus originis sub arte cadere potest.

Secundùm hoc ergo illa vitia *capitalia* dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum, et secundùm ha-

volonté, et nous les distinguerons d'après la distinction de ces mêmes fins. Une chose peut mouvoir la volonté de deux manières : directement et par elle-même, comme le bien la porte à la poursuite et le mal à la fuite; puis indirectement et par un autre, comme lorsqu'on poursuit un mal pour le bien qu'il renferme ou qu'on fuit un bien pour le mal qu'il contient. Or il y a trois sortes de biens qui appartiennent à l'homme. Premièrement, le bien de l'ame, c'est-à-dire le bien qui ne provoque les vœux, comme les louanges et les honneurs, que par le jugement de l'esprit, et c'est celui-là que l'orgueil convoite d'une manière désordonnée. Deuxièmement le bien du corps, bien qui renferme deux fins : ou il se rapporte à la conservation de l'individu, comme le boire et le manger, et c'est la gourmandise qui le recherche; ou il concourt à la conservation de l'espèce, comme les plaisirs charnels, et c'est la luxure qui le poursuit. Troisièmement, le bien extérieur, les richesses, et voilà l'objet de l'avarice. Inutile d'ajouter que ces quatre vices fuient les quatre maux contraires aux biens dont nous venons de parler. On peut aussi donner l'explication que voici. C'est le bien qui, avant tout, meut la volonté, parce qu'il renferme quelque degré de la félicité, que tous désirent par la nécessité de leur nature. La félicité implique trois choses. D'abord elle est une perfection, puisqu'elle réside dans le bien parfait; sous ce rapport elle comprend l'excellence ou la distinction, que recherche l'orgueil. Ensuite elle suppose les moyens de se suffire à soi-même, et c'est là ce que l'avarice poursuit dans les richesses. Enfin elle réclame la délectation, puisqu'elle ne peut exister sans elle, d'après le Philosophe, et voilà l'objet de la gourmandise et de la luxure. — Maintenant, l'homme peut fuir deux sortes de biens pour le mal qui les accompagne. Souvent il évite son bien propre, et c'est la paresse qui l'y détermine, en lui faisant trouver la tristesse dans le bien spirituel par les peines corporelles qu'il impose.

---

rum rationum distinctionem distinguuntur *capitalia* vitia. Movet autem aliquid appetitum dupliciter : uno modo directè et per se, et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem secundùm eamdem rationem ad fugiendum; alio modo indirectè et quasi per aliud, sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adjunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adjunctum. Bonum autem hominis est triplex. Est enim primò quoddam bonum animæ, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitas habet, sicut excellentis laudis vel honoris : et hoc bonum inordinatè prosequitur *inanis gloria*. Aliud est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus : et hoc bonum inordinatè prosequitur *gula;* aut ad conservationem speciei, sicut coitus : et ad hoc ordinatur *luxuria*. Tertium bonum est exterius, scilicet divitiæ : et ad hoc ordinatur *avaritia*. Et eadem quatuor vitia inordinatè fugiunt quatuor mala contraria. Vel aliter, bonum præcipuè movet appetitum, ex hoc quòd participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cujus ratione est primò quædam perfectio, nam felicitas est perfectum bonum : ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit *superbia* vel *inanis gloria*. Secundò, de ratione ejus est sufficientia, quam appetit *avaritia*, in divitiis eam promittentibus. Tertiò est de conditione ejus delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur in I. et X. *Ethic.;* et hanc appetunt *gula* et *luxuria*. Quòd autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum conjunctum, hoc contingit dupliciter : quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est *acedia*, cùm tristetur de bono spirituali propter laborem

D'autres fois il repousse le bien du prochain, soit avec calme et froidement, soit par un mouvement violent qui tend à la vengeance : dans le premier cas, nous avons le péché de l'envie, qui s'afflige du bien d'autrui parce qu'il empêche sa propre excellence; dans la seconde hypothèse, nous voyons naître et se développer la colère. Enfin ces vices fuient les maux contraires aux biens qu'ils poursuivent.

Je réponds aux arguments : 1° Les vertus n'ont pas la même origine que les vices. En effet les vertus prennent naissance dans la conformité de la volonté avec la raison, ou dans ses rapports avec le bien immuable qui est Dieu (1); mais les vices trouvent leur source dans la convoitise du bien muable, dans l'attachement aux créatures. Rien n'exige donc que les vices capitaux répondent, par opposition relative, aux principales vertus.

2° La crainte et l'espérance sont des passions de l'irascible. Or les passions de l'irascible naissent des passions du concupiscible, puis les passions du concupiscible vont à se tranformer dans la délectation et dans la tristesse. Si donc la tristesse et la délectation tiennent la place principale dans les péchés capitaux, c'est qu'elles sont les premières, comme nous l'avons dit en son lieu, des passions principales.

3° Il est vrai que la colère n'est pas une passion principale; mais elle meut la volonté par un motif particulier en repoussant le bien d'autrui sous l'apparence de l'honnête, au nom de la justice vindicative; c'est pour cela qu'on en fait un des sept péchés capitaux.

4° L'orgueil est le commencement de toute prévarication par la fin, comme nous l'avons vu dans le deuxième article; et c'est aussi la même chose, c'est la fin qui vaut aux autres péchés capitaux une place princi-

(1) Les vertus acquises ou morales sont en rapport immédiatement avec la raison et médiatement avec Dieu, puis les vertus infuses ou surnaturelles se rapportent directement à Dieu et indirectement à la raison. En conséquence les vertus acquises ont leur origine dans la conformité de la volonté avec la raison, et les vertus infuses naissent des rapports de l'ame avec Dieu.

---

corporalem adjunctum; aut est de bono alieno, et hoc si sit sine insurrectione, pertinet ad *invidiam*, quæ tristatur de bono alieno, in quantum est impeditivum propriæ excellentiæ; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est *ira*. Et ad eadem vitia pertinet prosecutio mali oppositi.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis. Nam virtutes causantur per ordinem appetitûs ad rationem vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quòd principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad secundum dicendum, quòd timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristitiam. Et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus tanquam principalissimæ passiones, ut suprà habitum est (qu. 25, art. 4)

Ad tertium dicendum, quòd ira, licèt non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti (id est justi vindicativi), ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad quartum dicendum, quòd superbia dicitur esse « initium omnis peccati » secundùm rationem finis, ut dictum est (art. 2); et secundùm eamdem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia non quasi

pale dans le domaine de l'iniquité. La superbe ne figure donc point parmi ces péchés comme un vice général, mais plutôt comme « la reine de tous les vices, » pour parler le langage de saint Grégoire. L'avarice se présente différemment : elle est la racine de tous les maux, et cela sous un autre point de vue, de la manière que nous l'avons dit dans le premier article (1).

5° Sans doute les péchés ordinaires dérivent le plus souvent des péchés capitaux, mais rien n'empêche qu'ils ne naissent quelquefois d'autres causes. D'ailleurs tous les péchés produits par l'ignorance peuvent se ramener à la paresse; car ce dernier vice enfante la négligence qui empêche l'acquisition des biens spirituels par les peines qu'ils coûtent, et l'ignorance qui est la cause du péché provient de la négligence, comme nous le savons. Quant aux péchés commis dans une bonne intention, c'est encore à l'ignorance qu'il faut les attribuer; car ils viennent de ce que leur auteur ne comprend point qu'il ne faut pas faire le mal pour produire le bien.

QUESTION LXXXV.

Des effets du péché.

Nous venons d'étudier les causes du péché; nous allons maintenant considérer ses effets.

Nous parlerons : premièrement, du bien qu'il détruit dans la nature de l'homme; deuxièmement, de la tache qu'il imprime dans les ames; troisièmement, de la peine qu'il mérite.

(1) Notre saint auteur nous a montré, dans le deuxième article de cette question, que l'orgueil est le commencement de tout péché par la fin, et que l'avarice est la racine de tous les maux par les moyens.

---

universale vitium connumeratur aliis, sed magis ponitur velut « regina quædam omnium vitiorum, » sicut Gregorius dicit. Avaritia autem dicitur *radix*, secundùm aliam rationem, sicut suprà dictum est (art. 1).

Ad quintum dicendum, quòd ista vitia dicuntur *capitalia*, quia ex eis ut frequentiùs alia oriuntur : unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri. Potest tamen dici quòd omnia peccata quæ ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia, qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem; ignorantia enim quæ potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut suprà dictum est (qu. 76, art. 8). Quòd autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, in quantum scilicet ignorat quòd « non sunt facienda mala, ut eveniant bona. »

QUÆSTIO LXXXV.

De effectibus peccati, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus peccati. Et primò quidem, de corruptione boni naturæ; secundò, de macula animæ; tertiò de reatu pœnæ.

On demande six choses sur le premier point : 1° Le péché diminue-t-il le bien de la nature? 2° Enlève-t-il entièrement ce bien? 3° Cause-t-il dans l'homme, comme quatre blessures, l'infirmité, l'ignorance, la malice et la concupiscence? 4° Détruit-il le mode, l'espèce et l'ordre? 5° Enfin la mort et les infirmités corporelles sont-elles naturelles à l'homme?

ARTICLE I.

Le péché diminue-t-il le bien de la nature?

Il paroît que le péché ne diminue pas le bien de la nature. 1° Le péché de l'homme n'est pas plus grave que le péché du démon. Or « les biens naturels sont demeurés intacts dans le démon après son péché, » dit saint Denis, IV *De div. Nom.* Donc le péché ne diminue pas le bien de la nature humaine.

2° Le changement de l'entité postérieure n'amène pas le changement de l'entité antérieure, car la substance reste la même les accidents devenant autres. Or la nature est antérieure à l'action volontaire. Donc l'action volontaire peut changer par le désordre du péché, sans que la nature change pour autant; donc le péché ne diminue pas le bien de la nature.

3° Le péché implique l'activité, et la diminution la passiveté. Or si l'agent peut être actif relativement à une chose et passif à l'égard d'une autre, il ne sauroit éprouver la passiveté par son activité. Donc l'homme ne peut, en péchant, diminuer le bien de sa nature.

4° L'accident n'agit point sur le sujet; car l'être potentiel peut seul être passif, et le sujet remplit les fonctions d'être actuel à l'égard de l'accident. Or le péché est dans le bien de la nature comme l'accident dans

---

Circa primum quæruntur sex. 1° Utrùm bonum naturæ diminuatur per peccatum. 2° Utrùm totaliter tolli possit. 3° De quatuor vulneribus quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum. 4° Utrùm privatio modi speciei et ordinis sint effectus peccati. 5° Utrùm mors et alii defectus corporales sint effectus peccati. 6° Utrùm sint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS I.

Utrùm peccatum diminuat bonum naturæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum non diminuat bonum naturæ. Peccatum enim hominis non est gravius quàm peccatum dæmonis. Sed « bona naturalia in dæmonibus manent integra post peccatum, » ut Dionysius dicit IV. *De div. Nom.* Ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminuit.

2. Præterea, transmutato posteriori non transmutatur prius; manet enim substantia eadem transmutatis accidentibus. Sed natura præexistit actioni voluntariæ. Ergo factâ deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum non transmutatur propter hoc natura, ita quòd bonum naturæ diminuatur.

3. Præterea peccatum est actus quidam, diminutio autem est passio. Nullum autem agens ex hoc ipso quòd agit, patitur; potest autem contingere quòd in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suæ naturæ.

4. Præterea, nullum accidens agit in suum subjectum; quia quod patitur est potentiâ ens, quod autem subjicitur accidenti jam est actu ens secundùm accidens illud. Sed peccatum est

(1) De his etiam I part., qu. 48, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 3, qu. 4, art. 1, ad 5; ut et dist. 30, qu. 1, art. 1, ad 2; et III, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, quæstiunc. 1, ad 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 12; et qu. 2, de malo, art. 11.

le sujet. Donc le péché ne diminue pas le bien de la nature, puisqu'il faut agir sur une chose pour la diminuer.

Mais le vénérable Bède, commentant *Luc*, X, 30, dit : « L'homme qui descend de Jérusalem à Jéricho (c'est-à-dire dans la défaillance du péché), est dépouillé de ses dons surnaturels et blessé dans ses biens naturels. » Donc le péché diminue le bien de la nature (1).

(CONCLUSION. — Le premier bien de la nature humaine, les principes qui la constituent avec ses propriétés essentielles, n'est ni détruit ni diminué par le péché; le deuxième, l'inclination à la vertu, n'est pas détruit, mais diminué par le péché; enfin le troisième, la justice primitive, a été entièrement détruit par le péché originel.)

On peut entendre trois choses par le bien de la nature humaine : d'abord les principes qui constituent cette nature et qui engendrent ses propriétés essentielles, comme les facultés de l'ame et les choses pareilles; ensuite l'inclination à la vertu, car l'homme y est porté par son être même, et c'est là certes un bien de la nature; enfin le don de la justice primitive qui fut conférée à toute la nature humaine dans Adam. Or le premier de ces biens n'est ni détruit ni diminué par le péché, mais le

(1) La parabole du Lévite et le Samaritain commence ainsi : « Un homme qui descendoit de Jérusalem à Jéricho, rencontra des voleurs qui le dépouillèrent et qui, l'ayant blessé, le laissèrent à demi-mort. » Voici maintenant le commentaire du vénérable Bède : « Le voyageur que nous voyons paroître dans la hauteur, c'est Adam qui vient prendre possession de la terre comme chef du genre humain. Jérusalem, cette cité bénie du ciel, qui renferme le temple du Seigneur, nous annonce la paix et le bonheur qu'il goûte dans l'innocence et la sainteté. Le nom de la ville vers laquelle il descend, Jéricho signifie la lune, image de la défaillance par ses phases qui disparoissent les unes après les autres ; ce nom symbolique nous fait présager les malheurs qui vont atteindre notre premier père dans son pèlerinage. Bientôt il rencontre des voleurs, le diable et ses anges pervers, « celui qui fut homicide dès le commencement » et les ministres de ses fureurs. Ces mortels ennemis de notre race le dépouillent, lui ravissent la robe de l'innocence et la gloire de l'immortalité. Et ils le frappent, blessant dans lui l'intégrité de la nature humaine, et le perçant d'un fer empoisonné qui porte dans son sein le germe du trépas. Et ils le laissent à demi-mort, gisant sur le chemin parce qu'il a reçu une blessure qui doit le faire succomber, mais respirant encore parce que les voleurs n'ont pu lui ravir la raison. »

---

in bono naturæ, sicut accidens in subjecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturæ, diminuere enim quoddam agere est.

Sed contra est, quod sicut dicitur *Luc*, X : « Homo descendens ab Hierusalem in Jericho (id est, in defectum peccati), expoliatur gratuitis, et vulneratur in naturalibus, » ut Beda exponit. Ergo peccatum diminuit bonum naturæ.

(CONCLUSIO. — Inter naturæ bona, aliud (ut pote originalis justitia) in totum sublatum est per peccatum; aliud (cujusmodi sunt principia naturæ ex quibus ipsa natura constituitur et proprietates ex his causatæ ut sunt potentiæ animæ et similia), nec sublatum est nec diminutum per peccatum; aliud denique (cujusmodi est ipsa naturalis inclinatio ad virtutem) sublatum quidem non est, verùm valde diminutum per peccatum).

Respondeo dicendum, quòd *bonum naturæ humanæ*, potest tripliciter dici : primò, ipsa principia naturæ, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatæ; sicut potentiæ animæ et alia hujusmodi; secundò, quia homo à natura habet inclinationem ad virtutem, ut suprà habitum est (qu. 63, art. 1), ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam *bonum naturæ*, tertiò modo potest dici *bonum naturæ* donum originalis justitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ. Primum igitur *bonum naturæ* nec tollitur, nec diminuitur per peccatum, tertium verò *bonum*

troisième a été totalement détruit par le péché originel. Pour le deuxième qui tient le milieu entre ces deux-là, c'est-à-dire l'inclination naturelle à la vertu, il est diminué par le péché. En effet les actes humains, comme nous l'avons dit ailleurs, font naître le penchant aux actes semblables, et diminuent par cela même l'inclination aux actes contraires. Puis donc que le péché est le contraire de la vertu, quand l'homme pèche, il diminue dans lui ce bien de la nature qui consiste dans l'inclination à la vertu (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans le passage objecté, saint Denis parle, il suffit de le lire pour s'en convaincre, du premier bien de la nature humaine, de ce bien qui consiste dans l'être, dans la vie et dans la raison.

2° La nature est antérieure aux actions volontaires, mais elle éprouve

(1) Le *Catéchisme du concile de Trente* dit : « Dieu forma l'homme à son image, et lui donna le libre arbitre ; il régla ses mouvements et ses désirs de telle sorte que sa volonté étoit soumise à la raison, puis il lui conféra l'admirable don de la justice originelle. »

Dieu forma l'homme à son image; c'est-à-dire il lui donna la faculté de le connoître et de l'aimer, l'intelligence et la volonté, l'ame raisonnable. Voilà le premier bien, le fond même de la nature humaine.

Il régla ses mouvements et ses désirs de telle sorte que sa volonté étoit soumise à la raison. La soumission des facultés inférieures aux facultés supérieures, l'accord de la chair et de l'esprit, l'harmonie de tout l'homme avec lui-même constitue la disposition prochaine qui porte aux œuvres justes et bonnes. L'inclination à la vertu, résultant des facultés spirituelles, forme le deuxième bien de la nature humaine.

Enfin *il lui conféra l'admirable don de la justice originelle.* Quelque heureuses que fussent ses dispositions, malgré la force de son intelligence et la droiture de sa volonté, l'homme primitif ne pouvoit de lui-même s'élever jusqu'à Dieu, car le fini ne peut atteindre l'infini par ses propres forces. Aussi le Père céleste n'oublia-t-il point son enfant sur la terre: il éclaira son intelligence par la révélation extérieure et fortifia sa volonté par la grace intérieure; il lui donna, comme un don qu'il devoit transmettre à tous ses descendants, la justice primordiale, troisième bien de la nature humaine.

Or puisque les facultés spirituelles, l'intelligence et la volonté libre appartiennent à la nature humaine, le péché originel ne pouvoit les détruire; car autrement l'homme, perdant son essence même, eût cessé d'être homme. Aussi le saint concile de Trente porte-t-il cet anathème, *Sess.* VI, *can.* 5 : « Si quelqu'un dit que, depuis le péché d'Adam, le libre arbitre de l'homme est éteint ou perdu, ou qu'il n'est qu'un nom sans réalité, qu'une illusion introduite dans l'Eglise par Satan; qu'il soit anathème. »

Mais si les facultés spirituelles ne pouvoient être détruites radicalement, elles pouvoient être affaiblies dans leurs forces et perverties dans leur direction, elles pouvoient perdre l'inclination à la vertu. Aussi le concile de Trente dit-il, *Sess.* VI, ch. 1 : « Comme tous les hommes, dans la prévarication d'Adam, ont perdu l'innocence, étant devenus impurs et, comme dit l'Apôtre, enfants de colère par la nature, ils étoient tellement esclaves du péché

---

naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium *bonum naturæ*, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad similes actus, ut suprà habitum est (qu. 51, art. 2 et 3); oportet autem quòd ex hoc quòd aliquid inclinatur ad unum contrarium, diminuatur inclinatio ejus ad aliud. Unde cùm peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quòd homo peccat, diminuitur *bonum naturæ* quod est inclinatio ad virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de bono primo naturæ, quod est *esse*, *vivere* et *intelligere*, ut patet ejus verba intuenti.

Ad secundum dicendum, quòd natura etsi sit prior quàm voluntaria actio, tamen habet in-

dès le principe une inclination qui la porte vers certaines de ces actions. La nature ne change donc pas dans son essence, quand les actions volontaires viennent à changer; c'est l'inclination même qui subit le changement dans ses rapports avec le terme.

3° L'action volontaire procède de diverses puissances, dont les unes sont actives et les autres passives. Quand donc l'homme pose une action volontaire, il produit tout ensemble et détruit quelque chose en lui-même. Nous avons déjà dit cela dans une question précédente, quand il s'agissoit de la génération des habitudes.

4° L'accident n'agit pas effectivement sur le sujet; mais il agit sur lui formellement, comme la blancheur rend blanc. Le péché peut diminuer ainsi le bien de la nature, quand cette diminution ne porte pas le désordre au-delà de l'acte. Mais lorsque l'amoindrissement du bien de la nature va jusqu'à produire le dérèglement dans l'agent, cet effet provient de ce qu'il y a, dans les actes de l'ame, quelque chose d'actif et quelque chose de passif, l'objet extérieur mouvant l'appétit sensitif et l'appétit sensitif inclinant ensuite la raison et la volonté. Voilà comment le désordre naît dans l'homme, non que l'accident agisse sur son sujet, mais parce que l'objet agit sur une puissance, cette puissance sur une autre et la désordonne.

et sous le pouvoir de la mort et du démon, que ni les Gentils ne pouvoient se relever par les forces de la nature ni même les Juifs par la lettre de la loi mosaïque, bien que le libre arbitre n'ait pas été éteint en eux, mais affaibli dans ses forces et incliné au mal. »

Enfin la justice primordiale n'étoit point, dans le paradis terrestre, le fruit des facultés naturelles de l'homme ; mais elle avoit été donnée au chef de notre race par la grace divine, du dehors : le péché pouvoit donc la détruire radicalement. Tel est encore l'enseignement du concile de Trente, *Sess.* V, *can.* 1 : « Si quelqu'un ne confesse pas qu'Adam le premier homme, en transgressant le commandement de Dieu dans le paradis terrestre, perdit aussitôt la sainteté et la justice dans laquelle il avoit été constitué..., qu'il soit anathème. »

---

clinationem ad quamdam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundùm se non variatur propter variationem voluntariæ actionis, sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad terminum.

Ad tertium dicendum, quòd actio voluntaria procedit ex diversis potentiis, quarum una est activa et alia passiva : et ex hoc contingit quòd per actiones voluntarias causatur aliquid vel infertur ab homine sic agente, ut suprà dictum est (qu. 51, art. 2), cùm de generatione habitum ageretur.

Ad quartum dicendum, quòd accidens non agit effectivè in subjectum, agit tamen formaliter in ipsum eo modo loquendi quo dicitur quòd *albedo facit album.* Et sic nihil prohibet quòd peccatum diminuat *bonum naturæ,* eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturæ, in quantum pertinet ad inordinationem actus, sed quantum pertinet ad inordinationem agentis, oportet dicere quòd talis inordinatio causatur per hoc quòd in actibus animæ aliquid est *activum* et aliquid *passivum ;* sicut sensibile movet appetitum sensitivum et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut suprà dictum est. Et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quòd accidens agat in proprium subjectum; sed secundùm quòd objectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam et deordinat ipsam.

ARTICLE II.

Le péché peut-il détruire entièrement le bien de la nature?

Il paroît que le péché peut détruire entièrement le bien de la nature. 1° Le bien de la nature humaine est fini, puisque cette nature l'est elle-même. Or si vous enlevez continuellement à une chose finie, un peu plus tôt, un peu plus tard, vous l'aurez emportée tout entière, anéantie. Puis donc que le péché peut diminuer continuellement le bien de la nature, il peut le détruire entièrement.

2° Dans les choses qui ont la même nature, il faut dire du tout ce qu'on dit des parties, témoin l'air, l'eau et la chair, et tous les corps composés de parties similaires. Or le bien de la nature forme un tout homogène. Puis donc que le péché peut en enlever une partie, il peut le détruire tout entier.

3° Le bien que diminue le péché, c'est l'aptitude à la vertu. Or le péché va quelquefois jusqu'à détruire entièrement cette aptitude : on le voit dans les damnés qui ne peuvent revenir à la vertu, pas plus que l'aveugle ne peut recouvrer la vue. Donc le péché peut enlever sans réserve le bien de la nature.

Mais saint Augustin dit, *Enchir.*, XIV : « Le mal n'existe que dans le bien (1). » Or le mal de la faute ne sauroit être dans le bien de la vertu ni dans celui de la grace, parce qu'il y est contraire. Donc il est dans le bien de la nature, donc il ne le détruit pas entièrement.

(1) « Le principe des logiciens, que les contraires ne se rencontrent pas dans la même chose, souffre une exception. Le bien peut être sans le mal, cela est vrai, mais le mal ne sauroit être sans le bien. En effet, qu'est-ce que le mal, sinon la corruption du bien? Si donc vous ôtez le bien, le mal ne pourra ni naître ni subsister, parce qu'il n'aura rien à corrompre. »

ARTICULUS II.

Utrùm totum bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri. Bonum enim naturæ humanæ finitum est, cùm et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, factâ continuâ ablatione. Cùm ergo *bonum naturæ* continuè per peccatum diminui possit, videtur quòd possit quandoque totaliter consumi.

2. Præterea, eorum quæ sunt unius naturæ, similis est ratio de toto et de partibus, sicut patet in aere, et in aqua, et carne, et omnibus corporibus similium partium (2). Sed bonum naturæ est totaliter uniforme. Cùm igitur pars possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Præterea, *bonum naturæ* quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habilitas prædicta totaliter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec cæcus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere *bonum naturæ*.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in *Enchir.*, quòd « malum non est nisi in bono. » Sed malum culpæ non potest esse in bono virtutis vel gratiæ, quia est ei contrarium. Ergo oportet quòd sit in bono naturæ; non ergo totaliter tollit ipsum.

(1) De his etiam infrà, qu. 93, art. 6, ad 1 ; et I part., qu. 48, art. 4, in corp.; et II, *Sent.*, dist. 6, qu. 1, art. 4, ad 3; ut et dist. 34, qu. 1, art. 5, in corp.; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 12; et qu. 2, de malo, art. 12.

(2) Id est, quæ partes habent uniformes vel *similares*, ut appellari solent.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, l'homme incline vers la vertu par cela même qu'il est raisonnable; puisque, d'une autre part, le péché ne peut lui enlever la qualité d'être raisonnable : il ne sauroit détruire entièrement, dans son sein, l'inclination à la vertu.)

Comme nous l'avons dit, le bien naturel que diminue le péché, c'est l'inclination à la vertu, inclination que l'homme a par le fait seul qu'il est raisonnable; car c'est là ce qui lui donne d'agir conformément à la raison, c'est-à-dire selon la vertu. Or le péché ne sauroit enlever entièrement à l'homme la qualité d'être raisonnable; car, autrement, il lui ôteroit la capacité même du péché (1); donc il ne peut détruire totalement le bien naturel dont nous parlons. Cependant, comme il va diminuant ce bien toujours, quelques auteurs, pour expliquer ce fait, citent des exemples où l'on voit des choses finies diminuer à l'infini sans jamais s'épuiser jusqu'à la destruction. Ainsi le Philosophe dit que, si l'on ôte à une grandeur finie toujours la même quantité, par exemple si l'on ôte continuellement une palme à une longueur limitée, on finira par l'emporter entièrement : mais si, au lieu d'enlever une quantité toujours égale, on suit une proportion descendante, on pourra retrancher indéfiniment, continue le Stagyrite; ôtez d'abord la moitié, puis le quart, puis le huitième, de sorte que la dernière soustraction soit toujours moindre que la précédente, rien ne vous empêchera d'aller ainsi toujours, sans cesse, à l'infini. Cette théorie est vraie, mais elle n'est point applicable à notre question; car le dernier péché ne diminue pas le bien de la nature moins que le précédent, il peut même le diminuer davantage quand il est plus grave. Il faut donc expliquer la chose autrement. L'inclination vertueuse est intermédiaire entre deux choses : elle a son fon-

(1) Puisque le péché ne peut exister sans le libre arbitre, c'est-à-dire sans la raison, s'il détruisoit cette faculté dans l'homme, il se détruiroit lui-même, ce qui répugne.

(Conclusio. — Quemadmodum per peccatum fieri non potest ut homo desinat esse rationalis, ita *bonum naturæ,* quod est naturalis inclinatio ad virtutem, homini conveniens ex hoc ipso quòd rationalis est, non potest per peccatum ab eo in totum auferri.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, *bonum naturæ* quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem, quæ quidem convenit homini ex hoc ipso quòd rationalis est; ex hoc enim habet quòd secundùm rationem operetur, quod est agere secundùm virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quòd sit rationalis, quia jam non esset capax peccati : unde non est possibile quòd prædictum *naturæ bonum* totaliter tollatur. Cùm autem inveniatur hujusmodi bonum continuè diminui per peccatum, quidam ad hujus manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, et tamen nunquam totaliter consumi. Dicit enim Philosophus in I *Physic.* (text. 27), quod si ab aliqua magnitudine finita continuè auferatur aliquid secundùm eamdem quantitatem, totaliter tandem consumetur, putà si à quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi : si verò fiat subtractio secundùm eamdem proportionem, et non secundùm eamdem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi; putà si quantitas dividatur in duas partes, et à dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi, ita tamen quòd semper quòd posteriùs subtrahitur, erit minus eo quod prius subtrahebatur. Sed hoc in proposito non habet locum : non enim sequens peccatum minùs diminuit *bonum naturæ* quàm præcedens; sed fortè magis, si sit gravius. Et ideo aliter est dicendum quòd præ-

dement dans la nature raisonnable comme dans sa racine, puis elle tend au bien moral comme vers son terme et sa fin. On peut donc envisager sa diminution sous un double aspect : du côté de sa racine, et du côté de son terme. Or le péché ne la diminue pas sous le premier point de vue, parce qu'il n'amoindrit pas la nature elle-même, comme nous l'avons vu dans le dernier article ; mais il l'affoiblit sous le dernier rapport, en entravant à l'aide des obstacles sa marche vers son terme. Si le mal entamoit l'inclination droite dans sa racine, elle auroit disparu sans réserve, quand il ne resteroit plus aucun vestige de la nature raisonnable : mais comme elle perd du côté des empêchements qui la repoussent loin de son terme, elle peut diminuer toujours, parce que les obstacles peuvent se multiplier indéfiniment, l'homme pouvant ajouter péché sur péché sans limites; cependant elle ne s'amoindrira pas jusqu'à la destruction complète, parce qu'elle subsistera toujours dans sa racine. Ainsi le corps diaphane a la disposition de recevoir la lumière par cela seul qu'il est diaphane : cette disposition s'amoindrit dans les ténèbres, mais elle subsiste toujours dans la racine de sa nature (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les choses finies disparoissent enfin

(1) Les soi-disant réformateurs du seizième siècle enseignent que le péché originel a détruit dans l'homme, non-seulement toute tendance et toute inclination vers la vérité et vers le bien, mais encore l'image de Dieu, la faculté de connoître et d'aimer le Souverain-Etre, l'intelligence et la volonté pour les choses spirituelles. Qu'on ouvre les écrits de Luther ; on lira partout des passages comme celui-ci, *In Genes.*, III : « La nature humaine n'est pas restée entière, comme les fous de scolastiques le prétendent, après la prévarication primitive. » Et pour citer rapidement quelques mots des symboles de la secte, le *Livre de la Concorde* dit, *De peccat. Orig.*, I, 9 : « La détérioration d'origine consiste dans la perte ou dans la privation de l'image de Dieu ; » et *De liber. arbitr.*, II, 44 : « Nous condamnons ceux qui enseignent que l'homme après sa chute a conservé quelque bien, si petit et si mince qu'on veuille le supposer ; il a perdu toute aptitude, toute capacité, toute force dans les choses spirituelles.» Et l'*Apologie de la confession d'Augsbourg*, II, 2 : « Nous enlevons à l'homme déchu, non-seulement les puissances naturelles, mais encore les dons surnaturels qui produisoient l'amour et la crainte de Dieu. » Ce dogme absurde est le principe fondamental de toute la réforme : car si « l'homme dégradé dans Adam ne peut, comme le dit encore le *Livre de la Concorde*, *De lib. arb.*, II, 7, rien concevoir, rien penser, rien croire, rien vouloir, rien faire dans le domaine spirituel, » il est clair que la grace seule fait naître en lui l'idée, la

---

dicta inclinatio intelligitur ut media inter duo : fundatur enim, sicut in radice, in natura rationali; et tendit in bonum virtutis, sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi ejus diminutio; uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quòd peccatum non diminuit ipsam naturam, ut suprà dictum est (art. 1); sed diminuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quòd quandoque totaliter consumeretur, naturâ rationali totaliter consumptâ; sed quia diminuitur ex parte impedimenti quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quòd diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundùm quòd homo potest in infinitum addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis : sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quòd est diaphanum, diminuitur autem hæc inclinatio vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cùm tamen semper maneat in radice naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd objecto

sans retour, quand elles vont diminuant toujours par soustraction, en perdant leurs parties; mais la disposition au bien s'amoindrit par les obstacles, qui n'en enlèvent ni n'en affoiblissent la racine.

2° Sans doute l'inclination naturelle forme un tout uniforme, homogène; mais elle se rapporte à son principe et tout ensemble à son terme,

pensée, la croyance, l'action religieuse; si la grace seule agit dans son intelligence, il est infaillible; s'il est infaillible, l'autorité de l'Eglise est inutile.

Le saint concile de Trente a renversé d'un seul mot tout cet échafaudage; il a porté ce décret, *Sess.* VI, *can.* 5 : « Si quelqu'un dit que, depuis le péché d'Adam, le libre arbitre de l'homme est éteint ou perdu.., qu'il soit anathème.» Le libre arbitre comprend l'intelligence et la volonté.

Après Baius et Jansénius, La Mennais a ressuscité, qu'on le sache bien, l'erreur fondamentale du protestantisme. L'inventeur du sens commun soutenoit que le péché, traînant à sa suite d'innénarrables calamités, a jeté l'homme dans les ténèbres les plus profondes. Les sens le trompent, disoit-il, le raisonnement le séduit et l'évidence qu'il croit saisir lui échappe comme un léger fantôme; livré à lui-même, il va roulant d'abîme en abîme jusqu'au fond du précipice devant l'idole du néant; la voix du genre humain peut seule le ramener de ses immenses égarements, seule lui donner la certitude; le témoignage universel, la croyance de tous les temps et de tous les lieux, voilà le critère de la vérité.

Dans l'encyclique adressée à toute l'Eglise contre les pernicieuses doctrines de l'*Avenir*, le grand pape Grégoire XVI condamne ce nouveau système philosophique, définissant qu'il ne ravale la raison humaine au-delà de toute mesure que pour mettre la source de la vérité dans les eaux fangeuses d'où découlent toutes les erreurs, dans la prétendue sagesse du grand nombre, du siècle, du paganisme.

Parmi les partisans du sens commun, plusieurs, trompant leurs propres vœux, ne se soumirent que de cœur à l'encyclique de Grégoire XVI. Ils abjurèrent le vocabulaire de La Mennais, mais ils demeurèrent fidèles à son symbole philosophique. Parcourez leurs brochures et leurs journaux, vous lirez partout que la raison, fourvoyée dans sa route, conduit l'homme aux plus grandes erreurs; qu'elle ne peut prouver avec certitude ni l'existence de Dieu, ni la spiritualité de l'ame, ni la liberté de l'homme, ni aucune vérité fondamentale du christianisme; qu'on a vainement essayé d'asseoir la foi sur ses prétendus oracles; que les docteurs et les scolastiques, discutant, raisonnant sans cesse, recourant à son autorité partout et toujours, ont conduit notre époque directement au déisme, au rationalisme, au panthéisme, au socialisme et je ne sais plus à quelles erreurs encore; qu'en conséquence les traditions primitives, transmises de génération en génération dans le cours des âges, sont le seul principe de la certitude, l'unique règle infaillible de la vérité. Qu'est-ce que cela, sinon le sens commun déguisé sous le nom de *tradition*? Les traditionalistes, animés de sentiments plus pieux qu'éclairés, vouloient humilier l'orgueil de l'homme, mais ils n'y réussissoient pas si bien que le premier inventeur de leur doctrine; ils n'ont jamais eu le courage de dire, comme Luther, que l'image du diable a remplacé dans l'enfant d'Adam l'image de Dieu, que l'homme est justifié sans mérite par l'imputation extérieure de la justice de Christ; qu'il reste souillé, corrompu, gangrené par le mal après sa régénération; que les bonnes œuvres lui sont radicalement impossibles, qu'il pèche et pèche mortellement dans toutes ses actions, etc., etc.

Leurs timides déclamations contre les auteurs païens pâlissoient aussi devant les invectives du moine apostat.

La nouvelle apparition du sens commun a provoqué de nouvelles censures; le Saint-Siége a condamné le traditionalisme dans quatre propositions que s'est empressé de souscrire le savant directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, M. Bonnety, qui a rendu de si grands services à la religion. Ces propositions, formulées par la Congrégation de l'Index et approuvées par le Souverain Pontife le 15 juin 1855, les voici : « 1° Quoique la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut exister entre elles aucun désaccord, aucune contradiction, puisque

---

illa procedit quando fit diminutio per subtractionem; hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd inclinatio naturalis est quidem tota uniformis; sed tamen

et cette diversité de relations fait qu'elle diminue sous un rapport et ne diminue pas sous un autre.

3° Les damnés conservent eux-mêmes l'inclination naturelle à la vertu, car autrement ils n'éprouveroient point les remords de la conscience; s'ils ne traduisent pas en acte cette disposition, c'est qu'ils sont privés de la

toutes les deux viennent de la seule et même source immuable de vérité, de Dieu très-bon et très-grand, et qu'ainsi elles se prêtent un mutuel secours. 2° Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'ame, la liberté de l'homme. La foi est postérieure à la révélation : on ne peut donc convenablement l'alléguer pour prouver l'existence de Dieu contre l'athée, pour prouver la spiritualité et la liberté de l'ame raisonnable contre un sectateur du naturalisme et du fatalisme. 3° L'usage de la raison précède la foi, elle y conduit l'homme par le secours de la révélation et de la grace. 4° La méthode suivie par saint Thomas, par saint Bonaventure et par les autres scolastiques, ne conduit point au rationalisme et n'a pas été cause que les écoles de philosophie sont tombées de nos jours dans le rationalisme et dans le panthéisme. On ne peut donc blâmer ces maîtres et ces docteurs d'avoir employé cette méthode, surtout en présence de l'approbation ou tout au moins du silence de l'Eglise. »

Le traditionaliste le plus conséquent a précédé, pour ainsi dire, les traditionalistes. Il ne reconnoissoit lui, comme traditions légitimes, que les enseignements déposés dans les livres saints, disant que la Bible et l'Evangile peuvent seuls nous donner la vérité en philosophie comme en morale, en physique comme en religion. La Mennais avoit cru remarquer, en lisant Dupuis, que tous les peuples ont connu, dans tous les temps et dans tous les lieux, les dogmes fondamentaux de la révélation chrétienne; il abandonna dans ses jeunes années le déisme de Rousseau pour embrasser le catholicisme, et fit du sens commun la seule source de la vérité. L'inventeur du traditionalisme conséquent revint à la foi par la lecture de l'Evangile : il dit que l'Ecriture sainte m'apprend seule que le tout est plus grand que la partie, et que la même chose ne peut être et ne pas être en même temps. Ceux qui commencent à la troisième heure leur journée dans la vigne du Père de famille sont faits, du moins l'ont-ils souvent imprimé dans ces derniers temps, pour servir de chefs aux simples fidèles qui n'ont jamais battu les broussailles de l'incrédulité; toujours est-il qu'ils nous donnent volontiers, bien qu'ils ne soient pas toujours très-forts en doctrine, leur pensée particulière, leur intelligence, leur moi, comme la règle universelle de l'esprit humain. Le système quelque peu barbare qui faisoit de l'Evangile le seul livre de philosophie, de mathématiques, de physique, souleva de longs débats, dont l'Alsace fut le principal théâtre; enfin M. Bautain, remportant un triomphe bien autrement glorieux que ceux que lui valoit son éloquence, souscrivit le 8 septembre 1840, entre les mains de Mgr l'évêque de Strasbourg, la déclaration suivante qui lui avoit été présentée par la Congrégation de l'Index : « 1° Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu et l'infinité de ses perfections. La foi, don du ciel, suppose la révélation; elle ne peut donc pas convenablement être alléguée vis-à-vis d'un athée en preuve de l'existence de Dieu. 2° La divinité de la révélation mosaïque se prouve avec certitude par la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme. 3° La preuve tirée des miracles de Jésus-Christ, sensible et frappante pour les témoins oculaires, n'a point perdu sa force avec son éclat vis-à-vis des générations subséquentes. Nous trouvons cette preuve en toute certitude dans l'authenticité du Nouveau-Testament, dans la tradition orale et écrite de tous les chrétiens; et c'est par cette double tradition que nous devons la démontrer à l'incrédule qui la rejette ou à ceux qui, sans l'admettre encore, la désirent. On n'a pas le droit d'attendre d'un incrédule qu'il admette la résurrection de notre divin Sauveur, avant de lui en avoir donné des preuves certaines, et ces preuves sont déduites par le raisonnement. 5° Quelque foible et obscure que soit la raison par suite du péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous conduire avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation faite aux Juifs par Moïse et aux chrétiens par l'Homme-Dieu. »

---

habet respectum et ad principium et ad terminum, secundùm quam diversitatem quodammodo diminuitur et quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ;

grace par la justice divine. Ainsi, comme il devroit naturellement avoir la vue, l'aveugle conserve dans la racine de sa nature l'aptitude de voir; mais il ne la réduit pas à l'acte, parce qu'il n'a pas le pouvoir de former l'organe nécessaire à la vision.

ARTICLE III.

Le péché cause-t-il dans l'homme, comme quatre plaies de la nature, l'infirmité, l'ignorance, la malice et la concupiscence?

Il paroît que le péché ne cause pas dans l'homme, comme quatre plaies de la nature, l'infirmité, l'ignorance, la malice et la concupiscence. 1° Rien ne peut être à soi-même sa propre cause et son propre effet. Or les quatre plaies dont on nous parle sont, comme nous l'avons vu, des causes du péché. Donc on ne devroit pas nous les donner pour ses effets.

2° La malice est un péché. Donc on a tort de nous la présenter comme un effet du péché.

3° La concupiscence est une chose naturelle, puisqu'elle est l'acte de la puissance concupiscible. Or ce qui est naturel ne peut être une plaie de la nature. Donc on ne doit pas donner l'ignorance pour telle.

4° Nous avons vu, dans une question précédente, que pécher par foiblesse ou par passion, c'est la même chose. Or la concupiscence est une passion. Donc on ne doit pas faire, de la foiblesse et de la concupiscence, deux effets différents du péché.

5° Saint Augustin dit, *De natura et gratia*, LXVII : « Le péché porte deux peines avec lui, l'ignorance et la difficulté, qui produisent à leur tour l'erreur et les tourments (1). » Or les quatre plaies nommées dès le

(1) « Celui qui ne fait pas le bien qu'il connoît, en perd bientôt la connaissance ; et celui

---

sed quòd non reducatur in actum, contingit quia deest gratia secundùm divinam justitiam, sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ, in quantum est animal naturaliter habens visum ; sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ reducere possit, formando organum quod requiritur ad videndum.

ARTICULUS III.

Utrùm convenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter ponantur vulnera naturæ esse ex peccato consequentia, scilicet *infirmitas*, *ignorantia*, *malitia* et *concupiscentia*. Non etenim idem est effectus et causa ejusdem. Sed ista ponuntur causæ peccatorum, ut ex supradictis patet. Ergo non debent poni inter effectus peccati.

2. Præterea, *malitia* nominatur quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Præterea, *concupiscentia* est quiddam naturale, cùm fit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni *vulnus naturæ*. Ergo *concupiscentia* non debet poni *vulnus naturæ*.

4. Præterea, dictum est (qu. 77, art. 3), quòd idem est peccare ex infirmitate et ex passione. Sed *concupiscentia* passio quædam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

5. Præterea, Augustinus in lib. *De natura et gratia* (cap. 67), ponit duo *pœnalia animæ peccati*, scilicet *ignorantiam* et *difficulta-*

(1) De his etiam infrà, art. 5; et qu. 2, de malo, art. 11; et *ad Galat.*, III, lect. 7.

commencement de cet article, ne répondent pas à ces quatre peines. Donc l'énumération qu'on nous propose ne contient pas toutes les plaies du péché.

Mais le vénérable Bède parle de quatre plaies faites à l'ame par le péché.

(CONCLUSION. — Comme il y a quatre facultés de l'ame qui peuvent être désordonnées dans leurs rapports avec la vertu, et que ce désordre s'appelle la blessure du péché, il y a quatre plaies du péché : l'ignorance dans l'intellect, la malice dans la volonté, l'infirmité dans la puissance irascible et la concupiscence dans la puissance concupiscible.)

La justice primitive soumettoit les facultés inférieures de l'ame à la raison, et la raison à Dieu. Le péché du premier homme a détruit, comme nous l'avons vu, la justice primitive : toutes les facultés de l'ame ont donc été, de quelque manière, désordonnées dans leurs rapports naturels avec la vertu, et voilà ce qu'on appelle *blessure de la nature*. Or il y a, nous le savons, quatre facultés de l'ame qui peuvent être les sujets de la vertu : la raison qui est le siége de la prudence; la volonté, qui forme le séjour de la justice; l'irascible, qui sert d'asile à la force; et le concupiscible, qui abrite pour ainsi dire la tempérance. Eh bien, quand la raison est désordonnée dans ses rapports avec le vrai, c'est la plaie de l'ignorance; quand la volonté est désordonnée dans ses rapports avec le bien, c'est la plaie de la malice; quand l'irascible est désordonné dans ses rapports avec l'ardu, c'est la plaie de l'infirmité; enfin quand le concupiscible est désordonné dans ses rapports avec le délectable régi par la raison, c'est la plaie de la concupiscence. Telles sont les quatre plaies que le péché originel a faites à toute la nature humaine. Mais

qui ne veut pas faire le bien qu'il peut, perd le pouvoir de le faire quand il le veut. Le péché porte donc deux peines avec lui... etc. »

---

tem; ex quibus oritur *error* et *cruciatus*. Quæ quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quòd alterum eorum insufficienter ponatur.

In contrarium autem est authoritas Bedæ.

(CONCLUSIO. — Quatuor sunt potentiæ animæ, quæ ut virtutum ita et vitiorum subjecta esse possunt; pro quarum debito ordine per peccatum destitutarum (quæ destitutio *vulneratio naturæ* dicitur) numero, quatuor naturæ vulnera (ignorantia in intellectu, malitia in voluntate, infirmitas in irascibili et concupiscentia in concupiscibili) convenienter enumerantur.)

Respondeo dicendum, quòd per justitiam originalem perfectè ratio continebat inferiores animæ vires, et ipsa ratio à Deo perficiebatur, ei subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut jam dictum est (qu. 81, art. 2); et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio dicitur *vulneratio naturæ*. Sunt autem quatuor potentiæ animæ quæ possunt esse subjecta virtutum, ut suprà dictum est (qu. 61, art. 2), scilicet *ratio*, in qua est prudentia, *voluntas*; in qua est justitia; *irascibilis*, in qua est fortitudo; *concupiscibilis*, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantiæ*; in quantùm verò voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiæ*; in quantùm verò irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis*; in quantum verò concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiæ*. Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ na-

comme le péché actuel affoiblit dans chaque homme l'inclination qui le porte à la vertu, il frappe, lui aussi, l'ame de ces quatre blessures; tous les péchés obscurcissent la raison surtout dans les choses pratiques, ils endurcissent la volonté, la rendent insensible aux charmes de la vertu et l'entourent de difficultés dans la pratique du bien, enfin ils versent comme de l'huile sur la concupiscence (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui est l'effet d'un péché peut être la cause d'un autre; car lorsque l'ame est désordonnée par une première faute, elle se porte plus facilement au mal.

2° Le mot *malice* ne se prend pas, dans la question présente, pour péché; mais il désigne un certain penchant qui tourne la volonté vers le

(1) La raison n'a pas été détruite dans la détérioration primitive, mais elle a reçu la plaie profonde de l'ignorance ; elle ne suffit point pour conduire l'homme à sa fin dernière. « Il étoit, dit notre saint auteur, 1re p., I, 1, vol. I, p. 5; il étoit nécessaire pour le salut du genre humain qu'il y eût, outre les sciences philosophiques créées par la raison naturelle, une science fondée par la révélation. D'abord l'homme doit trouver, dans son Créateur, une fin qui surpasse la portée de son intelligence; car *Isaïe* dit, LXIV, 4 : « L'œil n'a point vu sans votre secours, ô Dieu, ce que vous avez préparé à ceux qui vous aiment.» Or l'homme doit connoître sa fin, pour qu'il puisse y diriger sa volonté et ses actions. Il étoit donc nécessaire à son salut que la révélation lui enseignât les vérités qu'il ne peut découvrir par ses propres lumières. Et dans les choses mêmes que son intelligence peut connaître naturellement, il falloit encore que la révélation vînt à son secours. En effet, si les hommes n'avoient que la raison pour guide et pour lumière, un petit nombre seulement parviendroient, après de longs efforts, au milieu de mille erreurs, à la connoissance du souverain Etre. Cependant cette connoissance peut seule donner le salut, qui est en Dieu. Ainsi, pour que l'homme pût arriver plus facilement et plus sûrement au bonheur éternel, il falloit que la révélation vînt éclairer son intelligence ; il falloit qu'il y eût, outre les sciences philosophiques œuvres de la raison humaine, une science divine fondée par la révélation. » D'après cela, l'homme a besoin de la révélation pour parvenir au salut dans les choses qu'il ne peut connoître par les lumières naturelles de la raison, comme sa fin dernière, ses destinées éternelles, la béatitude suprême; puis il en a besoin, pour parvenir plus facilement et plus sûrement au salut, dans les choses qu'il peut connoître par ses lumières naturelles, comme l'existence de Dieu.

Et puisque la révélation dépasse la raison par le nombre des vérités qu'elle enseigne et par la certitude qui l'accompagne, la raison doit se soumettre à la révélation, comme l'inférieur au supérieur. C'est ce qu'enseigne encore l'ange de l'école, *ubi supra*, 8, p. 24 : « La science théologique se sert de la raison humaine, non pas sans doute pour démontrer la foi (ce seroit lui enlever tout mérite), mais pour mettre dans un plus grand jour certaines des vérités qu'elle enseigne. Comme la grace ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, il faut que la raison serve sous les ordres de la foi, de même que l'affection naturelle concourt à la charité. C'est dans ce sens que l'Apôtre dit, II *Cor.*, X, 5 : « réduisant en captivité toute intelligence sous l'obéissance du Christ. »»

Les autorités et les décisions rapportées dans cette note et dans les précédentes font clairement ressortir, si nous ne nous trompons, les rapports de la raison et de la révélation, de la science et de la foi, de la philosophie et de la théologie.

---

turæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet (art. 1 et 2), etiam illa sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia; in quantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur (præcipuè in agendis), et voluntas induratur ad bonum et major difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam; ex hoc enim quòd anima deordinatur per peccatum præcedens, faciliùs inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quòd *malitia* non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pro-

mal, dans le sens qu'il est écrit, *Gen.*, VIII, 21 : « L'esprit de l'homme et toutes les pensées de son cœur sont portées au mal dès sa jeunesse. »

3° Comme nous l'avons vu dans une question précédente, la concupiscence est naturelle à l'homme dans la même mesure qu'elle reste soumise à la raison; mais autant elle dépasse les limites de la raison, autant elle est contraire à la nature.

4° Toute passion, débilitant la force de l'ame et mettant des entraves à la raison, peut être désignée sous le nom de foiblesse; mais l'auteur que nous suivons dans cet article, Bède prend le terme d'*infirmité* dans le sens rigoureux, comme exprimant le contraire de la force, qui appartient à la puissance irascible.

5° La difficulté dont parle saint Augustin renferme trois choses qui se rapportent aux puissances appétitives, la malice, l'infirmité et la concupiscence; car ces trois défaillances morales sèment d'obstacles la route qui mène à la vertu. Pour ce qui regarde l'erreur et la douleur, ce sont des plaies qui dérivent d'autres ulcères : l'erreur est produite par l'ignorance, et la douleur par la foiblesse; car on s'afflige quand la foiblesse ne permet pas d'atteindre l'objet de ses vœux.

ARTICLE IV.

Le péché détruit-il le mode, l'espèce et l'ordre?

Il paroît que le péché ne détruit pas le mode, l'espèce et l'ordre. 1° Saint Augustin dit, *De naturâ boni*, III : « Où ces trois choses sont grandes, le bien abonde; où elles sont petites, le bien s'amoindrit; où elles sont nulles, le bien disparoît. » Or le péché ne fait pas disparoître le bien de la nature. Donc il ne détruit pas le mode, l'espèce et l'ordre.

---

nitate voluntatis ad malum, secundùm quòd dicitur *Gen.*, VIII : « Proni sunt sensus hominis in malum ab adolescentia sua. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 72, art. 3, ad 1), *concupiscentia* in tantum est naturalis homini, in quantum subditur rationi; quòd autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

Ad quartum dicendum, quòd *infirmitas* communiter potest dici omnis passio, in quantum debilitat robur animæ et impedit rationem; sed Beda accepit *infirmitatem* strictè, secundùm quòd opponitur fortitudini, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad quintum dicendum, quòd *difficultas* quæ ponitur ab Augustino includit ista tria quæ pertinent ad appetitivas potentias; scilicet, *malitiam*, *infirmitatem*, et *concupiscentiam* : ex his enim tribus contingit quòd aliquis non facilè tendit in bonum : *Error* autem et *dolor* sunt vulnera consequentia : ex hoc enim aliquis dolet quòd infirmatur circa ea quæ concupiscit.

ARTICULUS IV.

Utrùm privatio modi, speciei, et ordinis, sit effectus peccati.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd privatio modi, speciei et ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus in lib. *De natura boni* (cap. 3) (2), quòd « ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum. » Sed peccatum non annullat *bonum naturæ*. Ergo non privat modum, speciem et ordinem.

(1) De his etiam qu. 1, de verit., art. 8, ad 12.

(2) Sive pauló aliis verbis : *Hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva sunt, parva bona sunt; ubi nulla sunt, nullum bonum est, etc.*

2° Rien n'est à soi-même sa propre cause. Or « le péché est la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre, comme le dit encore l'évêque d'Hippone, *ubi supra.* » Donc il ne produit pas la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre; donc il ne détruit pas ces choses.

3° Les divers péchés produisent des effets divers. Or le mode, l'espèce et l'ordre, étant des entités différentes, doivent avoir différentes espèces de destruction. Donc le mode, l'espèce et l'ordre sont détruits par des péchés divers; donc tout péché ne détruit pas en même temps, du même coup, ces trois choses.

Mais le péché est dans l'ame comme l'infirmité est dans le corps; car il est écrit, *Ps.* VI, 3 : « Ayez pitié de moi, Seigneur, parce que je suis foible. » Or l'infirmité détruit dans le corps le mode, l'espèce et l'ordre. Donc le péché les détruit aussi dans l'ame.

(Conclusion. — Puisque le bien renferme comme attributs le mode, l'espèce et l'ordre, le péché détruit ou diminue ces trois choses selon qu'il diminue ou détruit le bien.)

Comme nous l'avons dit dans la première partie, le mode, l'espèce et l'ordre sont les attributs de tout bien, comme aussi de tout être créé. En effet, de même que l'être, le bien implique une forme, qui lui donne l'espèce; puis comme toutes les formes, soit substantielles, soit accidentelles, ont une mesure, d'où le Philosophe dit qu'elles ressemblent aux nombres, le bien présente pareillement un mode, une manière d'être, qui répond à la mesure; puis enfin il offre un certain ordre, vu que la forme ordonne les choses les unes aux autres. Ainsi les divers degrés des biens renferment des degrés divers du mode, de l'espèce et de l'ordre. Il est donc un certain bien appartenant à la substance même de la nature, qui a un mode, une espèce, un ordre particulier : ce bien n'est ni dé-

---

2. Præterea, nihil est causa sui ipsius. Sed peccatum est « privatio modi, speciei et ordinis, » ut Augustinus dicit in lib. *De natura boni*. Ergo privatio modi, speciei et ordinis, non est effectus peccati.

3. Præterea, diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species et ordo, cùm sint quædam diversa peccatis privantur; non ergo est effectus cujuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

Sed contra est, quod peccatum est in anima sicut infirmitas in corpore, secundùm illud *Psalm.* VI : « Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum. » Sed infirmitas privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animæ.

(Conclusio. — Qualicumque bono quomodocumque privet originale peccatum seu actuale, eo ipso privat modo, specie et ordine.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in I. dictum est (qu. 5, art. 5), modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum in quantum hujusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim *esse* et *bonum* consideratur per aliquam formam, secundùm quàm sumitur species; forma autem uniuscujusque rei, qualiscumque sit sive substantialis, sive accidentalis, est secundùm aliquam mensuram, unde et in VIII. *Metaph.* (text. 10), dicitur quòd « formæ rerum sunt sicut numeri. » Et ex hoc habet modum quemdam, qui mensuram respicit; ex forma verò sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundùm diversos gradus bonorum sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ, quod habet suum modum, speciem et ordinem : et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum; est etiam quoddam

truit ni diminué par le péché ; il est aussi un bien résultant de l'inclination naturelle, qui a un mode, une espèce, un ordre particulier : ce bien est diminué, mais non détruit totalement par le péché ; il est encore un bien formé par la grace et par la vertu, qui a un mode, une espèce, un ordre particulier : ce bien est entièrement détruit par le péché mortel ; enfin il est un bien consistant dans l'acte même légitimement ordonné, qui a un mode, une espèce, un ordre particulier : l'absence de ce bien constitue l'essence même du péché. On voit par-là comment le péché détruit ou diminue le bien, l'espèce et l'ordre, comment il est la privation de ces trois choses.

Je réponds aux arguments : 1° et 2° Les réflexions qu'on vient de lire répondent aux deux premières objections.

3° Comme il résulte de ce qui précède, le mode, l'espèce et l'ordre sont des attributs qui se suivent nécessairement ; ces entités sont donc détruites ou diminuées les trois en même temps.

ARTICLE V.

La mort et les infirmités corporelles sont-elles les effets du péché ?

Il paroît que la mort et les infirmités corporelles ne sont pas les effets du péché. 1° Quand la cause est égale, les effets sont égaux. Or, d'une part, les infirmités corporelles, plus grandes dans l'un que dans l'autre, ne sont pas égales dans tous ; d'une autre part, le péché originel, qui doit produire plus que toute autre chose les maux du corps, souille également tous les hommes. Donc la mort et les infirmités du corps ne sont pas des effets du péché.

2° « Enlevez la cause, vous enlevez l'effet. » Or quand le baptême ou la pénitence ôte le péché, les maux dont nous parlons ne dispa-

---

bonum naturalis inclinationis, et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem : et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est (art. 2), sed non totaliter tollitur ; est etiam quoddam bonum virtutis et gratiæ, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem : et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale ; est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem : et hujus privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum est « privatio modi, et speciei et ordinis ; » et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem.

Unde patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quòd modus, species et ordo se consequantur, sicut ex dictis patet : unde simul privantur et diminuuntur.

ARTICULUS V.

Utrùm mors et alii corporales defectus effectus peccati.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit æqualis, et effectus erit æqualis. Sed hujusmodi defectus non sunt æquales in omnibus, sed in quibusdam hujusmodi defectus magis abundant ; cùm tamen peccatum originale sit in omnibus æquale, sicut dictum est (qu. 82, art. 5), cujus videntur hujusmodi defectus maximè esse effectus. Ergo mors et hujusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2. Præterea, remotâ causâ removetur effectus. » Sed remoto omni peccato per baptismum, vel per pœnitentiam, non removentur

(1) De his etiam in 2, 2, qu 164, art. 1 et 2 ; et II, *Sent.*, dist. 30, qu. 1, art. 1 ; et

roissent pas pour autant. Donc ces maux n'ont pas le péché pour cause.

3° Le péché actuel implique plus l'idée de faute que le péché originel. Or le péché actuel ne fait point disparoître la nature du corps pour la remplacer par un défaut quelconque. Donc, à plus forte raison, le péché originel ne produit pas cet effet; donc la mort et les autres défaillances corporelles n'ont pas leur cause dans le péché.

Mais l'Apôtre dit, *Rom.*, V, 12 : « Le péché est entré dans le monde par un homme, et par le péché la mort (1). »

(Conclusion. — Le péché n'a pas produit comme cause directe la mort et les infirmités corporelles, parce que ces maux n'entrent point dans l'intention du pécheur; mais il les a produits comme cause indirecte, en détruisant la justice primitive qui maintenoit dans une heureuse harmonie, sans aucun désordre, aucun défaut, les facultés inférieures de l'ame sous l'empire de la raison, et le corps tout entier sous la direction de l'ame.)

Une chose peut être la cause d'une autre de deux manières : directement, par elle-même; puis indirectement, par accident. D'abord une

(1) Comme on le voit dans saint Augustin, Pélage disoit que la défaillance est la condition nécessaire de l'être créé ; que ce corps pétri de boue seroit tombé pareillement en dissolution, quand l'homme n'eût pas transgressé la défense du Seigneur; qu'ainsi la mort n'a pas été amenée dans le monde par la prévarication d'Adam. Mais si la mort est naturelle à l'homme, d'où viennent les épouvantements qui la précèdent et l'horreur qui l'accompagne? D'où viennent ces angoisses immenses, inexprimables, souvent plus fortes que la vie, peut-être plus terribles que le mal qui les cause? La nature se redoute-t-elle, se fuit-elle, s'abhorre-t-elle elle-même ? Et que signifie dans le système pélagien la parole que nous lisions tout à l'heure, de saint Paul? Que signifie cette menace sortie de la bouche du Tout-Puissant, *Gen.*, II, 17 : « Le jour même où vous en mangerez (du fruit défendu), vous mourrez ? » Mais contentons-nous de rapporter la décision de l'Eglise. Le concile de Milet renferme cette définition, *can.* I : « Si quelqu'un dit que Adam, le premier homme, a été créé mortel; que son ame devoit se séparer de son corps, alors même qu'il n'eût point transgressé la loi du Seigneur; qu'ainsi la mort n'est pas la peine du péché, mais la nécessité de la nature, qu'il soit anathème. » Et le concile de Trente, *Sess.* V, *can.* 1 : « Si quelqu'un ne confesse pas que Adam le premier homme, en transgressant le commandement du Seigneur dans le paradis terrestre, perdit aussitôt la sainteté et la justice dans laquelle il avoit été constitué, qu'il encourut par l'offense de sa prévarication la colère et l'indignation du Très-Haut, et par suite la

---

hujusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

3. Præterea, peccatum actuale habet plus de ratione culpæ quàm originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multò minùs peccatum originale ; non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom.*, V : « Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors. »

(Conclusio. — Mors cæterique in humana natura corporales, defectus (cùm sint præter intentionem peccantis) per se effectus peccati primi parentis dici nequeunt, sed per accidens tantum, prout removens prohibens causæ nomen sortitur, quia scilicet per peccatum primi parentis sublata est justitia, quæ earum declinationem et defectum prohibebat.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid est causa alterius dupliciter : uno modo quidem *per se*, alio modo *per accidens*. Per se quidem est

III, *Sent.*, dist. 16, qu. 1, art. 1 ; ut et IV, *Sent.*, in prologo, et in eodem libro, dist. 4, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 3; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 52; et qu. 5, de malo, art. 4; et *Opusc.* III, cap. 197, 198, 199, 241 et 242; et *ad Rom.*, III, lect. 3, col. 5; et *ad Hebr.*, IX, prope finem.

chose est la cause d'une autre par elle-même, quand elle la produit en vertu de sa nature ou de sa forme. On voit assez que la cause ou l'agent, pour produire ainsi son effet, doit se le proposer pour but, le faire entrer dans ses vues, le renfermer dans son intention : puis donc que la mort et les infirmités corporelles sont hors de l'intention du pécheur, il est manifeste que le péché n'est pas la cause directe de ces défaillances. Ensuite une chose est la cause d'une autre par accident, quand elle la produit en écartant l'obstacle : ainsi quand vous renversez la colonne, pour apporter cet exemple du Philosophe, vous faites accidentellement tomber la pierre qu'elle soutenoit. Voilà comment le péché du premier père est la cause de la mort et des maux qui accablent la nature humaine : il a enlevé la justice primitive qui, non-seulement maintenoit dans une heureuse harmonie, sans aucun désordre, les facultés inférieures de l'ame sous l'empire de la raison, mais conservoit encore tout le corps, sans aucun défaut, sous la direction de l'ame. Quand donc le péché originel enleva la justice primordiale, comme la nature humaine fut blessée dans l'ame par le déréglement des puissances spirituelles, de même elle devint sujette à la corruption par le trouble de notre partie matérielle. Eh bien, la soustraction de la justice primitive offre la nature de peine, ainsi que la soustraction de la grace : la mort et les infirmités corporelles sont donc la peine du péché originel. Il est vrai que ces maux n'étoient point dans l'intention d'Adam prévaricateur ; mais Dieu les avoit ordonnés, dans sa justice, comme punition de sa désobéissance.

Je réponds aux arguments : 1° L'égalité dans la cause directe amène l'égalité dans les effets, cela est vrai ; car augmentez ou diminuez cette sorte de cause, vous augmentez ou diminuez l'effet par cela même. Mais

mort dont Dieu l'avoit menacé ; qu'il tomba de plus dans la captivité sous l'empire du diable, qui a depuis lors eu l'empire de la mort, et que par ce péché tout l'homme a été détérioré dans son corps et dans son ame, qu'il soit anathème. »

---

causa alterius quod secundùm virtutem suæ naturæ vel formæ producit effectum : unde sequitur quòd effectus sit per se intentus à causa; unde, cùm mors et hujusmodi defectus sint præter intentionem peccantis, manifestum est quòd peccatum non est per se causa istorum defectuum. Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens; sicut dicitur in VIII. *Phys.* (text. 32), quòd divellens columnam, per accidens movet lapidem columnæ superpositum. Et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis et omnium hujusmodi defectuum in humana natura; in quantum per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia per quam non solùm inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in primo habitum est (qu. 97, art. 1). Et ideo subtractâ hac originali justitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est (art. 3), ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis justitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ : unde etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quædam pœnæ originalis peccati; et quamvis hujusmodi defectus non sint intenti à peccante, sunt tamen ordinati secundùm justitiam Dei punientis.

Ad primum ergo dicendum, quòd æqualitas causæ per se causat æqualem effectum : augmentatâ enim vel diminutâ causâ per se, augetur vel diminuitur effectus. Sed æqualitas

l'égalité dans la cause indirecte, écartant l'obstacle, ne produit pas nécessairement l'égalité dans les effets : renversez deux colonnes par un effort égal, toutes les pierres qu'elles soutiennent ne tomberont pas toutes avec la même force; comme l'éloignement de l'obstacle les livre à la gravitation naturelle, celle-là se précipitera plus lourdement vers la terre, qui a plus de pesanteur. Semblablement, quand le péché d'origine eut détruit la justice primordiale, la nature corporelle fut abandonnée à elle-même; et comme la constitution physique diffère d'individu à individu, les uns éprouvent plus d'infirmités, les autres moins, quoique la faute héréditaire soit égale dans tous.

2° Le péché originel et le péché actuel sont ôtés par Celui qui enlève les maux corporels, conformément à cette parole, *Rom.*, VIII, 11 : « Il vivifiera vos corps mortels par son Esprit, qui habite en vous (1). » Mais cette double délivrance s'accomplit, selon l'ordre de la sagesse divine, au temps convenable. Car, avant d'obtenir l'immortalité et l'impassibilité de la gloire commencée dans le Christ et qui nous est méritée par son sang, nous devons nous conformer à ses peines, à ses souffrances; il faut donc que sa passibilité reste un certain temps dans nos corps, afin que nous méritions par notre conformité avec lui l'impassibilité glorieuse.

3° On peut considérer deux choses dans le péché actuel : la substance de l'acte et la faute qu'il renferme. Par la substance de l'acte, le péché actuel peut causer certains maux corporels, ainsi que les excès de la table produisent quelquefois des maladies et la mort; par la faute, il ôte la grace que Dieu donne pour régler les actes de l'ame, et non pour prévenir, comme le faisoit la justice primordiale, les infirmités du corps. Le

(1) « Que si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels par son Esprit, qui habite en vous. »

causæ removentis prohibens non ostendit æqualitatem effectuum : si quis enim æquali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quòd lapides superpositi æqualiter moveantur, sed ille velocius movebitur qui gravior erit secundùm proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur remotâ originali justitiâ, natura corporis humani relicta est sibi; et secundùm hoc, secundùm diversitatem naturalis complexionis quorumdam corpora pluribus defectibus subjacent; quorumdam verò paucioribus quamvis existente originali peccato æquali.

Ad secundum dicendum, quòd culpa originalis et actualis removetur ab eodem à quo etiam removentur et hujusmodi defectus, secundùm illud Apostoli, *Rom.*, VIII : « Vivificabit mortalia corpora vestra propter inhabitantem spiritum ejus in vobis. » Sed utrumque fit secundùm ordinem divinæ sapientiæ congruo tempore. Oportet enim quòd ad immortalitatem et impassibilitatem gloriæ quæ in Christo inchoata est et per Christum nobis acquisita, perveniamus, conformati priùs passionibus ejus : unde oportet quòd ad tempus passibilitas ejus in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.

Ad tertium dicendum, quòd in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus et rationem culpæ. Ex parte quidem substantiæ actus potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur; sed ex parte culpæ privat gratiam quæ datur homini ad rectificandum animæ actus, non autem ad cohibendum defectus cor-

péché actuel ne produit donc pas ces derniers maux de la même manière que le péché originel.

ARTICLE VI.

La mort et les infirmités corporelles sont-elles naturelles à l'homme?

Il paroît que la mort et les infirmités corporelles sont naturelles à l'homme. 1° Le corruptible et l'incorruptible diffèrent de genre, comme le dit le Philosophe. Or l'homme est du même genre que les autres animaux, lesquels sont naturellement corruptibles. Donc l'homme est naturellement corruptible (1).

2° « Toute chose composée d'éléments contraires est naturellement corruptible, » comme renfermant en soi la cause de sa destruction. Or le corps humain est composé d'éléments contraires. Donc il est naturellement corruptible.

3° Le chaud consume naturellement l'humide. Or, d'un côté, la vie de l'homme se conserve par le chaud et par l'humide; d'un autre côté, les fonctions de la vie s'accomplissent, comme l'enseigne le Philosophe, sous l'influence de la chaleur naturelle (2). Donc la mort et les infirmités sont naturelles à l'homme (3).

(1) Corrompre (de *cum* et de *rumpere*, rompre ensemble, tout entier) signifie dans le sens propre briser la force de cohésion dans un corps, dissoudre les liens qui le font un; c'est diviser, séparer ses éléments, l'altérer ou le détruire par la désunion de ses parties. Suivant qu'elle est partielle ou totale, la corruption présente l'idée de l'altération ou de la destruction. Aristote l'appelle ἀδυναμία, φθίσις et φθορα.

Au sens figuré, la corruption implique encore l'idée de désunion, de division, de séparation : la corruption morale détruit l'accord des facultés de l'homme, et la corruption sociale brise les liens qui unissent les citoyens.

Dans un sens plus large encore, comme les corps, en se décomposant, mettent en liberté les gaz méphitiques, corruption dit infection, au propre et au figuré.

(2) Les savants modernes n'expliquent pas mieux les causes de la décrépitude. La combustion intérieure, qui s'opère dans la poitrine, va consumant toujours l'élément humide : les os se dessèchent et deviennent friables comme une terre sans eau, en même temps que les chairs perdent leur souplesse, se durcissent et se couvrent comme d'écailles semblables à la corne. Le défaut de la sève produit dans l'arbre des effets analogues.

(3) Les arguments qu'on vient de lire tendent à prouver que la mort est conforme à la na-

---

porales, sicut originalis justitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat hujusmodi defectus, sicut originale.

ARTICULUS VI.

Utrùm mors et alii defectus sint naturales homini.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd mors et hujusmodi defectus sint homini naturales. *Corruptibile* enim et *incorruptibile* differunt genere, ut dicitur in X *Metaphys.* (text. 26). Sed homo est ejusdem generis cum aliis animalibus, quæ sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

2. Præterea, « omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, » quasi habens in se causam corruptionis suæ. Sed corpus humanum est hujusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

3. Præterea, calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum et humidum. Cùm igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur in II *De anima* (text. 50), videtur quòd mors et hujusmodi defectus sint homini naturales.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 20, qu. 1, art. 1, tum in corp., tum ad 1; et III.

Mais, d'une autre part, tout ce qui est naturel à l'homme, c'est Dieu qui le fait. Or, « Dieu n'a pas fait la mort, » comme le dit l'Ecriture sainte, *Sag.*, I, 13. Donc la mort n'est pas naturelle à l'homme.

4° Ce qui est selon la nature n'est ni peine ni mal; car « tout ce qui est naturel à l'être lui convient. » Or la mort et les infirmités sont, comme nous l'avons dit dans le dernier article, la peine du péché originel. Donc elles ne sont pas naturelles à l'homme.

5° La matière est proportionnée à la forme, et la forme à la fin. Or la fin de l'homme est la béatitude perpétuelle, comme nous l'avons dit en son lieu; puis la forme du corps est l'ame raisonnable, qui est incorruptible, et nous l'avons établi de même. Donc le corps humain est naturellement incorruptible.

(Conclusion. — La mort et les infirmités sont contraires à la nature particulière de l'homme; mais elles sont conformes à sa nature générale par la matière, non par la forme.)

Les choses peuvent être corruptibles de deux manières : par la nature générale, et par la nature particulière. D'abord la nature particulière, c'est la vertu active, propre aux choses et conservatrice de leur être : à ce point de vue, la corruption et la défaillance est contre la nature, comme le dit le Philosophe, parce que la vertu propre tend à l'être et à la conservation de son sujet. Ensuite la nature générale est la vertu active qui réside dans un principe universel des choses, soit dans les astres, soit dans une substance supérieure, d'où plusieurs appellent Dieu la *nature na-*

ture, et ceux qu'on va lire ont pour but d'établir qu'elle y est contraire. Notre saint auteur ne partage, sans réserve, ni l'un ni l'autre de ces sentiments; il montre que la mort est conforme et contraire à la nature sous deux rapports différents. Les raisonnements qui suivent ne renferment donc pas la preuve de la thèse, mais de nouvelles objections.

Sed contra : quicquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed « Deus mortem non fecit, » ut dicitur *Sap.*, I. Ergo mors homini non est naturalis.

4. Præterea, id quod est secundùm naturam, non potest dici pœna nec malum, quia « unicuique rei est conveniens id quod est ei naturale. » Sed mors et hujusmodi defectus sunt pœna peccati originalis, ut suprà dictum est (art. 5). Ergo non sunt homini naturales.

5. Præterea, materia proportionatur formæ, et quælibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut suprà dictum est qu. 5, art. 5). Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, ut in I. habitum est (qu. 75, art. 6). Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

(Conclusio. — Quanquam mors aliique corporales defectus sint contra naturam particularem, sunt tamen secundùm naturam universalem homini naturales, non quidem à parte formæ, sed materiæ.)

Respondeo dicendum, quòd de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus : uno modo secundùm naturam universalem, alio modo secundùm naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscujusque rei; et secundùm hanc omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in II. *De cœlo*, quia hujusmodi virtus intendit *esse* et conservationem ejus cujus est. Natura verò universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturæ, putà in aliquo cœlestium corporum, vel alicujus superioris substantiæ, secundùm quòd etiam Deus à quibusdam dicitur *natura naturans.*

Sent., dist. 16; et qu. 5, de malo, art. 5; et *ad Rom.*, V, lect. 3, col. 6; et *ad Hebr.*, IX, circa finem.

turante (1). Cette vertu tend au bien et à la conservation de l'ordre universel; mais elle ne peut atteindre ce but sans la génération et la corruption, c'est-à-dire sans la production et la destruction se succédant l'une à l'autre. A cet égard, la corruption et la défaillance est conforme à la nature, non par l'aspiration des formes qui sont le principe de l'être et de la perfection, mais par la tendance de la matière que la distribution de l'agent universel adapte à telle ou telle forme d'après des rapports de proportion (2). Et quoique les formes poursuivent l'être perpétuel de toutes leurs forces, la plupart ne peuvent dans les choses corruptibles atteindre leur propre pérennité; l'ame raisonnable jouit seule de ce privilége, parce qu'elle n'est pas entièrement soumise à la matière corporelle comme les autres formes; elle a par son activité propre, ainsi que nous l'avons vu dans la première partie, une opération immatérielle. Sous le rapport de la forme, l'homme a donc l'incorruptibilité plus naturellement que les autres êtres périssables; mais comme il renferme une ma-

(1) La nature *(nasci, nascitura, natura)* implique l'idée de force, de mouvement, de production.

La nature particulière est formée par les propriétés essentielles qui donnent la résistance, le mouvement, la vie, l'action.

La nature universelle est ce que l'on entend par ce nom pris d'une manière absolue, sans qualificatif, comme lorsqu'on dit : « La nature est admirable dans ses œuvres. »

Les anciens plaçoient les principes immédiats de la nature dans les astres : c'étoit la chaleur bienfaisante du soleil qui vivifie les plantes et les animaux; c'étoient aussi des influences occultes qu'on ne pouvoit déterminer scientifiquement. Aujourd'hui nous parlons de lois physiques, d'attraction, d'affinité, d'électricité : beaux termes qui ne sont guère plus clairs que les anciennes formules. Les savants ont des mots pour tout expliquer, même ce qu'ils ignorent.

Les philosophes de l'antiquité plaçoient les principes médiats des êtres dans la première cause, et c'est pour cela qu'ils donnoient à Dieu le nom de *Nature*. Ainsi Sénèque, parlant des bienfaits suprêmes, se propose cette objection, *De beneficiis*, IV, 7 : « C'est la nature, dites-vous, qui nous donne ces biens; » puis il répond : « C'est la nature! sans doute; mais nous devons entendre par là Dieu même. Eh! qu'est-ce que la nature, sinon Celui qui fait et gouverne toutes choses?... Appelez-le nature, vous le pouvez; car c'est lui qui fait naître tous les êtres. » Appliqué à la cause universelle, le nom de *nature*, impliquant la force, l'énergie, l'action, est plus juste que celui que nous employons souvent, d'*Etre suprême*.

Les philosophes et les docteurs du moyen-âge disent *natura naturans* par opposition à *natura naturata*. C'est, d'une part, l'Etre qui constitue toutes choses; d'une autre part, les êtres qui ont reçu leur constitution d'une cause étrangère.

(2) Les formes, expressions des exemplaires éternels, des idées divines, s'efforcent de développer, d'annoblir le sujet, de l'élever toujours; elles poursuivent l'être et la perfection. Mais la matière, inerte et passive de sa nature, touchant au néant, s'oppose au développement, résiste à l'acte, aspire à descendre : elle recherche la ruine et la destruction.

Quæ quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus. Et secundùm hoc corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundùm inclinationem formæ, quæ est principium essendi et perfectionis, sed secundùm inclinationem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundùm distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse quantùm potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, præter animam rationalem, eo quòd ipsa non est subjecta omnino materiæ corporali, sicut aliæ formæ; quinimo habet propriam operationem immaterialem, ut in I. habitum est (qu. 75, art. 1, ad 4). Unde ex parte suæ formæ naturalior est homini incorruptio quàm aliis rebus

tière composée d'éléments contraires, il est sujet à la corruption sous le point de vue de cette entité. Ainsi l'homme est corruptible par la nature de la matière abandonnée à elle-même; mais il est incorruptible par la nature de sa forme.

Or les trois premières objections posées plus haut l'envisagent du côté de la matière, et les trois dernières sous l'aspect de la forme. Il faut donc, pour les résoudre, considérer que la forme de l'homme, l'ame raisonnable est proportionnée à sa fin, qui est la béatitude perpétuelle; mais le corps humain, corruptible dans son état naturel, est proportionné sous un rapport à sa forme et ne l'est pas sous un autre. En effet on peut distinguer deux conditions dans toute matière : l'une qui est choisie par l'agent; l'autre que l'agent ne choisit pas, mais qui résulte de l'essence des choses. Ainsi quand il veut faire un couteau, l'artisan choisit une matière dure, malléable et ductile qui, convenablement affilée, divise les corps par incision, et voilà la propriété qui fait du fer la matière proportionnée de l'instrument tranchant. Mais que le fer soit cassant et sujet à la rouille, c'est sa nature qui le veut; le coutelier ne choisit point cette propriété, tant s'en faut qu'il l'éloigneroit s'il lui étoit possible; elle ne constitue donc pas la matière proportionnée voulue par l'ouvrier et demandée par l'art. Ces principes s'appliquent comme d'eux-mêmes à notre question. La nature a choisi le corps humain pour servir de matière à l'ame, parce qu'il est d'une consistance moyenne et qu'il peut ainsi former l'organe du tact et des autres puissances sensitives ou motrices. S'il est soumis à l'empire de la corruption, cela vient de la condition de la matière; et tant s'en faut que la nature ait recherché cette propriété dans son choix, qu'elle auroit pris une matière incorruptible si elle l'avoit pu. Mais Dieu, qui a toute chose sous la main, suppléa

---

corruptibilibus; sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas in toto. Et secundùm hoc homo est naturaliter corruptibilis secundùm naturam materiæ sibi relictæ, sed non secundùm naturam formæ.

Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materiæ, aliæ verò tres ex parte formæ. Unde ad earum solutionem considerandum est quòd forma hominis, quæ est anima rationalis, secundùm suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua; sed corpus humanum quod est corruptibile, secundùm suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia : una scilicet quam agens eligit; alia quæ non est ab agente electa, sed est secundùm conditionem naturalem materiæ. Sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram et ductilem, quæ subtiliari possit ut sit apta incisioni; et secundùm hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello. Sed quòd ferrum sit frangibile et rubiginem contrahens, est consequens ex naturali dispositione ferri, nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret si posset : unde hæc dispositio materiæ non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa à natura, quantum ad hoc quòd est temperatæ complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum; sed quòd sit corruptibile, hoc est ex conditione materiæ, nec est electum à natura, quin potiùs natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subjacet omnis natura, in ipsa institutione hominis

dans l'institution de l'homme à l'impuissance de la nature; il donna au corps une certaine incorruptibilité par le don de la justice primitive. Ainsi « Dieu n'a pas fait la mort, » comme le dit le saint Livre; elle est la peine du péché (1).

Ces considérations renferment la réponse aux objections.

QUESTION LXXXVI.

De la tache du péché.

Nous devons parler maintenant du sujet dont on vient de lire le titre.

On demande deux choses ici : 1° Le péché produit-il une tache dans l'ame? 2° La tache du péché reste-t-elle après l'acte qui la produit?

(1) Il faut lire en entier le passage de la *Sagesse*, I, 13-16 : « Dieu n'a point fait la mort, et il ne se réjouit point de la perte des vivants. Il a tout créé, afin que tout subsiste. Toutes les créatures étoient saines dans leur origine : il n'y avoit en elles rien de contagieux ni de mortel, et le règne des enfers n'étoit point alors sur la terre. Car la justice est stable et immortelle. Mais les méchants ont appelé la mort à eux par leurs œuvres et par leurs paroles ; et la croyant amie, ils en ont été consumés; et ils ont fait alliance avec elle, parce qu'ils étoient dignes d'une telle société. » Ces paroles méritent les plus sérieuses réflexions. « Toutes les créatures étoient saines dans leur origine : » la justice primordiale, soumettant la chair à l'esprit et l'esprit à Dieu, transmettoit pour ainsi dire au corps humain l'indéfectibilité suprême; « car la justice est stable et immortelle. » Par le péché, l'homme, détruisant la justice originelle, rompit le canal qui l'abreuvoit d'immortalité; aussitôt son corps retomba sous l'empire de la corruption naturelle à la matiére. Voilà comment « les méchants ont appelé la mort à eux par leurs œuvres et par leurs paroles. » Dieu avoit dit à nos premiers parents, *Gen.*, II, 17 : « Le jour où vous en mangerez (du fruit défendu), vous mourrez ; » il avoit, dans l'ordre de sa justice, ordonné la mort comme punition du péché.

C'est pour cela que l'Ecriture dit ailleurs, *Eccli.*, XI, 14 : « La vie et la mort... viennent de Dieu. » Ce texte n'est pas contraire à celui que nous avons lu dès les premiers mots de cette note : « Dieu n'a point fait la mort. » Ici la *Sagesse* parle de l'institution primitive de Dieu ; là l'*Ecclésiastique* part de l'ordre établi conséquemment au péché. « Il faut, dit saint Prospère, *Sentent.*, CCCIII ; il faut distinguer les œuvres et les jugements de Dieu. Avoir jugé l'homme digne de mort dans le cas de prévarication, ce n'est pas l'avoir créé mortel. »

supplevit defectum naturæ, et dono justitiæ originalis dedit corpori incorruptilitatem quamdam, ut in I. dictum est (qu. 97, art. 1). Et secundùm hoc dicitur quòd « Deus mortem non fecit, » et quòd mors est pœna peccati.

Unde patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO LXXXVI.

De macula peccati, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de macula peccati. Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm macula animæ sit effectus peccati. 2° Utrùm remaneat in anima post actum peccati.

ARTICLE I.

Le péché produit-il une tache dans l'ame?

Il paroît que le péché ne produit aucune tache dans l'ame. 1° Les choses supérieures ne peuvent être souillées par le contact des choses inférieures; et voilà pourquoi saint Augustin dit, *De quinque hœres.*, V, que « les rayons du soleil ne deviennent pas impurs en se répandant sur les objets corrompus. » Or l'ame humaine est supérieure aux choses périssables, dont elle se rapproche dans la prévarication. Donc l'ame ne reçoit de ces choses aucune tache par le péché.

2° Le péché réside principalement dans la volonté, comme nous l'avons dit ailleurs. Or, d'une part, la volonté est dans la raison, suivant le Philosophe; d'un autre côté, la raison ne se souille point par la contemplation, quelles que soient les choses qu'elle considère, bien au contraire, elle devient plus parfaite. Donc la volonté ne contracte aucune tache par le péché.

3° Si le péché faisoit naître une tache dans notre être spirituel, cette tache formeroit une entité positive ou une pure privation. Si elle formoit une entité positive, elle ne pourroit être qu'une disposition ou qu'une habitude, car les actes ne sauroient produire autre chose dans notre ame. Or elle n'est ni une disposition ni une habitude; car ces deux choses disparoissent quelquefois la tache de l'ame subsistant : nous le voyons dans l'homme qui, après avoir péché mortellement par prodigalité, change cette première habitude, aussi par le péché mortel, contre celle du vice opposé (1). Donc la tache de la conscience ne forme pas une entité posi-

(1) Cet homme-là perd l'habitude de la prodigalité; mais il n'efface pas la tache de son ame, puisqu'il continue de pécher, quoique d'une autre manière.

ARTICULUS I.

Utrùm peccatum causet aliquam maculam in anima.

Ad primum sic proceditur (1) Videtur quòd peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturæ inferioris; unde « radius solaris non inquinatur per tactum corporum fœtidorum, » ut Augustinus dicit in lib. *Contra quinque hæreses* (cap. 5). Sed anima humana est multò superioris naturæ quàm res commutabiles ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Præterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut suprà dictum est (qu. 74, art. 1 et 2); voluntas autem est in ratione, ut dicitur in III. *De anima* (text. 42). Sed ratio sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Præterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positivè, aut est privatio pura. Si sit aliquid positivè, non potest esse nisi dispositio vel habitus; nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et habitus non est; contingit enim remota dispositione vel habitu adhuc remanere maculam ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmittatur mortaliter peccando in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positivè in anima. Similiter

(1) De his etiam infrà, qu. 89, art. 1; et 2, 2, qu. 87, art. 6; ut et IV, *Sent.*, dist. 18, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1.

tive. Elle n'emporte pas non plus l'idée d'une simple privation. En effet ce qui constitue tous les péchés, c'est l'éloignement du bien suprême et la privation de la grace. Si donc la tache de l'ame étoit une privation pure et simple, il n'y en auroit qu'une pour tous les péchés. Donc le péché ne fait naître aucune tache dans notre être spirituel.

Mais le Seigneur dit à Salomon, *Eccli.*, XLVII, 22 : « Vous vous êtes imprimé une tache dans votre gloire; » et saint Paul écrit aux *Ephésiens*, V, 27 : « Afin qu'elle (l'Eglise) paroisse devant lui glorieuse, sans tache ni ride. » Or il s'agit, dans ces deux passages, de la tache du péché (1). Donc le péché imprime une tache dans l'ame.

(Conclusion. — Puisque le péché ternit l'éclat de l'ame en obscurcissant la lumière de la raison et la splendeur de la grace, on peut dire métaphoriquement qu'il produit une tache.)

On dit proprement, dans les choses corporelles, qu'un objet pur de teinte ou de brillant, comme la pourpre, l'or et l'argent, contracte une tache quand il perd par le contact d'une chose étrangère la pureté de sa couleur ou de son éclat; et l'on emploie figurément, dans les choses spirituelles, la même locution pour exprimer la même idée dans le sens métaphorique. L'ame jette un double éclat : elle brille par la lumière naturelle de la raison qui la dirige dans ses actes, puis par la splendeur divine de la sagesse et de la grace qui perfectionne aussi l'homme et l'ennoblit dans ses œuvres. D'une autre part, il s'opère entre l'ame et les choses une sorte de contact, lorsque la volonté s'attache à certains objets par l'amour. Or, dans la prévarication, la volonté s'attache aux biens temporels, comme nous l'avons vu, contre la lumière de la raison et de la loi divine : l'obscurcissement que le péché produit dans l'ame, l'ex-

(1) Il suffit de lire le contexte pour s'en convaincre. Salomon a fait naître une tache dans lui-même, comment? En « se prostituant aux femmes, dit l'*Ecclésiastique*, en usant de son corps comme s'il en avoit été le maître; » puis « en formant un schisme dans le royaume, et en faisant sortir d'Ephraïm une domination tyrannique. » Voici maintenant le texte de

etiam nec est privatio pura, quia omnia peccata conveniunt ex parte aversionis et privationis gratiæ; sequeretur ergo quòd omnium peccatorum esset una macula. Ergo macula non est effectus peccati.

Sed contra est, quod dicitur *Eccl.*, XLVII, Salomoni : « Dedisti maculam in gloria tua; » et *Ephes.*, V : « Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam. » Et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

(Conclusio. — Carentia nitoris quem ex lumine rationis et ex gratia Dei anima pii hominis habet, *macula peccati* metaphoricè dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd macula propriè dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, et aurum, et argentum aut aliud hujusmodi; in rebus autem spiritualibus ad similitudinem hujus oportet *maculam* dici. Habet anima hominis duplicem nitorem : unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium verò ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ et gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad benè et decenter agendum. Est autem quasi quidam animæ tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem. Cùm autem peccat, adhæret rebus aliquibus contra lumen rationis et divinæ legis, ut ex suprà dictis patet (qu. 71, art. 6) : unde ipsum de-

tinction de son éclat peut donc se désigner par le nom métaphorique de *tache*.

Je réponds aux arguments : 1° Les choses inférieures n'entachent point l'ame par leur énergie, en agissant sur elle; mais c'est l'ame qui se souille elle-même par son action propre, en adhérant aux choses désordonnément, contre la lumière de la raison et de la loi divine.

2° L'intellect attire les choses et les fait exister en lui-même selon son mode d'être, c'est-à-dire intellectuellement; il n'en reçoit donc aucune souillure dans ses actes, il y trouve plutôt la perfection. Au contraire la volonté, sortant comme de son sein, se porte vers les choses extérieures, en sorte que l'amour attache et colle pour ainsi dire le cœur à son objet. Quand donc l'ame adhère aux choses désordonnément, elle contracte des taches profondes, conformément à cette parole, *Osée*, IX, 10 : « Ils sont devenus abominables comme les choses qu'ils ont aimées. »

3° La tache du péché n'est pas quelque chose de positif dans l'ame; elle n'est pas non plus une privation pure et simple : qu'est-elle donc? Elle est la perte de la splendeur de l'ame, son obscurcissement plus ou moins profond selon la cause qui le produit. Les différents péchés font donc naître des taches différentes : telle est l'ombre, cette privation de la lumière produite par l'interposition des corps, et qui change avec sa cause.

saint Paul, *ubi supra*, 25-27 : « Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est donné lui-même à elle, pour la sanctifier la purifiant par le baptême d'eau dans la parole de vie, afin qu'elle paraisse devant lui glorieuse, sans tache, ni ride, ni rien de semblable, mais qu'elle soit sainte et immaculée. » Ainsi le Christ, comme le remarque Primasius sur ce passage, a rendu son Eglise sans tache et sans ride, en purifiant les hommes du péché dans les eaux du baptême. La tache suit donc le péché.

---

trimentum nitoris ex tali contactu proveniens, *macula animæ* metaphoricè vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis è converso anima sui actione se inquinat, inordinatè eis inhærendo contra lumen rationis et divinæ legis.

Ad secundum dicendum, quòd actio intellectûs perficitur secundùm quòd res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectûs; et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quòd amor rei amatæ animam conglutinat. Et ex hoc anima maculatur, quando eis inordinatè inhæret, secundùm illud *Oseæ*, IX : « Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt. »

Ad tertium dicendum, quòd macula non est aliquid positivè in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quamdam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum. Et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt : et est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, et secundùm diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ.

ARTICLE II.

La tache du péché reste-t-elle après l'acte qui la produit?

Il paroît que la tache du péché ne reste pas après l'acte qui la produit. 1° Il ne reste dans l'ame, après l'acte, que l'habitude ou la disposition. Or la tache du péché n'est, comme nous l'avons dit dans le précédent article, ni une habitude ni une disposition. Donc la tache du péché ne reste pas dans l'ame après l'acte mauvais.

2° La tache est au péché, nous l'avons dit pareillement, ce que l'ombre est au corps. Or, le corps écarté, l'ombre cesse. Donc la tache s'efface quand le péché est passé.

3° L'effet dépend de la cause. Or la cause de la tache est l'acte du péché. Donc la tache du péché disparoît avec cet acte.

Mais nous lisons, *Josue*, XXII, 17 : « N'est-ce pas assez que vous ayez péché à Béelphégor, et que la tache de ce crime soit restée dans nous jusqu'à ce jour (1)? »

(Conclusion. — Puisque l'ame contracte la tache du péché quand elle perd sa splendeur en s'éloignant de la lumière de la raison ou de la loi divine, elle conserve cette tache aussi longtemps qu'elle n'est pas revenue par un mouvement contraire, avec le secours de la grace, à la lumière de la raison ou de la loi divine.)

La tache du péché reste dans l'ame après que l'acte coupable est passé : voici pourquoi. L'ame contracte la tache spirituelle, comme nous l'avons

(1) On lit, *Nomb.*, XXV, 1-3 : « En ce temps-là Israël demeuroit à Settim, et le peuple tomba dans la fornication avec les filles de Moab. Elles appelèrent les Israélites à leurs sacrifices, et ils en mangèrent; ils adorèrent leurs dieux, et Israël se consacra au culte de Béelphégor. » Voilà le crime dont l'écrivain sacré déplore les effets, disant selon la Vulgate : « La tache en est restée dans nous jusqu'à ce jour; » et d'après le Grec : « Nous n'en avons pas

---

ARTICULUS II.

Utrùm macula maneat in anima post actum peccati.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum nisi habitus vel dispositio. Sed macula non est habitus vel dispositio, ut suprà habitum est (art. 1). Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

2. Præterea, hoc modo se habet macula ad peccatum sicut umbra ad corpus, ut suprà dictum est (art. 1). Sed transeunte corpore non manet umbra. Ergo et transeunte actu peccati non manet macula.

3. Præterea, omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem maculæ est actus peccati. Ergo remoto actu peccati non remanet macula in anima.

Sed contra est, quod dicitur *Josue*, XXII : « An parum est nobis quòd peccastis in Beelphegor, et usque in præsentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet?

(Conclusio. — Cùm macula denotet nitoris defectum quemdam, propter recessum à lumine rationis vel divinæ legis, certum est eam in anima remanere donec per contrarium motum ad lumen rationis legisque divinæ (quod fit per gratiam) homo redeat.)

Respondeo dicendum, quòd macula peccati remaneat in anima etiam transeunte actu peccati. Cujus ratio est, quia macula, sicut dictum est (art. 1), importat quemdam defectum

(1) De his etiam infrà, qu. 87, art. 1, tum in corp., tum ad 1.

dit, par la perte de sa beauté, de son éclat, lorsqu'elle abandonne la lumière de la raison ou de la loi divine. Aussi longtemps donc que l'homme demeure loin de cette lumière, la tache du péché reste en lui; quand il est revenu par la grace à la lumière de la raison ou de la loi divine, la tache disparoît. Eh bien, quand cesse l'acte du péché par lequel il s'est écarté de la lumière naturelle ou surnaturelle, l'homme se trouve-t-il par cela seul au point d'où il est parti? Non; il faut, pour l'y ramener, un mouvement de la volonté contraire au premier: ainsi quand une personne est allée s'éloignant d'une autre pendant quelque temps, il ne lui suffit point de s'arrêter pour la rejoindre, il faut qu'elle retourne en arrière par une démarche opposée.

Je réponds aux arguments : 1° Après l'acte du péché, deux choses restent dans l'ame : l'habitude ou la disposition comme entité positive, puis l'éloignement de la lumière divine comme privation.

2° Quand l'objet interposé cesse, en s'écartant, d'arrêter la lumière, le corps ombragé se retrouve à la même distance du soleil, par exemple, et dans les mêmes rapports avec ses rayons; mais quand l'acte du péché s'est évanoui, l'ame n'a plus avec Dieu les mêmes rapports qu'auparavant. Il n'y a donc pas similitude dans les deux cas.

3° Comme le mouvement physique produit la distance locale, ainsi l'acte du péché produit l'éloignement de Dieu, et cet éloignement ravit à l'ame sa beauté, son éclat, sa splendeur. De même donc que la cessation du mouvement physique ne détruit pas la distance locale, pareillement la cessation de l'acte du péché n'ôte pas la tache de l'ame.

encore été purifiés. » On ne sauroit désigner plus clairement une souillure, une tache spirituelle.

La cinquante-sixième proposition condamnée contre Baius est ainsi conçue : « Il y a deux choses dans le péché : l'acte et la culpabilité; quand l'acte est passé, il ne reste que la culpabilité, qui soumet au châtiment. » Il y a donc autre chose dans le péché que l'acte et la culpabilité : il y a la tache.

---

nitoris propter recessum à lumine rationis vel divinæ legis. Et ideo quamdiu homo manet extra hujusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis et ad lumen divinum (quod fit per gratiam), tunc macula cessat. Licèt autem cesset actus peccati quo homo discessit à lumine rationis vel legis divinæ, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat, sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui : sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quòd appropinquet rediens per motum contrarium.

Ad primum ergo dicendum, quòd post actum peccati nihil positivè remanet in anima nisi dispositio vel habitus; remanet tamen aliquid privativè, scilicet privatio conjunctionis ad divinum lumen.

Ad secundum dicendum, quòd transeunte obstaculo corporis remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans, et ideo statim umbra transit; sed remoto actu peccati non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd actus peccati facit distantiam à Deo, quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis, ita nec cessante actu peccati tollitur macula.

QUESTION LXXXVII.

De la peine du péché.

Après avoir parlé du bien que le péché ravit à l'ame et de la tache qu'il lui imprime, nous devons parler de la peine comme de son dernier effet. Nous examinerons : premièrement, la peine en elle-même; secondement, la peine du péché mortel et de celle du péché véniel.

On demande huit choses sur le premier point : 1° La peine est-elle l'effet du péché? 2° Un péché peut-il être la peine d'un autre péché? 3° Le péché mérite-t-il une peine éternelle? 4° Le péché mérite-t-il une peine infinie dans son étendue? 5° Tous les péchés méritent-ils une peine éternelle? 6° La peine reste-t-elle après le péché? 7° Toutes les peines viennent-elles du péché? 8° Enfin l'un est-il puni pour le péché de l'autre?

ARTICLE I.

La peine est-elle l'effet du péché?

Il paroît que la peine n'est pas l'effet du péché (1). 1° Ce qui dérive accidentellement d'une chose n'est pas le propre effet de cette chose. Or la peine dérive accidentellement du péché, puisqu'elle est hors de l'intention du pécheur. Donc la peine n'est pas l'effet du péché.

2° Le mal n'est pas la cause du bien. Or la peine est bonne, puisqu'elle est juste et qu'elle vient de Dieu. Donc la peine n'est pas l'effet du péché, qui est mauvais.

(1) Notre saint auteur dit *reatus pœnæ*. *Reatus* (de *reus*, accusé, coupable) désigne le démérite, la culpabilité qui soumet à la peine. Les anciens auteurs français disoient *réat*, et les modernes écrivent quelquefois *réité*. Nous désirons pouvoir nous passer de ces deux mots.

QUÆSTIO LXXXVII.

De reatu pœnæ, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de reatu pœnæ. Et primò de ipso reatu; secundò, de mortali et veniali peccato, quæ distinguuntur secundùm reatum.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm reatus pœnæ sit effectus peccati. 2° Utrùm peccatum possit esse pœna alterius peccati. 3° Utrùm aliquod peccatum faciat reum æternæ pœnæ. 4° Utrùm faciat reum pœnâ infinitâ secundùm quantitatem. 5° An omne peccatum faciat reum æternæ et infinitæ pœnæ. 6° Utrùm reatus pœnæ possit remanere post peccatum. 7° Utrùm omnis pœna inferatur pro aliquo peccato. 8° Utrùm unus sit reus pœnæ pro peccato alterius.

ARTICULUS I.

Utrùm reatus pœnæ sit effectus peccati.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd reatus pœnæ non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus ejus. Sed reatus pœnæ per accidens se habet ad peccatum, cùm sit præter intentionem peccantis. Ergo reatus pœnæ non est effectus peccati.

2. Præterea, malum non est causa boni. Sed pœna bona est, cùm sit justa et à Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 2; ut et dist. 22, qu. 1, art. 1; et iterum dist. 42, qu. 1, art. 2; et in exposit. litteræ sive textûs.

dit, par la perte de sa beauté, de son éclat, lorsqu'elle abandonne la lumière de la raison ou de la loi divine. Aussi longtemps donc que l'homme demeure loin de cette lumière, la tache du péché reste en lui; quand il est revenu par la grace à la lumière de la raison ou de la loi divine, la tache disparoît. Eh bien, quand cesse l'acte du péché par lequel il s'est écarté de la lumière naturelle ou surnaturelle, l'homme se trouve-t-il par cela seul au point d'où il est parti? Non; il faut, pour l'y ramener, un mouvement de la volonté contraire au premier : ainsi quand une personne est allée s'éloignant d'une autre pendant quelque temps, il ne lui suffit point de s'arrêter pour la rejoindre, il faut qu'elle retourne en arrière par une démarche opposée.

Je réponds aux arguments : 1° Après l'acte du péché, deux choses restent dans l'ame : l'habitude ou la disposition comme entité positive, puis l'éloignement de la lumière divine comme privation.

2° Quand l'objet interposé cesse, en s'écartant, d'arrêter la lumière, le corps ombragé se retrouve à la même distance du soleil, par exemple, et dans les mêmes rapports avec ses rayons; mais quand l'acte du péché s'est évanoui, l'ame n'a plus avec Dieu les mêmes rapports qu'auparavant. Il n'y a donc pas similitude dans les deux cas.

3° Comme le mouvement physique produit la distance locale, ainsi l'acte du péché produit l'éloignement de Dieu, et cet éloignement ravit à l'ame sa beauté, son éclat, sa splendeur. De même donc que la cessation du mouvement physique ne détruit pas la distance locale, pareillement la cessation de l'acte du péché n'ôte pas la tache de l'ame.

encore été purifiés. » On ne sauroit désigner plus clairement une souillure, une tache spirituelle.

La cinquante-sixième proposition condamnée contre Baius est ainsi conçue : « Il y a deux choses dans le péché : l'acte et la culpabilité; quand l'acte est passé, il ne reste que la culpabilité, qui soumet au châtiment. » Il y a donc autre chose dans le péché que l'acte et la culpabilité : il y a la tache.

---

nitoris propter recessum à lumine rationis vel divinæ legis. Et ideo quamdiu homo manet extra hujusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis et ad lumen divinum (quod fit per gratiam), tunc macula cessat. Licèt autem cesset actus peccati quo homo discessit à lumine rationis vel legis divinæ, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat, sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui : sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quòd appropinquet rediens per motum contrarium.

Ad primum ergo dicendum, quòd post actum peccati nihil positivè remanet in anima nisi dispositio vel habitus; remanet tamen aliquid privativè, scilicet privatio conjunctionis ad divinum lumen.

Ad secundum dicendum, quòd transeunte obstaculo corporis remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans, et ideo statim umbra transit; sed remoto actu peccati non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd actus peccati facit distantiam à Deo, quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis, ita nec cessante actu peccati tollitur macula.

QUESTION LXXXVII.

De la peine du péché.

Après avoir parlé du bien que le péché ravit à l'ame et de la tache qu'il lui imprime, nous devons parler de la peine comme de son dernier effet. Nous examinerons : premièrement, la peine en elle-même; secondement, la peine du péché mortel et de celle du péché véniel.

On demande huit choses sur le premier point : 1° La peine est-elle l'effet du péché? 2° Un péché peut-il être la peine d'un autre péché? 3° Le péché mérite-t-il une peine éternelle? 4° Le péché mérite-t-il une peine infinie dans son étendue? 5° Tous les péchés méritent-ils une peine éternelle? 6° La peine reste-t-elle après le péché? 7° Toutes les peines viennent-elles du péché? 8° Enfin l'un est-il puni pour le péché de l'autre?

ARTICLE I.

La peine est-elle l'effet du péché?

Il paroît que la peine n'est pas l'effet du péché (1). 1° Ce qui dérive accidentellement d'une chose n'est pas le propre effet de cette chose. Or la peine dérive accidentellement du péché, puisqu'elle est hors de l'intention du pécheur. Donc la peine n'est pas l'effet du péché.

2° Le mal n'est pas la cause du bien. Or la peine est bonne, puisqu'elle est juste et qu'elle vient de Dieu. Donc la peine n'est pas l'effet du péché, qui est mauvais.

(1) Notre saint auteur dit *reatus pœnæ. Reatus* (de *reus*, accusé, coupable) désigne le démérite, la culpabilité qui soumet à la peine. Les anciens auteurs français disoient *réat*, et les modernes écrivent quelquefois *réité*. Nous désirons pouvoir nous passer de ces deux mots.

QUÆSTIO LXXXVII.

De reatu pœnæ, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de reatu pœnæ. Et primò de ipso reatu; secundò, de mortali et veniali peccato, quæ distinguuntur secundùm reatum.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm reatus pœnæ sit effectus peccati. 2° Utrùm peccatum possit esse pœna alterius peccati. 3° Utrùm aliquod peccatum faciat reum æternæ pœnæ. 4° Utrùm faciat reum pœnâ infinitâ secundùm quantitatem. 5° An omne peccatum faciat reum æternæ et infinitæ pœnæ. 6° Utrùm reatus pœnæ possit remanere post peccatum. 7° Utrùm omnis pœna inferatur pro aliquo peccato. 8° Utrùm unus sit reus pœnæ pro peccato alterius.

ARTICULUS I.

Utrùm reatus pœnæ sit effectus peccati.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd reatus pœnæ non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus ejus. Sed reatus pœnæ per accidens se habet ad peccatum, cùm sit præter intentionem peccantis. Ergo reatus pœnæ non est effectus peccati.

2. Præterea, malum non est causa boni Sed pœna bona est, cùm sit justa et à Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 2; ut et dist. 22, qu. 1, art. 1; et iterum dist. 42, qu. 1, art. 2; et in exposit. litteræ sive textûs.

3° Saint Augustin dit, *Confess.*, I, 12 : « Toute ame déréglée est à elle-même sa propre peine. » Or une peine ne cause pas une autre peine; car, autrement, il faudroit parcourir une suite de causes et d'effets sans fin. Donc le péché ne produit pas la peine.

Mais saint Paul dit, *Rom.*, II, 9 : « La tribulation et l'angoisse accable l'ame de celui qui fait le mal (1). » Or faire le mal, c'est pécher. Donc le péché amène et produit la peine, que l'Apôtre désigne sous les mots de *tribulation* et *d'angoisse*.

(Conclusion. — Puisque l'homme, en péchant, agit contre l'ordre de la raison, de la loi humaine et de la loi divine, il encourt nécessairement une peine.)

Par une loi qui se prolonge de l'ordre physique dans l'ordre moral, quand une chose attaque une autre chose, elle provoque une réaction qui lui cause du dommage : ainsi, dans la nature, nous voyons que le contraire agit plus fortement à l'encontre de son contraire, et c'est pour cela que « l'eau chaude se gèle plus que l'eau froide, » comme le dit le Philosophe ; et, dans la société, chacun repousse par un mouvement naturel celui qui l'attaque. D'une autre part, toutes les choses renfermées dans un ordre quelconque, forment comme une seule chose par l'influence unitive et sous la domination du principe. Donc tout ce qui attaque un ordre est réprimé par cet ordre même et par le principe qui le constitue. Or, comme le péché est un acte désordonné, celui qui pèche attaque un ordre; dès-lors il en est réprimé nécessairement, et cette répression devient une peine. L'homme peut donc être puni par trois peines selon

(1) On pourroit citer une foule de semblables passages. Il est écrit, *Gen.*, XLII, 21 : « C'est justement que nous souffrons tout cela, parce que nous avons péché contre notre frère. » *Exod.* XXXII, 35 : « Le Seigneur frappa le peuple pour le crime du veau que Aaron leur avoit fait. » *Ps.* XXXI, 10 : « Le pécheur souffre des peines nombreuses. » Et *Matth.*, XXV, 41 : « Retirez-vous de moi, maudits, et allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges. Car j'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger; j'ai eu soif, et vous ne m'avez pas donné à boire; j'étois sans asile, et vous ne m'avez pas recueilli, etc. »

---

3. Præterea, Augustinus dicit in I. *Confess.* (cap. 12), quòd « omnis inordinatus animus sibi ipsi est pœna. » Sed pœna non causat reatum alterius pœnæ, quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum pœnæ.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, II : « Tribulatio et angustia in omnem animam operantis malum. » Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit pœnam, quæ nomine *tribulationis* et *angustiæ* designatur.

(Conclusio. — Cùm peccans agat contra ordinem rationis legisque humanæ et divinæ, necessariò eo ipso quòd peccat, aliquem pœnæ reatum incurrit.)

Respondeo dicendum, quòd ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur, ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur : videmus enim in rebus naturalibus quòd unum contrarium vehementiùs agit, altero contrario superveniente, propter quod « aquæ calefactæ magis congelantur, » ut dicitur in I. *Meteor.* : unde et in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quòd quæcumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis : unde quicquid contra ordinem insurgit, consequens est ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur. Cùm autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quòd quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit; et ideo ab ipso ordine consequens

les trois ordres auxquels il est soumis. L'homme est soumis, d'abord à l'ordre de sa propre raison; ensuite à l'ordre du chef qui gouverne spirituellement ou temporellement, politiquement ou domestiquement (1); enfin à l'ordre universel du gouvernement divin. Eh bien, le péché blesse ces trois ordres à la fois; car celui qui pèche agit tout ensemble et contre la raison, et contre la loi humaine et contre la loi divine : il encourt donc trois sortes de peines qui lui sont infligées, la première par lui-même dans les remords de la conscience, la deuxième par l'homme et la troisième par Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° La peine dérive du péché considéré comme mal, par le désordre qu'il renferme. Comme donc le mal se trouve accidentellement dans l'acte du pécheur, puisqu'il est hors de sa volonté, de même aussi la culpabilité qui soumet à la peine.

2° De ce que la peine peut être juste et décernée par Dieu et par l'homme, il s'ensuit qu'elle n'est point amenée directement par le péché, mais seulement d'une manière dispositive. Qu'est-ce donc que produit le péché? La culpabilité qui soumet à la peine, et c'est en cela que consiste le mal; car le bienheureux Aréopagite écrit, *De div. Nom.*, IV : « Le mal n'est pas d'être puni, mais de mériter de l'être. » Ainsi la culpabilité qui appelle le châtiment, voilà l'effet direct du péché.

3° La peine que l'ame déréglée trouve en elle-même, le remords vient de ce que l'homme prévaricateur renverse l'ordre de la raison; puis il mérite les deux autres peines, en troublant l'ordre de la loi divine et de la loi humaine.

(1) Ce sont là les quatre sortes de gouvernements distingués par les philosophes, les quatre autorités qui maintiennent l'ordre parmi les hommes : l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle, puis l'autorité politique et l'autorité paternelle. Le mot employé par l'original latin, *œconomicè* vient, comme on le sait, de οικια, maison.

---

est quòd deprimatur, quæ quidem depressio pœna est. Unde secundùm tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici pœnâ potest homo puniri. Primò quidem enim subditur humana natura ordini propriæ rationis; secundò, ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter vel temporaliter, politicè seu œconomicè; tertiò subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam : unde triplicem pœnam incurrit : unam quidem à seipso, quæ est conscientiæ remorsus, aliam verò ab homine, tertiam verò à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd pœna consequitur peccatum in quantum malum est, ratione suæ inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis, præter intentionem ipsius, ita et reatus pœnæ.

Ad secundum dicendum, quòd pœna quidem justa esse potest, et à Deo et ab homine inflicta; unde ipsa pœna non est effectus peccati directè, sed solùm dispositivè. Sed peccatum facit hominem esse reum pœnæ, quod est malum; dicit enim Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « puniri non est malum, sed fieri pœnâ dignum. » Unde reatus pœnæ directè ponitur effectus peccati.

Ad tertium dicendum, quòd pœna illa inordinati animi debetur peccato, ex hoc quòd ordinem rationis pervertit; fit autem reus alterius pœnæ per hoc quòd pervertit ordinem legis divinæ vel humanæ.

ARTICLE II.

Le péché peut-il être la peine d'un autre péché?

Il paroît que le péché ne sauroit être la peine d'un autre péché. 1° Les peines sont établies pour ramener l'homme à la vertu, comme on le voit dans le Philosophe. Or le péché ne ramène pas l'homme à la vertu, mais il le jette dans le vice. Donc le péché n'est pas la peine d'un autre péché.

2° Les peines sont justes et viennent de Dieu, comme le dit saint Augustin. Or le péché ne peut ni venir de Dieu, ni être juste. Donc il ne sauroit être la peine du péché.

3° Il est de la nature de la peine d'être contre la volonté. Or le péché vient de la volonté, comme nous l'avons montré plus haut. Donc le péché ne peut être la peine du péché.

Mais saint Grégoire, commentant Ezéchiel, parle, *Homil.*, XI, de « certains péchés qui sont la peine d'autres péchés (1). »

(Conclusion. — Le péché n'est point par lui-même la peine d'un autre péché, mais il l'est par accident : il ne l'est point par lui-même, car il sort de la volonté tandis que la peine est contre ; il l'est par accident soit comme cause, soit comme acte, soit comme effet.)

Le péché peut être telle et telle chose de deux manières : par lui-même et par accident. Or il ne sauroit être par lui-même la peine du péché. En

(1) Le saint docteur dit dans un autre endroit, *Moral.*, XXV, 9 : « Dieu, par un jugement redoutable, aveugle l'esprit et endurcit le cœur de l'homme obstiné dans le mal ; et les péchés qu'entraînent ces ténèbres et cet endurcissement spirituels sont la juste peine des péchés précédents. » A l'appui de cette doctrine, saint Grégoire cite, *Rom.*, I, 23 et suiv. : « Ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible à la ressemblance de l'image de l'homme corruptible, et des oiseaux, et des quadrupèdes, et des reptiles. C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs immondes de leurs cœurs, s'outrageant eux-mêmes dans leurs corps : eux qui ont transformé la vérité de Dieu en mensonge, et adoré et servi la créature au lieu du Créateur qui est béni dans tous les siècles. Amen. C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions d'ignominie. »

ARTICULUS II.

Utrum peccatum possit esse pœna peccati.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum non possit esse pœna peccati. Pœnæ enim sunt inductæ ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum in X. *Ethic.* (cap. ult.). Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est pœna peccati.

2. Præterea, pœnæ justæ sunt et à Deo, ut patet per Augustinum in lib. LXXXIII. *Quæst.* (qu. 82). Peccatum autem non est à Deo, et est injustum. Non ergo peccatum potest esse pœna peccati.

3. Præterea, de ratione pœnæ est quòd sit contra voluntatem. Sed peccatum est à voluntate, ut ex suprà dictis patet (qu. 74, art. 1 et 2). Ergo peccatum non potest esse pœna peccati.

Sed contra est, quod Gregorius dicit super *Ezech.* (Homil. XI), quòd « quædam peccata sunt pœna peccati. »

(Conclusio. — Tametsi peccatum unum alterius peccati pœna per se non sit, cùm ea contra voluntatem, peccatum autem à voluntate procedat, est nihilominus variis modis unum peccatum alterius pœna per accidens.)

Respondeo dicendum, quòd de peccato dupliciter loqui possumus : per se scilicet, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse pœna peccati. Peccatum enim per

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 36, art. 2, ad 4; ut et I, *Sent.*, dist. 46, art. 2, ad 4; et

effet le péché, considéré dans lui-même, procède de la volonté, car c'est là ce qui lui donne le caractère de faute imputable; mais la peine est de sa nature, comme nous l'avons vu dans la première partie, contre la volonté : le péché ne peut donc être par lui-même la peine du péché. En revanche, il peut l'être par accident de trois manières. D'abord comme cause indirecte, en écartant l'obstacle. Ce qui porte au péché, ce sont les passions de l'ame, les tentations de l'esprit pervers et les choses pareilles. L'homme surmonte, contient, paralyse ces causes du mal par le secours de la grace divine, que le péché fait retirer à l'ame; et comme la soustraction de la grace est un châtiment infligé par Dieu, les péchés qui la suivent reçoivent le nom de *peine*. Ainsi l'Apôtre dit, *Rom.*, I, 24 : « C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs de leurs cœurs, » c'est-à-dire à leurs passions; car l'homme abandonné de la grace divine succombe aux inclinations mauvaises, et l'on dit alors que le péché est la peine des péchés précédents. Ensuite il peut être la peine du péché comme acte, en remplissant l'ame d'amertume et de souffrance, soit qu'il s'accomplisse intérieurement, comme la colère et l'envie; soit qu'il se produise à l'extérieur, comme lorsqu'on éprouve de grandes fatigues et de grands dommages dans l'exécution de ses desseins coupables, ainsi qu'il est dit, *Sag.*, V, 7 : « Nous nous sommes lassés dans la voie de l'iniquité. » Enfin le péché peut être la peine du péché par ses effets, quand il entraîne des conséquences pernicieuses et funestes. De ces deux dernières manières, lorsqu'il agit comme acte ou par ses effets, le péché est la peine non-seulement des péchés précédents, mais encore de lui-même.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsque Dieu punit l'homme de la première manière que nous avons dit, en permettant qu'il tombe dans l[a]

---

se consideratur secundùm quòd egreditur à voluntate, sic enim habet rationem culpæ; de ratione autem pœnæ est quòd sit contra voluntatem, ut in I. habitum est (qu. 48, art. 5) : unde manifestum est quòd peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse pœna peccati. Per accidens autem peccatum potest etiam esse pœna peccati tripliciter. Primò quidem ex parte causæ quæ est remotio prohibentis. Sunt enim causæ inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio diaboli et alia hujusmodi; quæ quidem causæ impediuntur per auxilium divinæ gratiæ, quæ subtrahitur per peccatum : unde cùm ipsa subtractio gratiæ sit quædam pœna à Deo, ut suprà dictum est (qu. 79, art. 3), sequitur quòd per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, pœna dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus, *Rom.*, I, dicens : « Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum, » quæ sunt animæ passiones, quia scilicet deserti homines ab auxilio divino gratiæ vincuntur à passionibus; et hoc modo semper peccatum dicitur esse pœna præcedentis peccati. Alio modo ex parte substantiæ actus qui afflictionem inducit; sive sit actus interior, ut patet in ipsa ira et invidia; sive actus exterior, ut patet cùm aliqui gravi labore opprimuntur et damno, ut expleant actum peccati, secundùm illud *Sap.*, V : « Lassati sumus in via iniquitatis. » Tertio modo ex parte effectûs, ut scilicet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectûs consequentis. Sed his duobus ultimis modis unum peccatum non solùm est pœna præcedentis peccati, sed etiam sui.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc etiam quòd aliqui puniuntur à Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur : quandoque quidem etiam ipsorum

II. *Sent.*, dist. 36, art. 3; et qu. 1, de malo, art. 4, ad 1; et *ad Rom.*, I, lect. 7, col. 5, circa finem.

péché, il le fait pour l'avantage et dans l'intérêt de la vertu : souvent il veut perfectionner dans le bien celui-là même qui fait le mal ; puis il se propose toujours le bien des autres qui, voyant une faute appeler d'autres fautes, redoutent davantage de s'engager dans le péché. Les deux autres peines que nous avons signalées vont pareillement à l'amendement du pécheur ; car quoi de plus propre à ramener l'homme dans les sentiers de la justice, que les fatigues et les maux qu'il rencontre dans la voie de l'iniquité?

2° L'objection considère le péché dans lui-même, et nous disons tout les premiers qu'elle n'est pas la peine de la prévarication sous ce point de vue.

3° Même réponse que la précédente.

ARTICLE III.

Le péché mérite-t-il une peine éternelle?

Il paroît que le péché ne mérite pas une peine éternelle. 1° La peine juste est proportionnée à la faute, car la justice est égalité ; d'où le Prophète dit, *Is.*, XXVII, 8 : « Il conformera dans son jugement, lors même que Israël sera rejeté, la mesure de la peine à la mesure de ses crimes. » Or le péché est temporel. Donc il ne mérite pas une peine éternelle.

2° « Les peines sont des remèdes, » selon le Philosophe, *Ethic.*, II, 2. Or le remède ne doit pas être infini ; car il a des rapports à la fin, et tout ce qui est en rapport avec une fin n'est pas infini, c'est encore le Stagyrite qui l'enseigne. Donc aucune peine ne doit être infinie.

3° « Le sage ne fait rien que pour lui-même, parce qu'il y trouvè du plaisir, » dit le Philosophe (1). Or nous lisons, *Sag.*, I, 13 : « Dieu ne se

(1) Avant de nous élever contre cette maxime, réfléchissons que l'homme cherche invinciblement le bonheur, qui consiste dans la joie. L'amour de nous-mêmes est le principe et la

---

qui peccant, cùm scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt ; semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifestum est quòd pœna ordinatur ad emendationem, quia hoc ipsum quòd homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines à peccato.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato secundùm se.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. Pœna enim justa adæquatur culpæ, justitia enim æqualitas est ; unde dicitur *Isai.*, XXVII : « In mensura contra mensuram cùm abjecta fuerit, judicabis eam. » Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum pœnæ æternæ.

2. Præterea, pœnæ « medicinæ quædam sunt, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 2 vel 3). Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem ; quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, ut Philosophus dicit in I. *Polit.* (cap. 9). Ergo nulla pœna debet esse infinita.

3. Præterea, « nullus sapiens facit aliquid nisi propter se in ipso delectetur. » Sed Deus « non delectatur in perditione hominum, » ut

(1) De his etiam infrà, III part., qu. 86, art. 4 ; et II, *Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 5 ; et

réjouit point dans la perte des hommes (1). » Donc il ne punira pas les hommes de peines éternelles.

4° Rien de ce qui est accidentel n'est infini. Or la peine est accidentelle, car elle n'appartient pas à la nature de celui qui la subit. Donc la peine ne peut être infinie dans sa durée.

Mais il est écrit, *Matth.*, XXV, 46 : « Ceux-ci iront au supplice éternel. » Et *Marc*, III, 29 : « Celui qui aura blasphémé contre l'Esprit saint, jamais il n'en obtiendra la rémission ; mais il sera coupable d'un crime éternel (2). »

(Conclusion. — Comme l'homme ne peut de lui-même rétablir l'ordre

mesure de l'amour d'autrui. Il en est le principe ; car si le chrétien sacrifie sa liberté, ses biens, sa vie pour ses frères, c'est qu'il espère de recevoir un bien plus cher encore, un bien immense, infini ; autrement il agiroit sans motif suffisant, contre la raison, partant contre la vertu. Il en est la mesure ; car nous devons aimer les autres selon qu'ils sont un avec nous ; de sorte que, dans l'ordre de l'amour, viennent d'abord notre père et notre mère, ensuite nos frères, puis nos autres parents, puis notre ville, puis notre patrie. La fraternité universelle est contre la nature. Aussi n'a-t-elle inventé que la guillotine.

(1) La Vulgate et le Grec portent « la perte des vivants. » C'est le même sens.

(2) On lit un peu différemment dans le même évangéliste, XII, 32 : « Quiconque aura parlé contre le Fils de l'Homme, il lui sera remis ; mais qui aura parlé contre l'Esprit saint, il ne lui sera remis ni en ce siècle ni dans le siècle futur. » Saint Paul écrit, II *Thessal.*, I, 3 et 9 : « Dans la flamme du feu, il se vengera de ceux qui ne connoissent point Dieu et qui n'obéissent point à l'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, lesquels subiront la peine d'une éternelle perdition. » Rapportons encore ce passage, *Apocal.*, XIV, 11 : « La fumée de leurs tourments montera de siècles en siècles ; et ils n'auront de repos ni jour ni nuit, ceux qui auront adoré la bête et son image. »

Tous les saints Pères ont vu dans ces paroles des peines éternelles, des supplices sans fin ; qu'il nous suffise de citer saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 9 : « Elles s'accompliront les paroles du prophète *Is.* LXVI, 24 ; » oui elles s'accompliront : « Leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra point. » Pour imprimer cette vérité plus avant dans notre ame, le Seigneur la répète trois fois de suite, coup sur coup ; écoutez, *Marc*, IX, 42-48 : « Que si votre main vous scandalise, coupez-la. Il vaut mieux pour vous entrer mutilé dans la vie, qu'ayant deux mains aller dans la géhenne, dans le feu qui brûle toujours, où leur ver ne mourra point et où le feu ne s'éteint jamais. Et si votre pied vous scandalise, coupez-le. Il vaut mieux pour vous entrer boiteux dans la vie éternelle, qu'ayant deux pieds être jeté dans la géhenne du feu qui dure toujours, où leur ver ne meurt point et où le feu ne s'éteint jamais. Que si votre œil vous scandalise, arrachez-le. Il vaut mieux pour vous entrer avec un seul œil dans le royaume de Dieu, qu'ayant deux yeux être jeté dans la géhenne du feu, où leur ver ne meurt point et où le feu ne s'éteint jamais. » Qui ne trembleroit à cette répétition terrible, à cette menace prononcée si énergiquement par la bouche divine ? »

Au reste, voici un mot qui tiendra lieu de tout témoignage et de toute interprétation. Le saint concile de Trente enseigne, *Sess.* VI, ch. 14, que « le sacrement de pénitence ou le

dicitur *Sap.*, I. Ergo non puniet homines pœnâ sempiternâ.

4. Præterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed pœna est per accidens, non est enim secundùm naturam ejus qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XXV : « Ibunt hi in supplicium æternum. » Et *Marc.*, III, dicitur : « Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed erit reus æterni delicti. »

(Conclusio. — Quæcumque peccata chari-

III, *Sent.*, dist. 19, qu. 1, art. 3 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 46, qu. 1, art. 3 ; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 143 et 144 ; et lib. IV, cap. 93 ; et *Opusc.*, III, cap. 185 et 188 ; et *ad Rom.*, II, lect. 2, col. 1.

qui le met en rapport avec Dieu, tous les péchés qui séparent de Dieu en détruisant la charité soumettent à une peine éternelle.)

D'une part, le péché mérite une peine, nous le savons, parce qu'il renverse un ordre; d'une autre part, l'effet demeure aussi longtemps que la cause subsiste : donc le pécheur reste sujet à la peine tant que dure la perturbation de l'ordre. Or la perturbation de l'ordre est tantôt réparable, tantôt irréparable : car lorsqu'il enlève le principe, la mal n'a plus de remède; mais il en trouve un dans la vertu du principe, lorsqu'il le laisse subsister : ainsi quand le principe visuel est détruit, l'homme ne peut recouvrer la vue que par la vertu divine; mais quand le principe visuel reste, les obstacles qui empêchent la vue peuvent être écartés par la nature ou par l'art. Eh bien, chaque ordre a un principe qui lui rattache les parties du tout : lors donc que le péché détruit le principe de l'ordre qui soumet la volonté de l'homme à Dieu, le désordre est irréparable de soi-même, bien qu'il puisse être réparé par la puissance divine. Le principe de l'ordre surnaturel, qui met en rapport avec Dieu, c'est la fin dernière, à laquelle l'homme s'attache par la charité; tous les péchés donc qui séparent de Dieu en détruisant la charité, appellent de leur nature une peine éternelle.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les jugements de Dieu comme dans ceux des hommes, la peine est proportionnée à la faute sous le point de vue de la rigueur; mais rien n'exige devant aucun tribunal, comme l'enseigne saint Augustin, qu'il y ait proportion entre la faute et la peine dans la durée (1). Parce que l'adultère ou l'homicide se com-

vœu de ce sacrement remet la peine éternelle avec la faute; mais qu'il ne remet pas toujours entièrement, comme le baptême, la peine temporelle à ceux qui, méconnoissant la grace divine qu'ils ont reçue, ont contristé l'Esprit saint et profané sans respect le temple de Dieu.» De même, *canon* 30.

(1) *De Civit. Dei*, XXI, 11 : « Certains adversaires de la Cité de Dieu ne peuvent concevoir qu'un péché, grave à la vérité, mais commis en un instant, mérite un supplice éternel :

---

tatem tollunt, pœnæ æternæ reatum inducunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quòd pervertit aliquem ordinem; manente autem causâ manet effectus : unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quòd remaneat reatus pœnæ. Pervertit autem aliquis ordinem quandòque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter : semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, ejus virtute alii defectus reparari possunt : sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio, nisi sola virtute divina; si verò salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cujuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem hujus ordinis est ultimus finis, cui homo inhæret per charitatem : et ideo quæcumque peccata avertunt à Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum æternæ pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd pœna peccato proportionatur secundùm acerbitatem, tam in judicio divino quàm in humano; sed sicut Augustinus dicit, XI. *De Civit. Dei* (cap. 11), in nullo judicio requiritur ut pœna adæquetur culpæ secundùm durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento com-

mettent en un instant, les lois les vengent-elles par un châtiment d'un instant? On les frappe quelquefois de l'exil ou de la prison perpétuels, d'autres fois de la peine de mort : et l'on fait consister le dernier supplice, non dans la durée de la peine capitale, mais dans le retranchement sans fin de la société des vivants; en sorte que la justice humaine offre, autant que cela lui est donné, l'image de la justice divine qui punit éternellement. Il est juste, comme s'exprime saint Grégoire, « que celui qui pèche contre Dieu dans sa durée, soit puni dans la durée de Dieu. » L'homme pervers *pèche dans sa durée*, non-seulement parce qu'il poursuit l'acte mauvais jusqu'au terme de sa carrière terrestre, mais parce que, mettant sa fin dans le péché, il a la volonté de pécher éternellement : « Les méchants, dit encore saint Grégoire, *Moral.*, XXXIV, voudroient vivre sans fin pour pouvoir persévérer sans fin dans l'iniquité. »

2° Les peines infligées d'après les lois humaines ne sont pas toujours médicinales pour celui qui les subit, mais pour ceux qui en sont les témoins : quand on met à mort le voleur (1), on ne veut pas le ramener

comme si les lois humaines régloient la durée de la peine sur la durée du délit. Les lois établissent, suivant Cicéron, huit sortes de peines, l'amende, les fers, les verges, le talion, la flétrissure, l'exil, la mort et la servitude. De toutes ces peines, une seule, le talion, proportionne peut-être, sous le rapport du temps, le châtiment au crime : « Œil pour œil, dent pour dent, » dit la loi. Mais quand on venge le baiser adultère par le fouet, la punition ne fait-elle pas payer par de longues souffrances une courte volupté? Et le jugement qui condamne à la prison, n'y retient-il le coupable que dans un temps égal à la durée du crime qui lui a mérité ces chaînes? Et l'homme n'expie-t-il pas justement, par de longues années de captivité, le coup rapide dont il a blessé son semblable? Que dis-je? l'amende, la flétrissure l'exil et la servitude, qu'est-ce, sinon des peines éternelles relativement à la vie humaine? Si elles ne durent pas toujours, c'est que l'existence qu'elles frappent ne s'étend pas dans l'éternité. Et quand la mort punit un grand coupable, est-ce dans le moment de l'exécution que les lois placent le supplice, ou dans le retranchement éternel de la société des vivants? Le retranchement de la cité mortelle par le supplice de la première mort, ne ressemble-t-il pas au retranchement de la cité immortelle par le supplice de la seconde mort? Comme les lois de la première cité ne ramènent point dans la société terrestre l'homme atteint du dernier supplice, ainsi les lois de la seconde cité ne rappellent point parmi les élus le malheureux frappé de la sentence suprême. »

(1) Lorsque les souverains se regardent comme « les ministres de Dieu pour le bien, » ils punissent les crimes d'après la loi divine; lorsqu'ils se croient « les mandataires du peuple, » ils les punissent d'après les préjugés philosophiques ou révolutionnaires des temps et des lieux. — Nous parlons de ce que les peines ont d'essentiel, et non de ce qu'elles peuvent avoir d'accidentel.

---

mittitur, propter hoc momentaneâ pœnâ punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte, in qua non consideratur occisionis mora, sed potiùs quòd in perpetuum auferatur à societate viventium, et sic repræsentat suo modo æternitatem pœnæ inflictæ divinitus. Justum tamen est secundùm Gregorium, quòd « qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur. » Dicitur autem aliquis *in suo æterno* peccasse, non solùm secundùm continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipse quòd finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Unde dicit Gregorius, XXXIV. *Moral.*, quòd « Iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere. »

Ad secundum dicendum, quòd pœna quæ etiam secundùm leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solùm aliis; sicut cùm latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem

au bien, mais éloigner les autres du mal par la crainte de la punition, conformément à cette parole, *Prov.*, XIX, 25 : « Le châtiment de l'homme corrompu rend l'insensé plus sage. » De même les peines éternelles décernées par Dieu contre les méchants, sont des moyens de correction pour ceux que la considération de l'enfer écarte du péché; c'est ce que dit le prophète-roi, *Ps.* LIX, 6 : « Vous avez donné à ceux qui vous craignent un signal, afin qu'ils fuient de devant l'arc. »

3° Dieu ne se réjouit pas dans les peines mêmes, mais dans l'ordre de sa justice qui les exige.

4° La peine se rapporte accidentellement à la nature de celui qui la subit, mais elle a des rapports essentiels avec la privation de l'ordre et avec la justice divine. Elle dure donc aussi longtemps que subsiste le désordre.

ARTICLE IV.

Le péché mérite-t-il une peine infinie dans son étendue?

Il paroît que le péché mérite une peine infinie dans son étendue. 1° Il est écrit, *Jerem.*, X, 24 : « Châtiez-moi, Seigneur; mais que ce soit dans votre justice et non dans votre fureur, de peur que vous ne me réduisiez au néant. » Or, d'une part, la colère ou la fureur de Dieu désigne métaphoriquement la vengeance de la justice divine; d'un autre côté, réduire au néant forme une peine infinie, de même que tirer du néant constitue l'acte de la puissance sans bornes. Donc le péché est puni par la vengeance divine d'une peine infinie dans sa sévérité.

2° La grandeur de la peine est proportionnée à la grandeur de la faute, conformément à cette parole, *Deuter.*, XXV, 2 : « Le nombre des coups se règlera d'après la gravité de l'offense. » Or le péché commis contre Dieu est infini : car, d'un côté, le manquement suit dans sa gravité la gran-

---

metu pœnæ peccare desistant, secundùm illud *Proverb.*, XIX : « Pestilente flagellato, stultus sapientior erit. » Sic igitur et æternæ pœnæ reproborum à Deo inflictæ, sunt medicinales his qui consideratione pœnarum abstinent à peccatis, secundùm illud *Psalm.* LIX : « Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant à facie arcus, ut liberentur dilecti tui. »

Ad tertium dicendum, quòd Deus non delectatur in pœnis propter ipsas, sed delectatur in ordine suæ justitiæ, quæ hoc requirit.

Ad quartum dicendum, quòd pœna etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem ordinis et Dei justitiam : et ideo durante inordinatione semper durat pœna.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccato debeatur pœna infinita secundùm quantitatem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd peccato debeatur pœna infinita secundùm quantitatem. Dicitur enim *Jerem.*, X : « Corripe, Domine, verumtamen in judicio, et non in furore tuo, ne fortè ad nihilum redigas me. » Ira autem Dei vel furor metaphoricè significat vindictam divinæ justitiæ; redigi autem in nihilum est pœna infinita, sicut et ex nihilo aliquid facere est virtutis infinitæ. Ergo secundùm vindictam divinam peccatum punitur pœnâ infinitâ secundùm quantitatem.

2. Præterea, quantitati culpæ respondet quantitas pœnæ, secundùm illud *Deuter.*, XXV : « Pro mensura peccati erit et plagarum modus. » Sed peccatum quod contra Deum com-

deur de la personne offensée, et voilà pourquoi c'est un délit plus grave de frapper le prince qu'un simple citoyen; d'un autre côté, la grandeur de Dieu est infinie, sans bornes. Donc le péché commis contre Dieu rend digne d'une peine infinie.

3° Les choses sont infinies de deux manières, en durée et en étendue. Or la peine du péché est infinie en durée. Donc elle l'est pareillement en étendue.

Mais si la prévarication contre Dieu soumettoit à une peine infinie dans sa grandeur, tous les péchés mortels seroient punis d'un égal supplice; car il n'y a pas d'infini plus grand que l'infini (1).

(Conclusion. — Puisque le péché est infini dans l'aversion et fini dans la conversion, la peine infinie du dam répond à l'aversion, et la peine finie du sens à la conversion.)

La peine est proportionnée au péché; mais il faut remarquer que le péché renferme deux choses. La première, c'est l'aversion, l'éloignement du bien immuable, qui est sans bornes: sous ce rapport le péché est infini. La seconde chose renfermée dans le péché, c'est la conversion, l'attachement désordonné au bien muable : sous ce point de vue le péché est fini, soit parce que le bien muable est fini lui-même; soit parce que l'attachement à ce bien l'est pareillement, car les actes de la créature sont nécessairement limités. Ainsi la peine du dam répond au péché considéré dans l'aversion, car elle est infinie, puisqu'elle consiste dans la perte du bien sans bornes, de Dieu; puis la peine du sens répond à la conversion, car elle est finie (2).

(1) Jovinien soutenoit que tous les péchés méritent une peine égale, parce qu'ils ont tous, disoit-il, une malice également infinie. Le concile de Florence enseigne le contraire, *Sess. ult.* : « Nous définissons que les ames de ceux qui meurent dans l'état du péché mortel descendent aussitôt en enfer, mais pour y subir des peines inégales. »

(2) Le péché est fini dans lui-même, intrinsèquement, comme acte, car la créature sortiroit des bornes de sa nature si elle produisoit un effet sans bornes; mais il est infini dans son

---

mittitur, est infinitum; tantò enim gravius est peccatum quantò major est persona contra quam peccatur, sicut gravius peccatum est percutere principem, quàm percutere hominem privatum. Dei autem magnitudo est infinita. Ergo pœna infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

3. Præterea, dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet et quantitate. Sed duratione est pœna infinita. Ergo et quantitate.

Sed contra est, quòd secundùm hoc omnium peccatorum mortalium pœnæ essent æquales; non enim est infinitum infinito majus.

(Conclusio. — Sicuti peccatum ex parte aversionis ab infinito bono infinitum est, finitum autem ex parte conversionis ad bonum creatum et commutabile; sic et pœna peccato correspondens partim finita, partim infinita dici debet.)

Respondeo dicendum, quòd pœna proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt. Quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum : unde ex hac parte peccatum est infinitum. Aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum : et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita; non enim possunt esse actus creaturæ infiniti. Ex parte igitur aversionis respondet peccato pœna damni, quæ etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conversionis respondet ei pœna sensus, quæ etiam est finita.

Je réponds aux arguments : 1° La destruction complète, l'anéantissement du pécheur ne convient point à la justice divine, car il rendroit impossible la peine éternelle qu'elle demande. Mais lorsque l'homme est dépouillé des biens spirituels, les Ecritures disent qu'il est réduit au néant, comme dans cette parole, I *Cor.*, XIII, 2 : « Si je n'ai point la charité, je ne suis rien. »

2° L'objection considère le péché sous le rapport de l'aversion, car c'est par ce côté-là qu'on pèche contre Dieu.

3° La durée de la peine répond à la durée de la faute considérée non dans l'acte, mais dans la tache : car tant que l'ame est souillée par le mal, elle reste sujette au châtiment; puis la sévérité de la peine répond à la gravité de la faute. Or, quand la faute est irréparable, elle est telle de sa nature qu'elle doit durer toujours, et dès-lors elle réclame une peine éternelle; mais elle n'est point infinie du côté de la conversion, et par là même elle ne provoque pas sous ce rapport une peine sans limites dans son étendue.

objet, extrinsèquement, comme offense de Dieu, parce qu'il attaque une grandeur sans limites. C'est ici une doctrine importante, que méconnoissent plusieurs théologiens, même quelques thomistes. Pour prouver que le péché est infini sous tous les rapports, absolument, ces docteurs disent : La transgression de la loi divine implique trois choses : le mal de l'homme, l'offense de Dieu et la destruction de cet Etre-Suprême. La destruction de Dieu, même dans la simple pensée du pécheur, comme qu'on veuille l'entendre, n'est qu'une sottise, il faut la retrancher tout d'abord; reste donc le mal de l'homme et l'offense de Dieu. Eh bien, saint Thomas dit quant au mal de l'homme, *De malo*, II. *De peccatis*, 9, ord. 5 : « L'homme se sépare du bien infini par un acte fini : le péché est donc fini dans lui-même, essentiellement, quoiqu'il ait un certain rapport avec le bien infini. » Puis nous lisons relativement à l'offense de Dieu, *Sentent.* III, dist. 1, qu. 1, art. 2, ad 5 : « Le péché renferme une certaine infinité comme injure faite à l'Etre-Suprême, car l'offense suit dans sa gravité la grandeur de la personne offensée. » Et *Opusc.* III, 7 : « Comme le pécheur viole la loi divine et qu'il injurie autant qu'il est en lui le Dieu d'infinie majesté, le péché commis contre la loi divine renferme une offense en quelque sorte infinie. » Nous devons donc revenir à notre première conclusion : le péché est fini absolument, et infini relativement. S'il étoit infini dans son essence, toutes les prévarications séroient égales; car « il n'y a pas d'infini plus grand que l'infini, » comme nous l'a dit notre saint auteur.

Maintenant, qu'il y ait deux peines correspondant à ces deux aspects du péché, rien de plus certain. Le souverain Juge des vivants et des morts dira aux réprouvés, *Matth.*, XXV,

---

Ad primum ergo dicendum, quòd omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinæ justitiæ, quia repugnat perpetuitati pœnæ, quæ est secundùm divinam justitiam, ut dictum est (art. 3). Sed in nihilum redigi dicitur, qui spiritualibus bonis privatur, secundùm illud I. *Cor.*, XIII : « Si non habuero charitatem, nihil sum. »

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis; sic enim homo contra Deum peccat.

Ad tertium dicendum, quòd duratio pœnæ respondet durationi culpæ, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculæ, qua durante manet reatus pœnæ. Sed acerbitas pœnæ respondet gravitati culpæ. Culpa autem quæ est irreparabilis, de se habet quòd perpetuò duret, et ideo debetur ei pœna æterna; non autem ex parte conversionis habet infinitatem, et ideo non debetur ei ex hac parte pœna infinita secundùm quantitatem.

ARTICLE V.

Tous les péchés méritent-ils une peine éternelle?

Il paroît que tous les péchés méritent une peine éternelle. 1° La peine est proportionnée à la faute, comme nous l'avons dit dans le quatrième article. Or, d'une part, la peine éternelle diffère infiniment de la peine temporelle; d'une autre part, aucun péché ne diffère infiniment d'un autre péché, puisqu'ils sont tous des actes humains qui ne peuvent être infinis. Puis donc que certains péchés méritent une peine éternelle, comme nous l'avons vu dans le troisième article, il n'en est point qui mérite une peine seulement temporelle.

2° Le péché originel est le plus petit des péchés; d'où saint Augustin dit, *Enchir.*, XCIII : « La peine la plus légère est celle de ceux qui ne sont punis que pour le péché originel. » Or le péché originel soumet à une peine éternelle; car les enfants morts sans baptême, avec ce péché, ne verront jamais Dieu, conformément à la parole du Sauveur, *Jean*, III, 3 : « Personne, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu. » Combien donc plus les autres péchés doivent-ils soumettre à une peine éternelle?

3° Un péché ne mérite pas une peine plus grande par cela qu'il est joint à un autre péché, car ces deux fautes ont chacune leur peine particulière, fixée par la justice divine. Or le péché véniel soumet à une éternelle quand il se trouve avec le péché mortel dans le damné, parce qu'il n'y a pas en enfer de rémission. Donc le péché véniel soumet à une

41 : « Retirez-vous de moi, maudits; allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges. » *Retirez-vous de moi*, peine du dam; *allez au feu éternel*, peine du sens. L'Ecriture sainte enseigne la même doctrine dans une foule de passages, où elle dit que les méchants seront privés du royaume de Dieu, et qu'ils souffriront des supplices éternels dans les flammes.

ARTICULUS V.

Utrùm omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. Pœna enim, ut dictum est (art. 4), proportionatur culpæ. Sed pœna æterna differt à temporali in infinitum; nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum, cùm omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cùm ergo alicui peccato debeatur pœna æterna, sicut dictum est (art. 3), videtur quòd nulli peccato debeatur pœna temporalis tantùm.

2. Præterea, peccatum originale est minimum peccatorum; unde et Augustinus dicit in *Enchiridio* (cap. 93), quòd « mitissima pœna est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. » Sed peccato originali debetur pœna perpetua; nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, ut patet per id quod Dominus dicit, *Joan.*, III : « Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei. » Ergo multò magis omnium aliorum peccatorum pœna erit æterna.

3. Præterea, peccato non debetur major pœna ex hoc quòd alteri peccato adjungitur, cùm utrumque peccatum suam habeat pœnam taxatam secundùm divinam justitiam. Sed peccato veniali debetur pœna æterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia « in inferno nulla potest esse remissio. » Ergo

peine éternelle; donc il n'y a pas de péché qui mérite seulement une peine temporelle.

Mais saint Grégoire dit, *Dialog.*, IV, 39 : « Les fautes légères sont remises après cette vie. » Donc tous les péchés ne sont pas punis par des châtiments éternels (1).

(Conclusion. — Les péchés qui sont contraires à la charité méritent une peine éternelle; mais ceux qui sont hors de l'ordre de la charité soumettent seulement à des peines temporelles.)

Nous l'avons vu dans le premier et dans le troisième article : le péché mérite une peine éternelle, quand il trouble irréparablement l'ordre de la justice divine en détournant du principe de cet ordre, c'est-à-dire de la fin dernière. Or il est manifeste que, dans certains péchés, le désordre ne détourne pas de la fin dernière, mais qu'il met seulement dans de faux rapports avec les moyens, arrêtant plus ou moins dans la voie sans faire perdre la direction du but; ainsi l'homme peut s'attacher

(1) Luther répète partout, dans ses ouvrages, que l'homme est purement passif sous la main de Dieu. Mélanchthon ne craint pas, dans son commentaire sur *l'Epître aux Romains*, d'avancer cette odieuse proposition : « Dieu opère le mal comme le bien, non-seulement en le permettant, mais en le faisant lui-même, tellement que l'adultère de David et la trahison de Judas ne sont pas moins son ouvrage que la conversion de saint Paul. » Zwingle dit, dans un écrit adressé au landgrave Philippe de Hesse, que le souverain Etre est la cause du péché, et qu'il se sert des créatures comme d'un instrument pour commettre le mal. Calvin soutient, dans ses *Institutions*, que l'homme pèche par l'inspiration de Dieu, qu'il tourne son cœur au mal par l'impulsion de Dieu, qu'il commet le crime pour accomplir les desseins de Dieu. Enfin, car toutes ces belles choses nous mènent trop loin, Bèze, dans son ouvrage intitulé *De providentiâ*, jure que Dieu n'a créé la plupart des hommes que dans le but de s'en servir pour faire le mal. Cependant tous ces prétendus réformateurs enseignent, d'une voix unanime, que tous les péchés soumettent l'homme à des peines éternelles, à des supplices sans fin; c'est pour cela qu'ils s'en vont criant partout que le purgatoire est une erreur de la superstition romaine, et les prières pour les morts une invention de Satan. Ainsi Dieu fait le mal lui-même; puis il le punit dans ses créatures par des tourments effroyables, au milieu des flammes dévorantes, selon toute l'énergie de sa toute-puissance, toujours, à jamais, durant les siècles des siècles!

Nous pourrions apporter de nombreux passages de l'Ecriture sainte contre cette doctrine monstrueuse; mais il nous suffira de citer cette définition du concile de Trente, *Sess.* VI, *canon* 30 : « Si quelqu'un dit que la grace de la justification remet au pécheur pénitent la faute et la peine éternelle de telle sorte qu'il ne lui reste plus à subir aucune peine temporelle, soit en ce monde, soit en l'autre dans le purgatoire, avant que l'entrée du royaume des cieux puisse lui être ouverte, qu'il soit anathème. » Sans le purgatoire, il faudroit, ou nier la justice divine, ou condamner à l'enfer presque tous les hommes. O mon Dieu, vous voyez des taches dans les anges : quel homme est pur de toute faute à vos yeux?

---

peccato veniali simpliciter debetur pœna æterna; nulli ergo peccato debetur pœna temporalis.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in IV. *Dialog.* (cap. 39), quòd « quædam leviores culpæ post hanc vitam remittuntur. » Non ergo omnia peccata æternâ pœnâ puniuntur.

(Conclusio. — His tantùm peccatis æterna pœna debetur, quæ contrariantur charitati; his verò quæ præter ordinem charitatis sunt, temporalis tantùm.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1 et 3), peccatum causat reatum pœnæ æternæ, in quantum irreparabiliter repugnat ordini divinæ justitiæ, per hoc scilicet quòd contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem quòd in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solùm circa ea quæ sunt ad finem, in quantum plus vel minùs debitè eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem; putà cùm homo etsi nimis ad aliquam

à telle ou telle chose temporelle avec trop d'affection, tout en ne voulant pas offenser Dieu par la violation de sa loi sainte pour obtenir l'objet de ses vœux. Ces péchés-là ne méritent donc pas une peine éternelle, mais seulement une peine temporelle.

Je réponds aux arguments : 1° Les péchés ne diffèrent pas infiniment les uns des autres par l'attachement au bien périssable, du côté de la conversion qui constitue la substance de l'acte; mais ils diffèrent infiniment par la séparation de Dieu, sous le rapport de l'aversion. En effet, dans certains péchés, l'homme se détourne de la fin dernière; mais, dans d'autres, il établit seulement de faux rapports avec les moyens. Or la fin dernière diffère à l'infini des moyens qui peuvent y conduire.

2° Le péché originel ne mérite pas une peine éternelle par sa gravité, mais par la condition de son sujet, c'est-à-dire de l'homme privé de la grace qui seule obtient la rémission du châtiment.

3° Ce qu'on vient de lire du péché originel, il faut le dire du péché véniel. L'éternité de la peine ne répond pas à la grandeur de la faute, mais à son irrémissibilité.

ARTICLE VI.

La peine reste-t-elle après le péché?

Il paroît que la peine ne reste pas après le péché. 1° Ecartez la cause, vous écartez l'effet. Or le péché est la cause de la peine. Donc la peine ne reste pas après le péché.

2° Le péché disparoît quand l'homme devient vertueux. Or l'homme vertueux ne mérite pas d'être puni, mais plutôt d'être récompensé. Donc l'homme ne reste pas sujet à la peine quand sa faute a disparu.

3° « Les peines sont des remèdes, » dit le Philosophe, *Ethic.*, II. Or

---

rem temporalem afficitur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum ejus faciendo. Unde hujusmodi peccatis non debetur æterna pœna, sed temporalis.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus; differunt tamen in infinitum ex parte aversionis. Nam quædam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine; quædam verò per inordinationem circa ea quæ sunt ad finem : finis autem ultimus ab his quæ sunt ad finem, in infinitum differt.

Ad secundum dicendum, quòd peccato originali non debetur pœna æterna ratione suæ gravitatis, sed ratione conditionis subjecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solùm fit remissio pœnæ.

Et similiter dicendum est ad tertium, de veniali peccato. Æternitas enim pœnæ non respondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius, ut dictum est (art. 3).

ARTICULUS VI.

Utrùm reatus pœnæ remaneat post peccatum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd reatus pœnæ non remaneat post peccatum. Remotâ enim causâ removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus pœnæ. Ergo remoto peccato cessat reatus pœnæ.

2. Præterea, peccatum removetur per hoc quòd homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur pœna, sed magis præmium. Ergo remoto peccato non remanet reatus pœnæ.

3. Præterea, « pœnæ sunt medicinæ, » ut dicitur in II. *Ethic.* Sed postquam aliquis jam

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 2, ad 1; et qu. 28, de verit., art. 2, ad 2.

on n'administre plus de remèdes au malade, quand il a recouvré la santé. Donc l'homme ne doit plus subir de peine, quand il a recouvré la justice en effaçant ses péchés.

Mais nous lisons, II *Rois*, XII, 13 et 14 : « David dit à Nathan : J'ai péché contre le Seigneur. Et Nathan lui répondit : Le Seigneur aussi a transféré votre péché, et vous ne mourrez point. Mais parce que vous avez fait blasphémer les ennemis du Seigneur par votre péché, le fils qui vous est né perdra la vie. » Donc le souverain Juge retient la peine en remettant la faute; donc le péché remis, reste l'obligation de la peine (1).

(CONCLUSION. — Lorsque la tache du péché est détruite par l'union de l'homme avec Dieu, reste l'obligation de subir, non pas des peines pures et simples, mais des peines satisfactoires.)

On peut considérer deux choses dans le péché: l'acte qui le forme et la tache qu'il produit. Sous le premier rapport il est évident que, l'acte coupable passé, reste l'obligation de subir une peine dans tous les péchés actuels. L'acte désordonné soumet à la peine, parce qu'il fait sortir de l'ordre de la justice divine; et l'on ne peut rentrer dans cet ordre que par la compensation de la peine, qui venge les droits et rétablit l'égalité de la justice : quand l'homme a, par la violation des préceptes divins, plus accordé à sa volonté qu'il n'a le droit de le faire, il doit rigoureusement, et cette loi s'observe même dans les injures faites au prochain, souffrir volontairement ou malgré lui quelque chose qu'il ne voudroit pas, afin de rétablir l'égalité de la justice, répétons-le, par la compensation de la

(1) Au canon rapporté dans la note précédente, ont peut ajouter les paroles suivantes, également du concile de Trente, *Sess.* XIV, ch. 8 : « Il est absolument contraire à la parole divine, que le Seigneur ne remette jamais la faute sans remettre aussi toute la peine ; outre la tradition, des exemples frappants rapportés dans l'Ecriture sainte montrent clairement la fausseté de cette erreur. L'ordre de la justice divine semble exiger que le Seigneur reçoive en grace autrement ceux qui ont péché par ignorance avant le baptême, autrement ceux qui, après avoir été délivrés de la servitude du péché et du démon, après avoir reçu le don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de profaner avec connoissance le temple de Dieu et de contrister l'Esprit saint. Il convient aussi que la clémence divine ne remette pas nos péchés sans aucune satisfaction, de peur que, les croyant légers, nous n'en commettions de plus graves, amassant

est ab infirmitate curatus, non adhibetur ipsi medicina. Ergo remoto peccato, non remanet debitum pœnæ.

Sed contra est, quod dicitur II. *Reg.*, XII, quòd David dixit ad Nathan : « Peccavi Domino. » Dixitque Nathan ad David : « Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris; verumtamen quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius qui natus est tibi, morte morietur. » Punitur ergo aliquis à Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur. et sic reatus pœnæ remanet peccato remoto.

(CONCLUSIO. — Remotâ maculâ culpæ remanet reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.)

Respondeo dicendum, quòd in peccato duo possunt considerari : scilicet actus culpæ, et macula sequens. Planum est autem quòd cessante actu peccati remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum pœnæ, in quantum transgreditur ordinem divinæ justitiæ; ad quem non redit nisi per quamdam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem justitiæ reducit; ut scilicet qui plus voluntati suæ indulsit quàm debuit, contra mandatum Dei agens, secundùm ordinem divinæ justitiæ aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitus patiatur, quod etiam in injuriis hominibus factis observatur, ut per compensationem pœnæ reintegretur æqualitas

peine. On voit donc que, l'acte du péché disparoissant, reste la dette de la peine. Maintenant, pour la tache que le mal imprime dans notre être spirituel, elle ne peut être détruite que par l'union de l'homme avec Dieu; car l'ame la contracte, nous le savons, quand elle s'éloigne de la céleste lumière, perdant ainsi sa splendeur et son éclat. Or l'homme s'unit à Dieu par la volonté. Lors donc qu'il veut effacer dans lui la tache du péché, il faut qu'il soumette sa volonté à l'ordre de la justice divine; c'est-à-dire il faut que, pour la compensation de la faute passée, il s'impose volontairement une peine ou qu'il souffre patiemment celle que Dieu lui envoie. Dans l'un et l'autre cas, la peine revêt la nature de la satisfaction, et la satisfaction perd quelque chose de l'idée de la peine. En effet la peine est, de son essence, contraire à la volonté. Or, bien que la satisfaction présente ce caractère quand on l'envisage d'une manière absolue, elle ne l'a point dans l'hypothèse actuelle, puisque l'homme l'accepte de plein gré. Ainsi la peine satisfactoire est volontaire absolument, puis elle est involontaire relativement : cela résulte, d'ailleurs, de ce que nous avons vu dans la question du volontaire. Il faut donc dire que, la tache effacée, l'homme peut rester sujet, non pas à la peine pure et simple, mais à la peine satisfactoire.

Je réponds aux arguments : 1° Après l'acte du péché, reste la tache, et l'obligation de la peine avec elle; mais quand la tache est effacée, la dette de la peine s'éteint aussi.

2° L'homme redevenu vertueux s'est affranchi des peines pures et

un trésor de colère pour le jour de la colère. Les œuvres satisfactoires ramènent au bien les pécheurs pénitents, mettent pour ainsi dire un frein à leurs passions, les rendent plus prudents et plus vigilants, les purifient des restes de leurs fautes, et détruisent par les actes des vertus contraires les habitudes vicieuses contractées dans la vie du péché. » Cela explique tout.

Parmi les passages qui prouvent dans les Livres saints l'obligation de satisfaire à la justice divine, le saint concile indique *Gen.*, III;—II *Rois*, XII;—*Nombr.*, XII et XX;—II *Mach.* XII; —*Matth.* IX.

---

justitiæ. Unde patet quòd cessante actu peccati vel injuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ. Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quòd macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quòd anima Deo conjungitur; per cujus distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut suprà dictum est (qu. 86, art. 1). Conjungitur autem Deo homo per voluntatem : unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinæ justitiæ acceptet; ut scilicet vel ipse sibi pœnam spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam à Deo illatam patienter sustineat. Utroque enim modo pœna rationem satisfactionis habet; pœna autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnæ. Est enim de ratione pœnæ quòd sit contra voluntatem; pœna autem satisfactoria etsi secundùm absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut nunc, et per hoc est voluntaria. Unde simpliciter est voluntaria, secundùm quid autem involuntaria, sicut patet ex his quæ suprà de voluntario et involuntario dicta sunt (qu. 6, art. 6). Dicendum est ergo quòd remotâ maculâ culpæ potest quidem remanere reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut cessante actu peccati remanet macula, ut suprà dictum est (qu. 86, art. 2), ita etiam potest remanere reatus; cessante verò maculâ, non remanet reatus secundùm eamdem rationem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd virtuoso non debetur pœna simpliciter, potest tamen ei de-

simples, mais il peut être sujet à des peines satisfactoires; car la vertu même exige qu'il satisfasse pour l'offense qu'il a faite à Dieu et au prochain.

3° Quand la tache a disparu, la blessure de l'ame se cicatrise dans la volonté; mais la peine est encore nécessaire pour guérir, par les contraires, les autres puissances de l'ame désordonnée sous la pernicieuse influence du péché. Il faut aussi que l'égalité de la justice soit rétablie et le mauvais exemple réparé ; il faut, comme on le voit dans l'exemple de David, que ceux qui ont été scandalisés par la faute soient édifiés par la peine.

ARTICLE VII.

Toutes les peines viennent-elles du péché?

Il paroît que toutes les peines ne viennent pas du péché. 1° Nous voyons dans l'Evangile, *Jean*, IX, 3, que « si l'aveugle-né fut frappé de cécité, ce n'est pas qu'il eût péché, ni lui ni ses parents. » De plus les enfants souffrent souvent de grandes peines, la fièvre, les oppressions du mauvais esprit et des maux semblables : et cependant, lorsqu'ils ont reçu le baptême, ces enfants n'ont aucun péché; quand ils ne l'ont pas reçu, ils ne sont coupables que du péché originel. Donc toutes les peines ne sont pas un châtiment du péché.

2° C'est la même loi qui préside à la distribution des jouissances et des peines. Or les jouissances sont souvent le partage des méchants, et les peines celui des justes; car il est écrit, *Ps.*, LXXII, 5 : « Ils (les méchants) ne participent pas aux peines des hommes, et n'éprouvent point les fléaux qui frappent les autres; » et *Job*, XXI, 7 : « Les impies vivent,

---

beri pœna ut satisfactoria, quia hoc ipsum ad virtutem pertinet ut satisfaciat pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

Ad tertium dicendum, quòd remotâ maculâ sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem; requiritur tamen adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem justitiæ et ad amovendum scandalum aliorum, ut ædificentur in pœna qui sunt scandalizati culpâ, ut patet ex exemplo de David inducto (argum. *Sed contra)*.

ARTICULUS VII.

Utrùm omnis pœna sit propter aliquam culpam.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnis pœna sit propter aliquam culpam. Dicitur enim *Joan.*, IX, de cæco nato : « Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut nasceretur cæcus. » Et similiter videmus quòd multi pueri etiam baptizati graves pœnas patiuntur, ut putà febres, dæmonum oppressiones et multa hujusmodi, cùm tamen in eis non sit peccatum postquam sunt baptizati; et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quàm in aliis pueris, qui hæc non patiuntur. Non ergo omnis pœna pro peccato est.

2. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quòd peccatores prosperentur, et quòd aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus; dicitur enim de iniquis in *Psalm.* LXXII : « In labore hominum non sunt (2), et cum hominibus non flagella-

(1) De his etiam III part., , qu. 14, art. 1, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 30, qu. 1, art. 2; et dist. 36, qu. 1, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 2, ad 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 141; et qu. 1, de malo, art. 4.

(2) Sive *in laboribus*, ut ex græco ἐν κόποις legit Augustinus.

ils sont élevés et remplis de richesses; » et encore, *Habac.*, I, 13 : « Pourquoi voyez-vous, Seigneur, avec tant de patience ceux qui commettent de si grandes injustices? pourquoi gardez-vous le silence, pendant que l'impie dévore ceux qui sont plus justes que lui (1)? » Donc toutes les peines ne sont pas imposées pour venger le péché.

3° Il est écrit de Jésus-Christ, I *Pier.*, II, 22, qu'il « ne commit point de péché, » et que « sa bouche fut toujours sans fraude. » Or ce divin Sauveur a souffert pour nous, comme on le voit au même endroit. Donc Dieu ne distribue pas toujours les peines pour châtier le péché.

Mais nous lisons, *Job*, V, 7 : « Quand l'innocent a-t-il péri? quand les hommes droits de cœur ont-ils été exterminés? J'ai vu que ceux qui font l'iniquité, qui sèment les douleurs et les cueillent, sont emportés par le souffle du Seigneur et consumés par le tourbillon de sa colère. » Et saint Augustin dit, *De Retract.*, I, 9 : « Toutes les peines sont justes et imposées pour quelque péché (2). »

(Conclusion. — Toutes les peines, soit pures et simples, soit satisfactoires, ont pour fin de punir le péché : le péché originel ou le péché actuel, le péché propre ou celui d'autrui.)

Comme nous l'avons vu dans le dernier article, il y a deux sortes de peine : la peine pure et simple et la peine satisfactoire. La peine satisfactoire est volontaire sous un rapport; et comme ceux qui diffèrent dans l'obligation de la subir deviennent un dans la volonté par les nœuds de

(1) Les anciennes Bibles disoient, comme saint Thomas : « Quare respicis contemptores?» Mais les Bibles corrigées portent : « Quare respicis super iniqua agentes? »

(2) Le contexte exprime la pensée fondamentale des *Soirées de Saint-Pétersbourg;* le voici : « L'injuste dominateur peut imposer des peines injustes ; mais sous le gouvernement du Dieu infiniment juste, toutes les peines sont équitables et imposées pour quelque péché. »

Ainsi les peines absolues, constituant un châtiment pur et simple, ont pour but de venger le péché. Ensuite que ces peines puissent être subies par l'innocent au profit du coupable, ce point n'est pas moins certain que le précédent. Le Saint-Siége a condamné cette proposition de Baius : « La Vierge bienheureuse est morte pour le péché contracté du péché...; toutes ses afflictions dans cette vie, comme celles de tous les justes, ont été le châtiment vindicatif du péché, soit actuel, soit originel. » Et cette autre proposition de Quesnel : « Dieu n'afflige pas l'innocent ; toutes les afflictions ont pour but de punir le péché ou de purifier le pécheur. »

---

buntur; » et *Job*, XXI : « Impii vivunt, sublevati sunt confortatique divitiis; » et *Habacuc*, I, dicitur : « Quare respicis contemptores, et taces conculcante impio justiorem se? » Non ergo omnis pœna infligitur pro culpa.

3. Præterea, de Christo dicitur in I. *ad Pet.*, II, quòd « peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus. » Et tamen ibidem dicitur quòd « passus est pro nobis. » Ergo non semper pœna à Deo dispensatur pro culpa.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, IV : « Quis unquam innocens periit? aut quando recti deleti sunt! Quin potiùs vidi eos qui operantur iniquitatem, stante Deo periisse. » Et Augustinus dicit in I. *Retractat.* (cap. 9), quòd « omnis pœna justa est, et pro peccato aliquo penditur. »

(Conclusio. — Quævis pœna (sive simpliciter, sive satisfactoria) propter aliquam culpam est, sive originalem sive actualem, propriam sive alterius.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 6), pœna potest dupliciter considerari : simpliciter et in quantum satisfactoria. Pœna quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria; et quia contingit eos qui differunt in reatu pœnæ, esse unum secundùm voluntatem, unione amoris, inde est quòd interdum aliquis qui non

l'amour, l'innocent peut volontairement porter la peine pour le coupable : c'est ainsi que, dans les relations civiles, le chrétien charitable se charge quelquefois de payer la dette de son frère. Au contraire la peine pure et simple, formant un châtiment vindicatif, concerne toujours une faute propre à celui qui la subit : mais elle a quelquefois pour objet le péché actuel, comme lorsque Dieu ou l'homme punissent le coupable pour un méfait qu'il a commis; d'autres fois elle se rapporte au péché originel, et cela comme peine principale ou comme peine conséquente. La peine principale du péché originel consiste en ce que la nature humaine, destituée de la justice primordiale, est abandonnée sans secours à elle-même; puis la peine conséquente du même péché comprend tous les maux, toutes les infirmités qui ont résulté du délaissement et de la détérioration de la nature. Mais, il faut le remarquer, telle et telle chose a les apparences de la peine, qui n'en a pas la nature à tous égards, absolument parlant. En effet la peine forme une espèce du mal, comme nous l'avons vu dans la première partie, et le mal est la privation du bien. Mais comme l'homme a des biens de plusieurs sortes, ceux de l'ame, ceux du corps et ceux de la fortune, il peut perdre un bien moindre pour obtenir un bien plus grand : il peut perdre son argent pour recouvrer la santé corporelle; il peut perdre ces deux choses pour opérer le salut de son ame et pour procurer la gloire de Dieu. La perte qu'il éprouve dans ces cas-là n'est pas un mal absolu, mais un mal relatif; elle ne constitue donc pas une peine pure et simple, mais une peine médicinale, car le médecin soumet quelquefois le malade à un régime sévère pour lui rendre la santé. Et comme ces pertes, ces infirmités, ces maux n'impliquent pas rigoureusement l'idée de peine, ils ne viennent pas de la faute comme de leur cause, si ce n'est d'autant que la détérioration de la nature humaine, châtiment du péché originel, a rendu les peines né-

---

peccavit, pœnam voluntarius pro alio portat; sicut etiam in rebus humanis videmus quòd aliquis in se transfert alterius debitum. Si verò loquamur de pœna simpliciter, secundùm quòd habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam; sed quandoque quidem ad culpam actualem, putà quando aliquis vel à Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque verò ad culpam originalem, et hoc quidem vel principaliter vel consequenter. Principaliter quidem pœna originalis peccati est, quòd natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis justitiæ, sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt. Sciendum tamen est quòd quandoque aliquid videtur esse pœnale, quod tamen non habet simpliciter rationem pœnæ. Pœna enim est species mali, ut in I. dictum est (qu. 48, art. 5); malum autem est privatio boni. Cùm autem sint plura hominis bona (scilicet animæ, corporis et exteriorum rerum), contingit interdum quòd homo patiatur detrimentum in minori bono ut augeatur in majori, sicut cùm patitur detrimentum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animæ et propter gloriam Dei. Et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundùm quid; unde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ, nam et medici austeras potiones propinant infirmis ut conferant sanitatem. Et quia hujusmodi non propriè habent rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto quia hoc ipsum quòd oportet humanæ naturæ medicinas pœnales adhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna ori-

cessaires comme moyens de correction; car l'homme innocent n'auroit pas eu besoin de ces laborieux exercices pour avancer dans la voie de la vertu. Il faut donc dire que tout ce qu'il y a de pénal en tout cela, vient du péché originel.

Je réponds aux arguments : 1° Les défauts de naissance ou les souffrances qu'éprouvent les enfants sont la peine et les effets du péché originel, et restent après le baptême pour la raison donnée plus haut. Que ces infirmités ne soient pas égales dans tous, cela vient de la différence des tempéraments, de la diversité de la nature laissée à elle-même. Cependant ces maux sont ordonnés par la providence divine au salut des hommes, soit de ceux qui les subissent, soit de ceux qui en reçoivent des avertissements salutaires; ils ont aussi pour fin de procurer la gloire de Dieu.

2° Les biens temporels et corporels sont des biens sans doute, mais modiques; au contraire, les biens spirituels sont de grands biens. Il appartient donc à la justice suprême, d'abord de donner aux hommes vertueux les biens spirituels, puis de leur distribuer autant de biens ou de maux temporels qu'il en faut pour la pratique de la vertu : « Car il n'est pas de la justice divine, comme l'écrit le bienheureux Aréopagite, *De div. Nom.*, VIII, d'amollir l'ame des bons par les avantages et les jouissances matérielles. » Maintenant, lorsque les méchants reçoivent les biens temporels, cela tourne dans leur cœur au détriment des biens spirituels : « C'est là ce qui les livre à l'orgueil, » dit le Roi-Prophète, *Ps.*, LXXII, 6.

3° Jésus-Christ a supporté la peine satisfactoire, non pour ses péchés, mais pour les nôtres.

---

ginalis peccati; in statu enim innocentiæ non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est pœnale, in talibus reducitur ad originalem culpam sicut ad causam.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et pœna originalis peccati, ut dictum est (qu. 85, art. 5), et manent etiam post baptismum propter causam superiùs dictam. Et quòd non sint æqualiter in omnibus, contingit propter naturæ diversitatem, quæ sibi relinquitur, ut suprà dictum est (qu. 82, art. 4, ad 1). Ordinantur tamen hujusmodi defectus secundùm divinam providentiam ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui pœnis admonentur, et etiam ad gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quòd bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva; bona verò spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam justitiam ut virtuosis det spiritualia bona, et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem; ut enim Dionysius dicit, VIII. cap. *De div. Nomin.*, « divinæ justitiæ est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus. » Aliis verò, hoc ipsum quòd temporalia dantur, in malum spiritualium cedit : unde in *Psalm.* LXXI concluditur : « Ideo tenuit eos superbia. »

Ad tertium dicendum, quòd Christus pœnam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

ARTICLE VIII.

L'un est-il puni pour le péché de l'autre?

Il paroît que l'un est puni pour le péché de l'autre. 1° Nous lisons, *Exod.*, XX, 5 : « Je suis le Dieu fort et jaloux, qui venge l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération dans ceux qui me haïssent; » et *Matth.*, XXIII, 35 : « Afin que tout le sang innocent qui a été répandu sur la terre, retombe sur vous. »

2° La justice humaine dérive de la justice divine. Or la justice humaine punit quelquefois, comme on le voit dans le crime de lèze-majesté, les enfants pour les parents. Donc la justice divine punit aussi quelquefois l'homme pour le péché d'un autre.

3° Si l'on disoit que le fils est puni pour sa propre faute, et non pour celle du père, parce qu'il imite sa malice, on n'établiroit aucune différence entre les descendants et les personnes étrangères à la famille; car tous ceux qui imitent les péchés des autres subissent les mêmes peines. Donc les enfants ne sont pas toujours punis par leurs propres péchés, mais pour ceux de leurs parents.

Mais il est dit, *Ezech.*, XVIII, 19 : « Le fils ne portera pas l'iniquité du père (1). »

(1) Le contexte fait ressortir cette parole dans une vive lumière; il faut le lire pour bien comprendre le commentaire de saint Thomas; le voici, *ibid.*, 2-20 : « Quand les pères, dites-vous, mangent des raisins verts, les dents des enfants sont agacées (les enfants doivent expier les fautes de leurs pères). Je jure par moi-même, dit le Seigneur, que ce mot ne passera plus en proverbe dans Israël. Car toutes les ames sont à moi. L'ame du fils est à moi comme celle du père; l'ame qui a péché mourra elle-même. Si un homme est juste, agissant selon l'équité; s'il ne mange point sur les montagnes, et ne lève pas les yeux vers les idoles..; s'il ne viole pas la femme de son prochain, et ne blesse personne...; s'il marche dans la voie de mes préceptes, et garde mes ordonnances... celui-là est juste et vivra très-certainement, dit le Seigneur. Si cet homme a un fils... qui commette quelqu'une de ces fautes; qui

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm aliquis puniatur pro peccato alterius.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim *Exod.*, XX : « Ego sum Deus Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem, his qui oderunt me; » et *Matth.*, XXIII, dicitur : « Ut veniat super vos omnis sanguis justus qui effusus est super terram. »

2. Præterea, justitia humana derivatur à justitia divina. Sed secundùm justitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine læsæ majestatis. Ergo etiam secundùm divinam justitiam unus punitur pro peccato alterius.

3. Præterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, in quantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc dicetur de filiis quàm de extraneis qui simili pœnâ puniuntur his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur quòd filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

Sed contra est, quod dicitur *Ezech.*, XVIII : « Filius non portabit iniquitatem patris. »

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 108, art. 4, tum in corp., tum ad 1; et II, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art 2, quæstiunc. 3, in corp.; et qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2, ad 19; et art. 8, ad 6, 7, 8, 9, 12, 15; et qu. 5, art. 4, in corp.; et *Quodlib.*, XII, art. 24, ad 1; et in *Ps.* XVIII, circa finem; et *Isai.*, XIV, col. 3; et *Joan.*, IX, col. 1 et 3.

(Conclusion. — L'un peut porter pour l'autre la peine satisfactoire, en s'en chargeant volontairement; Dieu ou l'homme peuvent infliger, à l'un pour le péché de l'autre, la peine médicinale; enfin chacun porte pour son propre péché la peine pure et simple, proprement dite.)

De quoi s'agit-il dans la question? Si l'on parle de la peine satisfactoire, dont l'ame chrétienne se charge volontairement, l'un peut porter la peine de l'autre, parce que tous les deux ne font qu'un dans les nœuds de la charité, comme nous l'avons dit à l'article précédent. Ensuite si l'on parle de la peine infligée à la faute, du châtiment vindicatif, chacun est puni seulement pour son péché, parce que l'acte du péché est quelque chose de personnel. Enfin si l'on parle de la peine médicinale, l'un est quelquefois puni pour le péché de l'autre. En effet nous avons vu, pareillement dans l'article précédent, que la perte des biens de la fortune et même des biens du corps est un médicament pénal ordonné pour le salut de l'ame : Dieu et l'homme peuvent donc punir de ces sortes de peines l'un pour le péché de l'autre, par exemple le fils pour le père, le serviteur pour le maître; ils le peuvent, d'autant plus que les premiers sont comme la chose des derniers. Dans ces cas-là, lorsque le fils participe à

mange sur la montagne, et viole la femme de son prochain;... qui opprime le foible, et prenne avec violence le bien d'autrui,... vivra-t-il après cela? Non certes, il ne vivra point; il mourra très-certainement, parce qu'il a fait toutes ces actions détestables... Si cet homme a un fils qui, voyant les crimes de son père, en est saisi de crainte et se garde de les imiter; qui ne mange point sur les montagnes,... et ne viole pas la femme de son prochain; qui n'opprime personne,... et ne prenne point par violence le bien d'autrui,... celui-là ne mourra point dans l'iniquité de son père, mais il vivra très-certainement... Que si vous dites : Pourquoi le fils n'a-t-il pas porté l'iniquité de son père? C'est parce que le fils a agi selon l'équité et la justice, qu'il a gardé tous mes préceptes et qu'il les a pratiqués; c'est pourquoi il vivra très-certainement. L'ame qui a péché mourra elle-même Le fils ne portera point l'iniquité du père, et le père ne portera point l'iniquité du fils. La justice du juste sera sur lui, et l'impiété de l'impie sera sur lui. » Ainsi les ames appartiennent au Seigneur, parce qu'elles viennent immédiatement de lui : l'un n'est donc pas puni dans son ame, d'une peine spirituelle, pour le péché de l'autre; le fils vertueux d'un père coupable vivra, le fils coupable d'un père vertueux mourra. Une loi de l'ancienne alliance disoit aussi, *Deuter.*, XXIV, 16 : « On ne fera point mourir les pères pour les enfants, ni les enfants pour les pères; mais chacun mourra pour son péché. » Saint Augustin fait sur ces deux passages la remarque suivante : « La loi dit, comme les prophètes, que chacun doit porter la peine de sa propre faute, que le fils ne doit pas être puni pour le père, ni le père pour le fils. »

(Conclusio. — Pœnarum alia est satisfactoria, quam alius pro alio voluntariè assumit; alia medicinalis, quam Deus vel homo infligit ad medicinam, etiam pro alterius peccato; alia denique est, quæ merè pœna est, qua pro suo quisque peccato tantummodo punitur.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de pœna satisfactoria, quæ voluntariè assumitur, contingit quòd unus portet pœnam alterius in quantum sunt quodammodo unum, sicut jam dictum est (art. 7). Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta, in quantum habet rationem pœnæ, sic solùm unusquisque pro peccato suo punitur, quia actus peccati aliquid personale est. Si autem loquamur de pœna quæ habet rationem medicinæ, sic contingit quòd unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim (art. 7), quod detrimenta corporalium rerum vel etiam ipsius corporis sunt quædam pœnales medicinæ ordinatæ ad salutem animæ : unde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel à Deo, vel ab homine; utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis, in quantum sunt quædam res

la faute du père, le serviteur à la faute du maître, le mal imposé forme une peine à l'égard des deux, c'est-à-dire à l'égard de celui qui est puni et de celui pour lequel il est puni. Quand la faute n'est point partagée, que le fils n'y consent pas, le mal constitue bien une peine relativement à celui pour lequel il est subi; mais il a le caractère de remède vis-à-vis de celui qui le subit, car les peines temporelles tournent à l'avantage de l'homme, quand il les supporte avec patience. Les peines spirituelles, au contraire, n'ont jamais la nature de remèdes, parce que les biens de l'ame ne sont point ordonnés à un plus grand bien. Personne ne perd donc ces biens-là sans sa propre faute. En conséquence, et saint Augustin le remarque, *Epist.* LXXV, *ad Auxilium*, l'un n'est jamais puni d'une peine spirituelle pour le péché de l'autre, parce que le fils n'est pas quant à l'ame la chose du père; et le Seigneur en donne lui-même la raison quand il dit par la bouche de son prophète, *Ezéch.*, XVIII, 4 : « Toutes les ames sont miennes. »

Je réponds aux arguments : 1° Il faut entendre les deux passages objectés des peines temporelles ou corporelles, parce que les enfants sont comme la chose de leurs parents et les successeurs de leurs ancêtres. Que si l'on veut les rapporter aux peines spirituelles, il s'agit de l'imitation des fautes; voilà pourquoi le prophète ajoute, *ibid.* : « Dans ceux qui me haïssent (1);» et l'Evangéliste écrit, *ubi supra*, XXXIII, 32 : « Achevez de combler la mesure de vos pères. » Au reste, si Ezéchiel dit que les péchés des pères sont punis dans leurs enfants, c'est que les enfants, nourris en quelque sorte dans les péchés de leurs pères, sont portés plus fortement au mal, sur les traces de l'autorité domestique, tant par l'habitude vicieuse que par le mauvais exemple; puis ils méritent une puni-

(1) Le passage est, comme on se le rappelle : « Je venge l'iniquité des pères sur les enfants... dans ceux qui me haïssent, » c'est-à-dire dans ceux qui font le mal. Saint Augustin dit sur cette parole : « Comme on acquiert les vertus et les mérites des autres en marchant sur leurs traces, ainsi l'on commet leurs crimes et l'on contracte leurs peines en les imitant. »

---

eorum : ita tamen quòd si filius vel subditus est particeps culpæ, hujusmodi pœnalis defectus habet rationem pœnæ quantum ad utrumque, scilicet et eum qui punitur, et eum pro quo punitur; si verò non sit particeps culpæ, habet rationem pœnæ quantum ad eum pro quo punitur; quantum verò ad eum qui punitur, rationem medicinæ tantùm, nisi per accidens, in quantum peccato alterius consentit, ordinatur enim ei ad bonum animæ, si patienter sustineat. Pœnæ verò spirituales non sunt medicinales, quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum; unde in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpa propria : et propter hoc etiam, talibus pœnis, ut dicit Augustinus in *Epistola* ad Auxilium (*Epist.* 75), unus non punitur pro alio, quia quantum ad animam filius non est res patris; unde et hujus causam Dominus assignans dicit *Ezech.*, XVIII : « Omnes animæ meæ sunt. »

Ad primum ergo dicendum, quòd utrumque dictum videtur esse referendum ad pœnas temporales vel corporales, in quantum filii sunt quædam res parentum et successores prædecessorum. Vel si referatur ad pœnas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ; unde in *Exod.* additur : « His qui oderunt me; » et in *Matth.* dicitur : « Et vos implete mensuram patrum vestrorum. » Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tum propter consuetudinem, tum

tion plus sévère, quand ils ne sont point rentrés dans la voie droite à la vue des châtiments qui ont frappé les auteurs de leurs jours. L'écrivain sacré ajoute : « Jusqu'à la troisième et la quatrième génération, » parce que les hommes vivent d'ordinaire assez longtemps pour voir leur descendance parvenir à ce terme ; ainsi les enfants peuvent être témoins des crimes de leurs pères pour les imiter, et les pères des peines de leurs enfants pour les pleurer.

2° Les châtiments que la justice humaine inflige à l'un pour la faute de l'autre sont des peines corporelles et temporelles; ils forment des remèdes qui doivent empêcher la rechute dans le mal, des moyens de correction qui doivent prévenir de nouveaux méfaits; ils ont pour but d'écarter de crimes semblables ceux qui les subissent ou ceux qui en sont les témoins.

3° La peine du péché d'autrui doit frapper plutôt les proches que les étrangers, soit parce que la peine des proches retombe par l'affinité du père et du fils sur ceux qui l'ont méritée par leurs crimes, soit parce que les exemples et les peines domestiques font une impression plus profonde. Aussi quand l'homme a crû pour ainsi dire dans les péchés de ses parents, il s'y porte avec plus de violence; et quand il n'en a pas été détourné par les maux qu'ils ont appelés sur leurs auteurs, il est obstiné dans l'iniquité et mérite dès-lors une peine plus sévère.

---

etiam propter exemplum patrum, quasi authoritatem eorum sequentes; sunt etiam majori pœnâ digni, si pœnas patrum videntes, correcti non sunt. Ideo autem addidit : « In tertiam et quartam generationem, » quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam et quartam generationem videant; et sic mutuò videre possunt et filii peccata parentum ad imitandam, et patres pœnas filiorum ad dolendum.

Ad secundum dicendum, quòd pœnæ illæ sunt corporales et temporales, quas justitia humana uni pro peccato alterius infligit; et sunt remedia quædam vel medicinæ contra culpas sequentes; ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii, cohibeantur à similibus culpis.

Ad tertium dicendum, quòd magis debent puniri pro peccatis aliorum propinqui quàm extranei, tum quia pœna propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccaverunt, ut dictum est, in quantum filius est quædam res patris; tum etiam quia et domestica exempla et domesticæ pœnæ magis movent : unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementiùs ea sequitur; et, si ex eorum pœnis non est deterritus, obstinatior videtur, unde et est majori pœnâ dignus.

QUESTION LXXXVIII.

Du péché véniel et du péché mortel.

Comme le péché véniel se distingue du péché mortel relativement à la peine, nous devons l'étudier en particulier. Nous l'examinerons : premièrement, dans ses rapports avec le péché mortel; secondement, dans sa nature propre.

On demande six choses sur le premier point : 1° Le péché véniel se distingue-t-il comme contraire du péché mortel ? 2° Le péché mortel et le péché véniel diffèrent-ils de genre? 3° Le péché véniel dispose-t-il au péché mortel? 4° Le péché véniel peut-il devenir mortel? 5° Les circonstances peuvent-elles changer le péché véniel en péché mortel? 6° Enfin le péché mortel peut-il devenir véniel?

ARTICLE I.

Le péché véniel se distingue-t-il comme contraire du péché mortel?

Il paroît que le péché véniel ne se distingue pas comme contraire du péché mortel (1). 1° Saint Augustin dit, *Contra Faust.*, XXII, 27 : « Le péché est une parole, une action ou un désir contre la loi éternelle. » Or ce qui rend le péché mortel, c'est qu'il est contre la loi éternelle. Donc tout péché est mortel; donc le péché véniel ne se distingue pas comme contraire du péché mortel.

(1) Selon la règle de l'Ecole, toute division doit se faire par les contraires : ainsi l'animal se divise en animal raisonnable et en animal non raisonnable. De là cette expression : « *Peccatum veniale dividitur contra peccatum mortale :* le péché véniel se divise à l'encontre du péché mortel ; » ces deux sortes de péché forment les deux membres opposés de la division du péché considéré en général, ils sont contraires l'un à l'autre.

QUÆSTIO LXXXVIII.

De peccato veniali et mortali, in sex articulos divisa.

Deinde quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundùm reatum, considerandum est de eis : et primò considerandum est de veniali per comparationem ad mortale; secundò, de veniali secundum se.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. 2° Utrùm distinguantur genere. 3° Utrùm veniale peccatum sit dispositio ad mortale. 4° Utrùm veniale peccatum possit fieri mortale. 5° Utrùm circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale. 6° Utrùm peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICULUS I.

Utrùm veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus XXII, lib. *Contra Faustum* (cap. 27) : « Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam. » Sed esse contra legem æternam dat peccato quòd sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale; non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

(1) De his etiam in II *Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 139, circa finem, et 143, 9, 1; et qu. 7, de malo, art. 1.

2° Nous lisons, I *Cor.*, X, 31 : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou que vous fassiez quelque autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu. » Or, d'une part, quiconque pèche agit contre ce précepte, car évidemment on ne fait pas le péché pour la gloire de Dieu ; d'une autre part, celui qui agit contre le précepte commet un péché mortel. Donc quiconque pèche, pèche mortellement.

3° Qui s'attache à une chose par l'amour, s'y attache pour en jouir ou pour s'en servir, comme on le voit dans saint Augustin, *De doct. christ.*, I, 4 (1). Or le pécheur ne s'attache pas au bien muable pour s'en servir; car il ne l'emploie point pour obtenir le bien qui donne le bonheur, et c'est là ce qu'on appelle proprement *se servir,* ainsi que le dit encore au même endroit l'évêque d'Hippone. Donc tous ceux qui pèchent jouissent du bien muable. Mais « toute la perversité de l'homme consiste à jouir des choses dont on doit se servir, » toujours selon saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII, 30. Puis donc que le mot de *perversité* désigne le péché mortel, tous ceux qui pèchent pèchent mortellement.

4° Qui s'approche d'un terme s'éloigne d'un autre. Or celui qui pèche s'approche du bien muable. Donc il s'éloigne du bien immuable; donc il pèche mortellement; donc le péché véniel ne se distingue pas du péché mortel.

Mais saint Augustin dit, *Super Joan.*, XLI : « Le crime mérite la damnation, mais le péché véniel ne la mérite pas. » Or le mot *crime* désigne le péché mortel. Donc le péché véniel se distingue du péché mortel (2).

(1) Jouir d'une chose, c'est en user pour elle-même ; s'en servir, au contraire, c'est l'employer pour en obtenir une autre : ainsi l'ambitieux se sert de l'argent, et jouit du pouvoir. Au reste, voici les paroles de saint Augustin, *ubi supra :* « On jouit d'une chose quand on s'y attache par amour pour elle-même; mais on s'en sert quand on la rapporte à ce qu'on aime..., c'est-à-dire à ce qui rend heureux. »

(2) Nous avons constaté, dans les notes précédentes, la doctrine des prétendus réforma-

---

2. Præterea, Apostolus dicit I. *Cor.*, X : « Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite. » Sed contra hoc præceptum facit quicumque peccat, non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cùm ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur quòd quicumque peccat, mortaliter peccet.

3. Præterea, quicumque amore alicui rei inhæret, inhæret ei vel sicut fruens, vel sicut utens, ut patet per Augustinum in I. *De doct. christiana*. Sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quasi utens : non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit; quod propriè est uti, ut Augustinus dicit ibidem. Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed « frui rebus utendis est humana perversitas; » ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII, *Quæst.* (qu. 30). Cùm ergo *perversitas* peccatum mortale nominetur, videtur quòd quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Præterea, quicumque accedit ad unum terminum ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit à bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Tract.* XLI, *super Joan.*, quòd « crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem. » Sed *crimen* nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

(CONCLUSION. — Puisque, d'une part, le péché mortel, détruisant le principe de l'ordre surnaturel, ne peut être réparé par l'homme; puisque, d'une autre part, le péché véniel peut être réparé, parce qu'il ne détruit pas le principe de l'ordre surnaturel, le péché véniel et le péché mortel diffèrent comme les mots *réparable* et *irréparable* (1).)

Deux termes qui ne sont point opposés dans le sens propre, peuvent se présenter comme contraires dans le sens figuré : ainsi *rire* ne fait point opposition directe à *se dessécher* dans la signification naturelle; mais quand on le dit métaphoriquement d'une prairie pour peindre l'épanouissement des fleurs, *riante* se pose diamétralement à l'encontre de *desséchée*. Pareillement le qualificatif *mortel*, entendu proprement de la mort du corps, n'est pas le contre-pied du connotatif *véniel;* mais si l'on prend le premier métaphoriquement en l'appliquant au péché, il devient l'antithèse du second. Voici pourquoi. Comme le péché est une infirmité de

teurs sur la dégradation primitive; ils disent : Le péché originel a changé radicalement la nature humaine. Principe négatif et positif tout ensemble, il a détruit les facultés religieuses et morales pour y substituer une essence mauvaise; il a mis au néant la raison supérieure et le libre arbitre dans le fond de notre ame, pour y mettre la concupiscence aveugle et brutale; à la place de l'image de Dieu, il a profondément empreint dans nos ames l'image de Satan. Tout le monde voit les conséquences qui dérivent de ces principes. D'une part, si l'homme est privé de toute liberté, la nature seule agit dans lui; d'une autre part, si la nature est essentiellement corrompue, elle produit des actes irrémédiablement mauvais; donc tous les péchés de l'homme sont irréparables, mortels, dignes de l'enfer. Les apôtres du XVIᵉ siècle enseignent formellement cette doctrine; ils répètent cent fois, dans leurs écrits, que l'homme pèche et pèche mortellement dans toutes ses actions.

Certes, l'Ecriture sainte ne tient pas un semblable langage. Elle compare le péché tantôt aux choses légères, tantôt aux choses graves : ainsi saint Matthieu, XXXIII, 24, le compare au moucheron et au chameau; saint Luc, VI, 42, à un fêtu et à une poutre; saint Paul, *I Cor.*, III, 12 et suiv., à la paille et au fondement de l'édifice. Mais contentons-nous de rapporter les décisions de l'Eglise. Le concile de Trente dit, *sess.* V, 11 : « Quoique, dans cette vie mortelle, les hommes justes et saints commettent des fautes légères et journalières, qu'on appelle *péchés véniels*, ils ne cessent point d'être justes. » Et dans le *canon* 23, même session, le saint concile définit sous peine d'anathème que « l'homme ne peut pendant toute sa vie, sans un privilége spécial de Dieu, éviter tous les péchés véniels, comme l'Eglise le croit de la bienheureuse Vierge Marie. Et *sess.* XIV, 5, il enseigne que le pénitent doit déclarer au saint tribunal tous les péchés mortels qu'il a commis, mais qu'il peut taire sans offenser Dieu les péchés véniels, qui ne font pas perdre la grace. » Enfin Pie V et Grégoire XIII ont condamné cette proposition : « Aucun péché n'est véniel de sa nature, mais tout péché mérite la peine éternelle. » Cette proposition est la XXIᵉ de Baius.

(1) La *conclusion* latine ne résume aucunement, comme on peut le voir, la discussion de saint Thomas. Qu'est-ce donc qui auroit pu nous obliger de la traduire littéralement?

(CONCLUSIO. — Peccatum omne, aut mortale, sive contra ordinem charitatis est; aut veniale est, et præter illum ordinem, et ex se dignum veniâ.)

Respondeo dicendum, quod aliqua secundùm quòd propriè accipiuntur, non videntur esse opposita, quæ si metaphoricè accipiantur, opponi inveniuntur : sicut *ridere* non opponitur ei quod est *arescere;* sed secundùm quòd *ridere* metaphoricè de prato dicitur, propter ejus floritionem et virorem, opponitur ei quod est *arescere*. Similiter si *mortale* propriè accipiatur prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum *veniali*, nec ad idem genus pertinere; sed si *mortale* accipiatur metaphoricè secundùm quòd dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quædam infir-

l'ame, on dit le péché mortel, par analogie avec la maladie sans remède, quand il amène une défaillance, un défaut, un désordre irréparable en détruisant quelque principe : nous avons vu cela précédemment. Le principe de la vie spirituelle, qui a la vertu pour règle, c'est l'ordre qui met en rapport avec la fin dernière. Quand cet ordre est renversé, il ne peut être rétabli par un principe intrinsèque à l'homme, mais seulement par la vertu divine : car si le désordre dans les moyens se répare par la fin, comme l'erreur dans les conclusions se redresse par la vérité des principes, la perturbation de l'ordre qui rattache à la fin dernière ne peut être réparée par quelque chose de plus général, tout comme l'erreur qui tombe sur les principes ne peut être rectifiée. Ces désordres donc, ces sortes de péché se disent mortels dans le sens d'irréparable. Mais les péchés qui amènent le désordre dans les moyens, sans troubler l'ordre de la fin dernière, sont réparables : on les appelle véniels, pardonnables, parce que le péché est pardonné quand la peine cesse et la peine cesse avec le péché. D'après tout cela, *mortel* et *véniel* sont opposés comme les mots *réparable* et *irréparable :* je dis *irréparable* par un principe intérieur et non par la vertu divine, qui peut réparer tout désordre, guérir toute maladie corporelle ou spirituelle. Le péché véniel se distingue donc comme contraire du péché mortel.

Je réponds aux arguments : 1° Le péché ne se divise pas en péché véniel et en péché mortel, comme le genre se divise en espèces qui participent également de sa nature, mais comme l'analogue se partage en entités dont il s'affirme par priorité et par postériorité (1). Ainsi la nature complète du péché, telle que saint Augustin la pose dans le passage

(1) L'homme raisonnable et la brute irraisonnable : voilà la division des espèces qui forment le genre animal ; puis la longueur, la largeur et la profondeur : voilà la distribution des entités qui constituent l'analogue corps.

---

mitas animæ, ut suprà habitum est (qu. 71, art. 1, ad 3), peccatum aliquod *mortale* dicitur ad similitudinem morbi qui dicitur mortalis, ex eo quòd inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicujus principii, ut dictum est (qu. 74, art. 9, ad 2). Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundùm virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut suprà dictum est (qu. 72, art. 5). Qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solùm per virtutem divinam, ut suprà dictum est (qu. 87, art. 3), quia inordinationes eorum quæ sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum reparatur; defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari, quod sit principalius, sicut nec error qui est circa principia. Et ideo hujusmodi peccata dicuntur mortalia quasi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt : et hæc dicuntur venialia; tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est (qu. 8, art. 6). Secundum hoc ergo mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile; et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quæ omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare. Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species, quæ æqualiter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus prædicatur secundùm *prius* et *posterius*. Et

objecté plus haut, se trouve dans le péché mortel; mais le péché véniel est un péché de nature imparfaite comparativement au péché mortel, de même que l'accident est un être imparfait comparé à la substance. En effet le péché véniel n'est pas contre la loi; car celui qui pèche véniellement ne viole la loi, ni en faisant ce qu'elle défend, ni en omettant ce qu'elle commande; mais il agit en dehors de la loi, parce qu'il n'observe pas le mode d'action qu'elle prescrit.

2° Le précepte de l'Apôtre : « Faites tout pour la gloire de Dieu, » est un précepte affirmatif. Il n'oblige donc pas toujours. Celui-là donc ne le viole point, qui ne rapporte pas actuellement à la gloire de Dieu tout ce qu'il fait. Quand on ne donne pas à une action cette fin suprême, il suffit, pour ne pas pécher mortellement, de se rapporter soi-même et tout son être à Dieu. Or le péché véniel n'empêche pas qu'une action ne se rapporte habituellement, sinon actuellement, à la gloire de Dieu; car ce péché n'exclut pas la charité, qui établit des rapports habituels avec Dieu. L'objection ne prouve donc pas que celui qui pèche véniellement, pèche mortellement.

3° L'homme qui pèche véniellement ne s'attache pas au bien temporel pour en jouir, parce qu'il n'y met pas sa fin; mais il s'y attache pour s'en servir, puisqu'il le rapporte à Dieu, sinon actuellement, du moins habituellement.

4° Le bien muable, à moins qu'on ne s'y repose comme dans sa fin, ne forme pas un terme en face du bien immuable; car ce qui doit conduire au but, n'implique pas l'idée de terme.

---

ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit (ubi supra), convenit peccato mortali; peccatum autem veniale dicitur peccatum secundùm rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale, sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundùm imperfectam rationis entis. Non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat; sed facit præter legem, quia non observat modum rationis quem lex intendit.

Ad secundum dicendum, quòd illud præceptum Apostoli est affirmativum. Unde non obligat ad semper. Et sic non facit contra hoc præceptum quicumque actu non refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quòd aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quòd non semper mortaliter peccet, cùm aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinem actûs humani in gloriam Dei, sed solùm actualem, quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quòd ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali; non ut fruens, quia non constituit in eo finem; sed ut utens; referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum, quòd bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis : quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

ARTICLE II.

Le péché mortel et le péché véniel diffèrent-ils de genre?

Il paroît que le péché mortel et le péché véniel ne diffèrent pas de genre, c'est-à-dire que, parmi les péchés, les uns ne sont pas mortels et les autres véniels de leur genre. 1° Le bien et le mal diffèrent de genre, dans les actes humains, par la matière ou par l'objet : nous avons vu cela dans une question précédente. Or on peut pécher mortellement et véniellement dans toute matière et dans tout objet; car l'homme peut aimer désordonnément tout bien muable, ou moins que Dieu, et c'est pécher véniellement; ou plus que Dieu, et c'est pécher mortellement. Donc le péché véniel et le péché mortel ne diffèrent pas de genre.

2° Comme nous l'avons vu dans le premier article, le péché mortel est celui qui est irréparable, et le péché véniel celui qui est réparable. Or le qualificatif d'*irréparable* appartient au péché de malice, que quelques-uns nomment *irrémissible;* puis le connotatif de *réparable* se donne au péché de foiblesse ou d'ignorance, qu'on appelle *rémissible*. Donc le péché mortel et le péché véniel diffèrent entre eux, comme le péché de malice diffère du péché de foiblesse ou d'ignorance. Eh bien, ces derniers péchés ne diffèrent pas de genre, comme nous l'avons dit ailleurs, mais de cause. Donc le péché véniel et le péché mortel ne diffèrent pas de genre.

3° Les mouvements subits de la chair et de la raison, nous le savons pareillement, sont des péchés véniels. Or les mouvements subits peuvent avoir lieu dans tous les genres du péché. Donc il n'y a pas de péchés qui soient véniels de leur genre.

ARTICULUS II.

Utrùm peccatum mortale et veniale differant genere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod peccatum veniale et mortale non differant genere, scilicet quòd aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere. *Bonum* enim et *malum* ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam, sive ad objectum, ut supra dictum est (qu. 18, art. 2 et 8). Sed secundùm quodlibet objectum vel materiam contingit peccare mortaliter et venialiter : quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter; vel suprà Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

2. Præterea, sicut dictum est suprà (art. 1), peccatum mortale dicitur quod est irreparabile, peccatum autem veniale quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundùm quosdam irremissibile dicitur; esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel per ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt sicut peccatum quod est malitia commissum, vel ex infirmitate et ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut suprà dictum est (qu. 76, 77 et 78). Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

3. Præterea, suprà dictum est (qu. 74, art. 3, ad 3, et art. 10), quòd subiti motus tam sensualitatis quàm rationis sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

(1) De his etiam suprà, qu. 72, art. 5; et II *Sent.*, dist. 24, qu. 3, art. 6, ad 6; ut et

Mais saint Augustin, *Serm. de purgatorio*, énumère différents genres de péchés véniels et différents genres de péchés mortels (1).

(Conclusion. — Le péché véniel et le péché mortel diffèrent de genre par leurs objets : mais comme les actes moraux reçoivent leur bonté et leur malice non-seulement de l'objet, mais encore de la disposition de l'agent, le péché véniel de son genre devient quelquefois mortel du côté du pécheur, par sa mauvaise intention; et réciproquement le péché mortel de son genre peut devenir véniel par l'imperfection de l'acte subit ou indélibéré.)

Le péché véniel s'appelle ainsi de *venia*, pardon. En conséquence on peut dire un péché véniel, d'abord quand il a été pardonné; d'où saint Ambroise écrit, *De Paradiso*, XIV : « Tout péché devient véniel par la pénitence; » c'est là le péché qu'on appelle *véniel par l'événement*. Ensuite on donne le même qualificatif au péché, quand il ne renferme rien qui empêche de le pardonner soit en partie, soit entièrement : en partie, lorsqu'il a quelque chose qui diminue la faute, par exemple lorsqu'il est commis par foiblesse ou par ignorance, et c'est le péché qu'on dit *véniel par la cause;* entièrement, lorsqu'il ne détruit pas l'ordre qui rattache à la fin dernière, d'où il ne mérite pas une peine éternelle, mais une peine temporelle, et c'est de ce péché véniel que nous voulons parler dans cette question. Car il est clair que les deux premiers ne constituent pas un genre déterminé; mais le dernier peut en former un : de sorte que tel péché est véniel et tel autre mortel de son genre par la détermi-

(1) Le grand évêque met dans le premier genre « les conversations frivoles, la complaisance dans le boire et le manger, le manque de zèle à visiter les malades, la négligence à fréquenter les églises, le defaut de prévenance envers les pauvres et l'adulation des riches; » puis il fait entrer dans le second « le sacrilége, l'homicide, l'adultère, la noire calomnie, le vol et la rapine. »

Sed contra est, quod Augustinus in *Sermone de purgatorio* (sive XLI, *De Sanctis*), enumerat quædam genera peccatorum venialium, et quædam genera peccatorum mortalium.

(Conclusio. — Peccatum veniale et mortale differunt genere ex objectis : sed quia actus morales non modò ex objecto, verùm etiam ex dispositione agentis, rationem boni et mali recipiunt, contingit veniale ex genere esse mortale ex parte agentis, propter malam ejus intentionem; et mortale ex genere esse veniale, propter imperfectionem actûs, quando subitus est et non ratione deliberatus.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum veniale à venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum; et sic dicit Ambrosius quòd « omne peccatum per pœnitentiam sit veniale, » et hoc dicitur *veniale ex eventu*. Alio modo dicitur *veniale*, quia non habet in se unde veniam non consequatur, vel totaliter vel in parte : in parte quidem, sicut cùm habet in se aliquid diminuens culpam, ut cùm fit ex infirmitate, vel ignorantia : et hoc dicitur *veniale ex causa;* in toto autem, ex eo quòd non tollit ordinem ad ultimum finem; unde non meretur pœnam æternam, sed temporalem : et de hoc veniali ad præsens intendimus. De primis enim duobus constat quòd non habent genus aliquod determinatum : sed veniale tertio modo dictum potest habere genus determinatum; ita quòd

dist. 42, qu. 1, art. 4, in corp.; itemque IV *Sent.*, dist. 16, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 5, ad 5; et qu. 2, de malo, art. 8, in corp.; et qu. 7, art. 1, in corp.; ut et *Opusc.*, III, cap. 178.

nation générique ou spécifique, c'est-à-dire par la nature que l'acte reçoit de l'objet. Lorsque la volonté se porte vers une chose directement contraire à la charité, qui met l'homme en rapport avec la fin dernière, le péché tient de son objet d'être irréparable; par conséquent il est mortel de son genre, qu'il soit ou contre l'amour de Dieu, comme le blasphème et le parjure; ou contre l'amour du prochain, comme l'homicide et l'adultère. Mais quand la volonté se porte vers des choses qui renferment bien un certain désordre, mais qui ne sont pas contraires à l'amour de Dieu et du prochain; par exemple quand l'homme se rend coupable d'une parole oiseuse ou d'un rire superflu, ces péchés sont véniels de leur genre. Mais comme les actes moraux reçoivent leur bonté ou leur malice non-seulement de l'objet, mais encore de la disposition de l'agent, le péché véniel de son genre à raison de l'objet devient quelquefois mortel par le fait du pécheur, soit parce qu'il y fait consister sa fin dernière, soit parce qu'il le rapporte à un autre péché mortel de son genre, comme lorsque le séducteur prononce une parole inutile pour commettre l'adultère. De même aussi le péché mortel de son genre devient véniel du côté de l'agent, lorsque l'acte est imparfait, c'est-à-dire lorsqu'il n'est pas délibéré par la raison, qui est le principe propre de l'acte mauvais, comme nous l'avons dit ailleurs en parlant des mouvements subits d'incrédulité.

Je réponds aux arguments : 1° Quand on choisit une chose qui répugne à la charité divine, on préfère cette chose à l'amitié suprême, et dès-lors on est convaincu de l'aimer plus que Dieu. Ainsi les péchés qui répugnent à la charité, supposent un plus grand amour pour la créature que pour Dieu ; ils sont donc mortels de leur genre.

2° L'objection part du péché véniel par la cause.

---

aliquod peccatum dicatur *veniale ex genere*, et aliquod *mortale ex genere*, secundùm quòd genus vel species actus determinatur ex objecto. Cùm enim voluntas fertur in aliquid quod secundùm se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo objecto habet quòd sit mortale : unde est *mortale ex genere*, sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium, et hujusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia : unde hujusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque verò voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus et alia hujusmodi; et talia sunt peccata venialia ex suo genere. Sed quia actus morales recipiunt rationem *boni* et *mali*, non solùm ex objecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis (ut suprà habitum est), contingit quandoque quòd id quod est peccatum veniale ex genere ratione sui objecti, fit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem ultimum; vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, putà cùm aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit quòd aliquod peccatum quod suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quòd actus est imperfectus, id est, non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actûs, sicut suprà dictum est de subitis motibus infidelitatis (qu. 74, art. 10).

Ad primum ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd aliquis eligit id quod repugnat divinæ charitati, convincitur præferre illud charitati divinæ, et per consequens plus amare ipsum quàm Deum. Et ideo aliqua peccata ex genere, quæ de se repugnant charitati, habent quòd aliquid diligatur supra Deum, et sic sunt ex genere suo mortalia.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato veniali *ex causa*.

3° Il s'agit dans l'argument du péché qui est véniel par l'imperfection de l'acte.

ARTICLE III.

Le péché véniel dispose-t-il au péché mortel?

Il paroît que le péché véniel ne dispose pas au péché mortel. 1° Rien ne dispose à son contraire. Or le péché mortel est le contraire du péché véniel, comme nous l'avons vu dans le premier article. Donc le péché véniel ne dispose pas au péché mortel.

2° L'acte dispose aux choses qui lui ressemblent dans l'espèce; d'où le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 1 ou 2 : « Les actes semblables engendrent des dispositions et des habitudes semblables. » Or le péché mortel et le péché véniel diffèrent, comme nous l'avons vu dans le deuxième article, d'espèce ou de genre. Donc le péché véniel ne dispose pas au péché mortel.

3° Si le péché véniel étoit ce qui dispose au péché mortel, il faudroit appeler péché véniel toutes les choses qui produisent cet effet. Or les bonnes œuvres disposent au péché mortel; car saint Augustin dit, *Epist.* CIX ou *Regula :* « L'orgueil dresse des embûches aux bonnes œuvres pour les faire périr. » Donc les bonnes œuvres seroient, dans l'hypothèse que nous repoussons, des péchés mortels, ce qui est absurde.

Mais nous lisons, *Eccli.*, XIX, 1 : « Celui qui néglige les petites choses, tombe peu à peu (1). » Or celui qui pèche véniellement néglige les

(1) La Vulgate ne dit pas *paulatim defluit*, comme notre saint auteur; mais *paulatim decidet*, d'après le grec πεσεῖται.

Saint Augustin raconte que sa mère, avec une autre jeune fille, fut élevée par une vieille servante qui leur défendoit de boire hors des repas : « Vous ne buvez que de l'eau mainte-

---

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actûs.

ARTICULUS III.

Utrùm peccatum veniale sit dispositio ad mortale.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est (art. 1). Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

2. Præterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi; unde in II. *Ethic.*, dicitur (cap. 1, vel 2), quòd « ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus. » Sed peccatum mortale et veniale differunt genere seu specie, ut dictum est (art. 2). Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Præterea si peccatum dicatur veniale quod disponit ad mortale, oportebit quòd quæcumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale; dicit enim Augustinus *in Regula*, quòd « superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Ergo etiam bona opera erunt peccata mortalia : quod est inconveniens.

Sed contra est, quod dicitur *Eccli.*, XVIII : « Qui spernit minima, paulatim defluit. » Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima sper-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 34, art. 10; et qu. 10; et qu. 186, art. 9; ut et I *Sent.*, dist 17, qu. 2, art. 5; et II *Sent.*, dist. 52, qu. 1, art. 3; et qu. 26, de verit., art. 6, ad 16; et qu. 7, de malo, art. 1, ad 7, et art. 3, tum in corp., tum ad 1 et ad 3; et qu. 14, art. 2, in corp.

petites choses. Donc le péché véniel dispose insensiblement au péché mortel.

(Conclusion. — Comme le péché véniel diffère du péché mortel dans l'espèce, il ne peut y disposer primordialement et directement; mais il y dispose secondairement en agissant sur l'homme, puis indirectement en écartant l'obstacle.)

Puisque disposer c'est être cause de quelque manière, il y a deux sortes de dispositions comme il y a deux sortes de causes. Il y a la cause qui produit l'effet directement, comme le feu chauffe; puis la cause qui produit l'effet indirectement, en écartant l'obstacle, comme celui qui renverse la colonne renverse la pierre qu'elle soutient. En conséquence l'acte du péché peut disposer de deux manières. En premier lieu, directement; et pour lors il dispose à l'acte qui lui ressemble dans l'espèce. De cette manière, le péché véniel de son genre ne dispose pas primordialement et par lui-même au péché mortel aussi de son genre, puisqu'il en diffère dans l'espèce; mais il y dispose secondairement, par voie de conséquence, du côté de l'agent. Lorsque la disposition et l'habitude vont se fortifiant par les fautes légères, la passion peut s'accroître tellement que l'homme met sa fin dans le péché véniel : car, selon le Philosophe, « la fin de l'homme dominé par l'habitude, c'est l'action conforme à l'habitude. » Le péché véniel souvent réitéré dispose donc, par cela même, au

nant, leur disoit-elle, parce que le vin n'est pas à votre disposition; mais quand vous serez mariées et maîtresses de la cave, vous remplacerez l'eau par le vin. » Sainte Monique devança le temps de cette prédiction «C'étoit, continue le grand évêque d'Hippone, *Confess.* IX, 8; c'étoit ma mère qu'on envoyoit à la cave, comme la plus sobre de toutes. Après qu'elle avoit puisé dans la cuve, elle portoit le vaisseau à sa bouche avant de verser le vin dans la bouteille; mais elle en avaloit seulement quelques gouttes, parce qu'une aversion naturelle pour cette liqueur ne lui permettoit pas d'en prendre davantage. Ce qu'elle faisoit ne venoit donc pas d'une pente à l'ivrognerie; c'étoit une de ces boutades capricieuses qui emportent les enfants, et que les parents doivent réprimer avec le plus grand soin. Cependant qu'arriva-t-il? Au commencement elle n'avaloit donc que quelques gouttes de vin, mais elle alla chaque jour en prenant un peu davantage; et comme ceux qui négligent les petites fautes tombent peu à peu dans les grandes, il se trouva bientôt qu'elle aimoit le vin et le buvoit à pleines tasses. » Saint Augustin dit ensuite qu'un seul mot suffit pour corriger sa mère, le mot d'*ivrognesse*, que lui fit entendre une servante dans un accès de colère.

---

nere. » Ergo paulatim disponitur ad hoc quòd totaliter defluat peccatum mortale.

(Conclusio. — Veniale et mortale peccatum cùm differant specie non potest veniale dispositio esse ad mortale, nisi fortè ex dispositione agentis et indirectè per modum removentis prohibens.)

Respondeo dicendum, quòd disponens est quodammodo causa : unde secundùm duplicem modum causæ est duplex dispositionis modus. Est enim causa quædam movens directè ad effectum, sicut calidum calefacit; est etiam causa indirectè movens lapidem superpositum. Et secundum hoc, actus peccati dupliciter ad aliquid disponit. Uno quidem modo directè; et sic disponit ad actum similem secundùm speciem. Et hoc modo primò et per se, peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cùm differant specie; sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quamdam consequentiam, ad peccatum quod est mortale, ex parte agentis. Augmentata enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, in tantum potest libido peccandi crescere, quòd ille qui peccat finem suum constituet in peccato veniali : nam « unicuique habent habitum, in quantum hujusmodi, finis est operatio secundùm habitum; » et sic, multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale. Alio modo actus humanus dis-

péché mortel. En second lieu, les actes humains disposent aux choses en écartant l'obstacle ; et le péché véniel de son genre peut amener, de cette manière, la disposition au péché mortel pareillement de son genre. Celui qui pèche véniellement, néglige d'observer un ordre; et lorsque l'homme s'accoutume à ne pas soumettre sa volonté à l'ordre dans les petites choses, il contracte une disposition qui le porte à la soustraire à l'ordre de la fin dernière, en choisissant des choses qui sont des péchés mortels de leur genre.

Je réponds aux arguments : 1° Le péché véniel et le péché mortel ne se divisent point par opposition, répétons-le, comme deux espèces du même genre; ils se distinguent l'un de l'autre comme l'accident se distingue de la substance. De même donc que l'accident peut être la disposition à la forme substantielle, ainsi le péché véniel peut disposer au péché mortel.

2° Si le péché véniel ne ressemble pas au péché mortel dans l'espèce, il lui ressemble dans le genre; car il implique comme lui, bien que d'une autre manière, la perturbation de l'ordre.

3° Quoique les bonnes œuvres puissent être par accident la matière ou l'occasion du péché mortel, certes elles n'y disposent point par elles-mêmes; mais le péché véniel y dispose de cette manière.

ARTICLE IV.

Le péché véniel peut-il devenir mortel?

Il paroît que le péché véniel ne peut devenir mortel. 1° Saint Augustin, commentant *Jean*, III, 17 : « Afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle, » dit, *Tract.*, XII : « Les petites

---

ponit ad aliquid, removendo prohibens; et hoc modo peccatum veniale ex genere, potest disponere ad mortale peccatum ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem; et ex hoc quòd consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subjicere, disponitur ad hoc quòd etiam voluntatem suam non subjiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum veniale et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duæ species unius generis ut dictum est (art. 1, ad 1), sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum veniale non est simile mortali in specie; est tamen simile ei in genere, in quantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licèt aliter et aliter, ut dictum est (art. 1 et 2).

Ad tertium dicendum, quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum, potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens : sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccatum veniale possit fieri mortale.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus exponens illud *Joan.* : « Qui incredulus est Filio, non videbit vitam. » (*Tract., in Joan*) : « Peccata minima (*id*

(1) De his etiam in II *Sent.*, dist. 24, qu. 3, art. 7; et qu. 7, de malo, art. 3; et in *Psalm.* XIX, col. 10.

fautes (c'est-à-dire les péchés véniels) tuent, quand on les néglige. » Or les péchés mortels tuent seuls l'ame spirituellement. Donc le péché véniel peut devenir mortel.

2° Le mouvement de la chair est péché véniel avant le consentement de la raison; mais il est péché mortel, comme nous l'avons dit ailleurs, après le consentement. Donc le péché véniel peut devenir mortel.

3° Le péché véniel et le péché mortel diffèrent, on le sait, comme la maladie guérissable et la maladie inguérissable. Or la maladie qui n'est pas inguérissable dès le principe, peut le devenir. Donc le péché véniel peut devenir mortel.

4° La disposition peut devenir habitude. Or le péché véniel est la disposition au péché mortel, comme nous l'avons vu dans le dernier article. Donc le péché véniel peut devenir mortel.

Mais quand deux choses diffèrent indéfiniment, l'une ne peut devenir l'autre. Or le péché mortel et le péché véniel diffèrent indéfiniment, comme nous l'avons vu dans une question précédente. Donc le péché véniel ne peut devenir mortel.

(Conclusion. — Il est impossible qu'un seul et même acte devienne péché mortel de péché véniel qu'il étoit, et que tous les péchés mortels du monde forment en s'accumulant, comme parties constitutives, un péché mortel; mais il peut arriver qu'une chose vénielle devienne mortelle par le changement de la volonté, et que plusieurs péchés véniels produisent, en y disposant, un péché mortel.)

La proposition : « Le péché véniel devient mortel, » présente trois significations. D'abord elle peut dire qu'un acte, restant numériquement un, devient quelquefois péché mortel de péché véniel qu'il étoit, et dans ce sens elle n'est pas exacte. En effet le péché consiste principalement dans l'opération de la volonté, comme tout autre acte moral : lors donc

---

est venialia) si negligantur, occidunt. » Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quia spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Præterea, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale; post consensum verò est peccatum mortale, ut suprà dictum est (qu. 74, art. 4 et 8). Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Præterea, peccatum veniale et mortale differunt sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est (art. 1). Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Præterea, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est (cap. 3). Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

Sed contra, ea quæ differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex prædictis patet. Ergo veniale non potest fieri mortale.

(Conclusio. — Licèt unquam fieri possit ut unus idemque actus primùm veniale sit ad deinde mortale peccatum, neque etiam ut vel omnia totius mundi venialia uni peccato mortali æquivaleant; tamen contingere potest ut actus venialis per aliquam mutationem mortale fiat, aut multa venialia ad unum mortale disponant.)

Respondeo dicendum, quòd « peccatum veniale fieri mortale » potest tripliciter intelligi. Uno modo sic quòd idem actus numero primò sit peccatum veniale, et postea mortale, et hoc esse non potest. Quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis : unde non dicitur unus actus

que la volonté change, l'acte n'est plus un moralement, quoique l'action continue dans sa nature, en elle-même; et quand la volonté ne change pas, la faute vénielle ne peut devenir mortelle (1). Ensuite notre énonciation peut signifier qu'un manquement véniel de son genre devient quelquefois mortel, et dans ce sens elle exprime la vérité; car il arrive que l'homme met la fin dans l'acte coupable, ou qu'il y donne pour but le péché mortel. Enfin la même affirmation peut s'entendre dans le sens que plusieurs péchés véniels produisent un péché mortel, et dans ce cas nous devons sous-distinguer. Veut-on dire par là que plusieurs péchés véniels forment en s'accumulant, comme parties constitutives, un péché mortel, alors on est dans le faux. Rassemblez tous les péchés véniels du monde, ils ne pourront entraîner une peine semblable à celle qu'amène un seul péché mortel. Cela se voit par plusieurs choses : par la durée de la peine, car le péché mortel provoque une punition éternelle, et le péché véniel une punition temporelle; par la peine du dam, puisque le péché mortel prive de la vision divine, châtiment auquel nul autre ne peut être comparé, dit saint Chrysostôme; aussi par la peine du sens, vu qu'elle est plus grande dans le péché mortel pour le remords de la conscience, bien qu'elle soit peut-être égale dans le péché véniel pour le supplice du feu (2). Maintenant si l'on entend, par la proposition déclinée tout à l'heure, que plusieurs péchés véniels peuvent produire, en y pré-

(1) Lorsque l'homme poursuit une conversation frivole dans le même but qu'il l'a commencée, pour son amusement, sans changer d'intention, les paroles oiseuses qu'il prononce continuent d'être des paroles oiseuses et ne deviennent pas mortelles. Au contraire s'il forme une nouvelle volonté, s'il poursuit l'entretien dans le but de séduire, la conversation reste conversation dans sa nature ; mais la parole oiseuse change moralement, elle devient crime impur et partant péché mortel.

(2) D'après le concile de Trente, le pécheur est tenu d'avouer au saint tribunal tous les péchés mortels; mais si nombreux que soient les péchés véniels, il peut les taire sans offenser Dieu. Les péchés véniels ne forment donc pas, en se multipliant, un péché mortel.

On en découvre aisément la raison. Il est impossible de parcourir une distance infinie : car autrement cette distance auroit des limites, vu qu'on arriveroit au terme; puis elle n'en auroit pas, attendu qu'on la suppose infinie. Eh bien, le péché véniel diffère du péché mortel comme le bien créé du bien incréé, comme la peine temporelle de la peine éternelle, c'est-

moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundùm naturam sit continua; si autem voluntas non mutetur, non potest esse quòd de veniali fiat mortale. Alio modo potest intelligi, ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale; et hoc quidem possibile est; in quantum constituitur in eo finis, vel in quantum refertur ad mortale peccatum, sicut ad finem, ut dictum est (art. 2). Tertio modo potest intelligi ita quòd multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur, quòd ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est. Non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis; quia peccatum mortale habet reatum pœnæ æternæ, peccatum autem veniale reatum pœnæ temporalis, ut dictum est (art 2). Patet etiam ex parte pœnæ damni : quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinæ, cui nulla alia pœna comparari potest, ut Chrysostomus dicit (*Homil.* XXIV. *in Matth*). Patet etiam ex parte pœnæ sensus, quantum ad vermem conscientiæ, licèt fortè quantum ad pœnam ignis non sint improportionabiles pœnæ. Si verò intelligatur quòd multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositivè, sic

parant l'homme, d'une manière dispositive, un péché mortel, on dit vrai; car nous avons vu, dans le dernier article, que le péché véniel dispose au mortel de deux façons.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin veut dire, dans le passage objecté, que plusieurs péchés véniels peuvent produire en poussant l'homme au mal, d'une manière dispositive, un péché mortel (1).

2° Le mouvement de la chair qui précède la raison ne devient jamais mortel; c'est l'acte de la raison consentant qui forme la faute irréparable.

3° La maladie corporelle n'est pas un acte, mais une disposition permanente; elle peut donc changer sans disparoître : mais le péché véniel est un acte transitoire, qui disparoît quand il change. Il n'y a donc point similitude entre ces deux choses.

4° La disposition qui devient une habitude lui étoit comme l'imparfait dans la même espèce, et c'est ainsi que la science imparfaite devient une habitude en se perfectionnant : mais le péché véniel est une disposition à une chose d'un autre genre; il est au péché mortel comme l'accident est à la substance, qu'il ne devient jamais.

à-dire il en diffère indéfiniment. D'ailleurs quand les choses de nature différente s'unissent ensemble, elles conservent leur nature dans le tout : ainsi le zinc et le cuivre sont encore du cuivre et du zinc dans le bronze. Si donc plusieurs péchés véniels venoient à se fondre, à s'amalgamer ensemble pour former un péché mortel, ce péché seroit mortel et véniel tout à la fois, ce qui est absurde. Il y a bien plus : les péchés véniels ne peuvent s'accumuler d'aucune manière pour former un tout. Si vous mettez là un premier grain de sable, puis un vingtième, un centième, puis ainsi de suite dans une quantité suffisante, vous formerez les Alpes, pourquoi? Parce que les premiers grains de sable restent et s'ajoutent aux derniers. Au contraire, les actes moraux disparoissent aussitôt qu'ils cessent. Vous vous efforcerez donc vainement de réunir plusieurs péchés véniels : après un siècle, vous aurez bien, si vous le voulez, plusieurs peines encourues par le pécheur; mais vous n'aurez au moment de la récapitulation générale qu'un seul acte coupable, le dernier ajouté, c'est-à-dire vous n'aurez qu'un seul péché véniel.

(1) *In Joann., tract.* XXII : « La fragilité humaine n'exclut point les fautes journalières; mais si vous les négligez parce qu'elles sont petites, craignez-les parce qu'elles sont nombreuses. Ces fautes ne broyent pas d'un seul coup comme la dent du lion, mais elles dévorent lentement comme les animalcules. Léger est le grain de sable, mais il fait submerger le navire par le nombre; petite est la goutte d'eau, mais elle forme les fleuves et les mers. Ah! vous ne craignez pas la grandeur : craignez donc la multitude des fautes légères! »

---

verum est; sicut suprà ostensum est (art. 3), secundùm duos modos dispositionis quibus peccatum veniale disponit ad mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus utitur in illo sensu quòd multa peccata venia dispositivè causant mortale.

Ad secundum dicendum, quòd ille idem motus sensualitatis qui præcessit consensum rationis, nunquam fit peccatum mortale; sed ipse actus rationis consentientis.

Ad tertium dicendum, quòd morbus corporalis non est actus, sed dispositio quædam permanens; unde eadem manens potest mutari : sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest. Et quantum ad hoc non est simile.

Ad quartum dicendum, quòd dispositio quæ fit habitus, est sicut *imperfectum* in eadem specie; sicut imperfecta scientia dum perficitur, fit habitus : sed veniale peccatum est dispositio alterius generis; sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

ARTICLE V.

Les circonstances peuvent-elles changer le péché véniel en péché mortel ?

Il paroît que les circonstances peuvent changer le péché véniel en péché mortel. 1° Saint Augustin dit, *De Purgatorio :* « Quand la colère dure longtemps et que l'ivresse se renouvelle fréquemment, elles passent au nombre des péchés mortels. » Or la colère et l'ivresse ne sont pas des péchés mortels de leur genre, mais des péchés véniels; car, autrement, elles seroient toujours mortelles. Donc les circonstances peuvent changer le péché véniel en péché mortel.

2° Nous lisons dans le Maître des *Sentences*, II, 24 : « Quand la délectation est morose, le péché est mortel; quand elle n'est pas morose, le péché est véniel. » Or que la délectation soit morose ou non, cela forme une simple circonstance. Donc les circonstances peuvent rendre le péché mortel de véniel qu'il étoit.

3° Le mal et le bien diffèrent plus l'un de l'autre que le péché véniel et le péché mortel ne diffèrent entre eux, puisque ces deux péchés sont renfermés dans le genre du mal. Or les circonstances rendent quelquefois l'acte bon mauvais, comme lorsqu'on donne l'aumône par vaine gloire. Donc elles peuvent, à plus forte raison, rendre mortel le péché véniel.

Mais puisque la circonstance est un accident, elle ne peut avoir plus de gravité que l'acte n'en a de son genre; car le sujet l'emporte toujours sur l'accident. Lors donc que l'acte est péché véniel de son genre, il ne peut devenir péché mortel par la circonstance, puisque la gravité du péché mortel dépasse à l'infini, sous un rapport, la gravité du péché véniel.

ARTICULUS V.

Utrùm circumstantia possit facere de veniali mortale.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus in *Sermone de purgatorio* (sive XLI, *De Sanctis*), quòd « si diu teneatur iracundia et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium. » Sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia; alioquin, semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Præterea, magister dicit 24, dist. lib. II, *Sent.*, « quòd delectatio si sit morosa, est peccatum mortale; si autem non sit morosa, est peccatum veniale. » Sed morositas est quædam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Præterea, plus differunt *malum* et *bonum*, quàm veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum; sicut patet, cùm quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed contra est, quòd cùm circumstantia sit accidens, quantitas ejus non potest excedere quantitatem ipsius actûs quam habet ex suo genere; semper enim subjectum præeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale, cùm peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet (art. 4).

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 110, art. 4, ad 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 3, art. 2; de malo, art. 8; et qu. 7, art. 4, per totum ut et art. 7, in corp.

(Conclusion. — Puisque le péché véniel diffère spécifiquement du péché mortel, les circonstances ne peuvent donner au premier la malice du dernier, qu'en devenant la différence spécifique de l'acte moral pour constituer le péché dans une nouvelle espèce.)

Comme nous l'avons vu dans un autre endroit, la circonstance proprement dite est un accident de l'acte moral; mais on la prend quelquefois pour sa différence spécifique, et dans ce sens elle perd son caractère particulier pour fixer l'espèce de l'action. Cela arrive dans les péchés, lorsque la circonstance y rattache une difformité d'un autre genre : ainsi quand l'homme abuse d'une femme qui n'est pas la sienne, l'acte renferme une difformité contraire à la chasteté; mais quand il abuse d'une femme qui est celle d'un autre, il ajoute au premier acte une difformité contraire à la justice, qu'il viole en usurpant les droits d'autrui; et dans ce dernier cas, la circonstance transporte le péché dans une nouvelle espèce désignée sous le nom de l'*adultère*. Or les circonstances ne peuvent rendre mortel le péché véniel, qu'en y imprimant une difformité d'un autre genre. Comme nous l'avons vu dans le premier article, ce qui donne au péché véniel sa difformité, c'est qu'il implique un désordre dans les moyens; mais le péché mortel reçoit la sienne de ce qu'il emporte ce désordre à l'égard de la fin dernière. On voit donc que la circonstance ne peut changer le péché véniel en péché mortel, tant qu'elle reste une circonstance pure et simple; il faut, pour cela, qu'elle établisse l'acte moral dans une nouvelle espèce et qu'elle en devienne à certains égards la différence spécifique.

Je réponds aux arguments : 1° La durée, non plus que la fréquence ou la répétition multiple, n'est pas une circonstance qui change l'espèce, si ce n'est sous l'influence accessoire d'une cause étrangère; car une chose

---

(Conclusio. — Quoniam veniale ex genere specie differt à mortali ex genere, fieri nullo modo potest ut circumstantia faciat de veniali mortale, nisi quando illa circumstantia est quædam moralis actus differentia specifica, novam peccati speciem constituens.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 7, art. 1, et qu. 18, art. 10), cùm de circumstantiis ageretur, circumstantia in quantum hujusmodi, est accidens moralis actus; contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis, et tunc amittit rationem circumstantiæ, et constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis quando circumstantia addit deformitatem alterius generis, sicut cùm aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam quæ est alterius uxor, additur deformitas opposita justitiæ, contra quam est ut aliquis usurpet rem alterius; et secundùm hoc hujusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quæ dicitur *adulterium*. Impossibile est autem quòd circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est enim (art. 1), quòd peccatum veniale habet deformitatem per hoc quòd importat deordinationem circa ea quæ sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quòd importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quòd circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale manens circumstantia; sed solùm quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem, similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi fortè per accidens ex aliquo supervenienti; non enim

n'entre pas dans une nouvelle espèce par cela qu'elle se prolonge ou se multiplie, à moins qu'il ne survienne dans l'acte multiplié ou prolongé quelque accident qui le différencie spécifiquement, comme la désobéissance ou le mépris du législateur. D'après cela, puisque la colère est un mouvement qui tend à nuire au prochain, quand le dommage qu'elle poursuit forme un péché mortel de son genre, comme le vol ou l'homicide, elle est un péché de même sorte, et ne pourroit devenir vénielle que par l'imperfection de l'acte, en formant un mouvement subit de la partie sensitive; mais lorsqu'elle se prolonge, elle revêt par le consentement de la raison la nature de son genre, c'est-à-dire du péché mortel. Au contraire, si le dommage qu'elle médite ne constituoit qu'un péché véniel de son genre; si l'on vouloit adresser à quelqu'un, par exemple, une plaisanterie qui doit le blesser légèrement : dans ce cas la colère, si longtemps qu'elle pût rester dans le cœur, ne seroit pas un péché mortel, pourvu qu'un accident ne vienne lui donner une nouvelle malice, comme le scandale grave ou d'autres choses pareilles (1). Quant à l'ivresse, elle est péché mortel de sa nature; car que l'homme, sans nécessité, pour le seul plaisir du vin, se rende incapable d'user de la raison qui le met en rapport avec son divin Auteur et lui fait éviter beaucoup de péchés, c'est une chose directement contraire à la vertu. Cependant ce péché devient véniel par ignorance lorsque l'homme, ne connoissant pas la force du vin

(1) Notre saint auteur a déjà indiqué plusieurs des circonstances qui aggravent essentiellement le péché; mettons-les toutes sous le même point de vue. Le péché véniel devient mortel par la circonstance : 1° Quand on le rapporte à un péché mortel, comme lorsqu'on prononce une parole oiseuse pour induire à la fornication. 2° Lorsqu'on met la fin dans le péché véniel, qu'on s'y arrête définitivement, qu'on le préfère à l'amour divin, qu'on est prêt à offenser Dieu grièvement plutôt qu'à l'abandonner, par exemple à manquer aux offices prescrits plutôt qu'à quitter le jeu. 3° Lorsque l'on commet une faute légère par mépris formel du législateur considéré comme tel, car le mépris de l'autorité même est une faute mortelle. 4° Lorsqu'on scandalise gravement les enfants, les domestiques ou d'autres personnes en péchant véniellement. 5° Enfin lorsqu'on s'expose à tomber dans une faute grave. On voit que toutes ces circonstances ou toutes ces différences spécifiques, pour parler plus juste, changent l'espèce du péché.

---

aliquid acquirit novam speciem ex hoc quòd multiplicatur vel protelatur, nisi fortè in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, putà inobedientia vel contemptus, vel aliquid hujusmodi. Dicendum est ergo quòd cùm ira sit motus animæ ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum in quod tendit motus iræ, quod ex genere suo sit peccatum mortale (sicut homicidium vel furtum), talis ira ex genere suo est peccatum mortale; sed quòd sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, in quantum est motus subitus sensualitatis; si verò sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si verò nocumentum in quod tendit motus iræ, esset veniale ex genere suo (putà cùm aliquis in hoc irascitur contra aliquem quòd vult ei dicere aliquod verbum leve et jocosum quod modicum ipsum contristet), non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna, nisi fortè per accidens, putà si ex hoc grave scandalum oriatur vel propter aliquid hujusmodi. De ebrietate verò dicendum est quòd secundùm suam rationem habet quòd sit peccatum mortale: quòd enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expressè contrariatur virtuti. Sed quòd sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam

ou la foiblesse de son tempérament, ne croit pas au péril; dans ce cas on lui impute la surabondance de la boisson, non l'ivresse. Mais lorsque ce désordre se renouvelle fréquemment, l'ignorance n'excuse plus; on prouve qu'on aime mieux subir l'abrutissement que de se priver de l'usage superflu du vin; alors le péché retourne à sa nature.

2° La délectation morose est péché mortel, quand elle a pour objet des péchés du même genre; et si la délectation non morose est vénielle dans ce cas-là, c'est l'imperfection de l'acte qui le veut, comme nous l'expliquions tout à l'heure au sujet de la colère. Au reste, on dit la colère durable, et la délectation morose, à cause du consentement de la raison délibérante.

3° Les circonstances ne rendent l'acte bon mauvais, qu'en le constituant dans une espèce du péché : voilà ce que nous avons vu précédemment.

ARTICLE VI.

Le péché mortel peut-il devenir véniel?

Il paroît que le péché mortel ne peut devenir véniel. 1° Il y a la même distance du péché mortel au péché véniel, que du péché véniel au péché mortel. Or le péché véniel devient quelquefois mortel, comme nous l'avons vu dans le dernier article. Donc le péché mortel peut devenir véniel.

2° Le péché mortel et le péché véniel diffèrent en ceci que le premier suppose plus d'amour pour la créature que pour Dieu, tandis que le second en suppose plus pour Dieu que pour la créature. Or celui qui fait une chose qui est péché mortel de son genre, peut avoir plus d'amour

---

quamdam vel infirmitatem; putà cùm homo nescit virtutem vini aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari; tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solùm superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari quin videatur voluntas ejus eligere magis pati ebrietatem, quàm abstinere à vino superfluo : unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad secundum dicendum, quòd delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quæ ex suo genere sunt peccata mortalia; in quibus si delectatio non morosa sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus, sicut et de ira dictum est (art. 1). Dicitur enim ira *diuturna*, et delectatio *morosa*, propter approbationem rationis deliberantis.

Ad tertium dicendum, quòd circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut suprà etiam habitum est (qu. 18, art. 10 et 11).

ARTICULUS VI.

Utrùm peccatum mortale possit fieri veniale.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum mortale possit fieri veniale. Æqualiter enim distat peccatum veniale à mortali, et è contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est (art. 4). Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Præterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundùm hoc quòd peccans mortaliter diligit creaturam plus quàm Deum, peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quòd aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mor-

(1) De his etiam qu. 7, de malo, art. 2, ad 8, et 3, ad 9.

pour Dieu que pour la créature : cela arrive quand on commet la fornication dans l'ignorance que cette faute est mortelle et contraire au divin amour, et qu'on seroit prêt à y renoncer si l'on savoit qu'en la commettant on agit contre la charité. Donc on pèche véniellement dans ce cas; donc le péché mortel peut devenir véniel.

3° Comme on l'a vu dans le dernier article, le bien diffère plus du mal que le péché véniel ne diffère du péché mortel (1). Or l'acte qui est mauvais de soi peut devenir bon : ainsi l'homicide devient un acte de justice dans le juge qui fait mettre le voleur à mort. Donc le péché mortel peut devenir véniel.

Mais ce qui est éternel ne peut jamais devenir temporel. Or le péché mortel mérite une peine éternelle, et le péché véniel une peine temporelle. Donc le péché mortel ne peut jamais devenir véniel.

(Conclusion. — Bien que le péché véniel devienne mortel par l'addition d'une difformité grave qui change l'espèce comme circonstance, le péché mortel ne devient pas véniel, mais plus grave, quand il s'y joint une difformité légère; mais on peut dire que le péché mortel devient véniel d'une autre façon, par l'imperfection de l'acte.)

Le péché véniel et le péché mortel diffèrent comme l'imparfait et le parfait dans le même genre : nous l'avons vu précédemment. Or l'imparfait peut devenir parfait par addition : voilà pourquoi le péché véniel est rendu mortel, quand il s'y joint une difformité qui appartient au genre du péché mortel, par exemple quand on dit une parole oiseuse pour amener la fornication. Mais le parfait ne devient pas imparfait par addition : en conséquence le péché mortel n'est pas rendu véniel, quand il

(1) Le bien et le mal se trouvent dans deux genres différents, dans le genre de l'être et dans celui du non-être; mais le péché véniel et le péché mortel se rencontrent l'un et l'autre dans le genre du mal, par conséquent dans un seul genre. Il y a donc plus loin pour aller du bien au mal, que pour venir du péché véniel au péché mortel.

---

tale, diligat creaturam infra Deum : putà si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale et contrarium divino amori, fornicetur; ita tamen quòd propter divinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter, et sic peccatum mortale potest veniale fieri.

3. Præterea, sicut dictum est (art. 5, argument. 3), plus differt bonum à malo, quàm veniale peccatum à mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus; sicut homicidium potest fieri actus justitiæ, ut patet in judice qui occidit latronem. Ergo multò magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed contra est, quòd æternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur pœnam æternam, peccatum autem veniale temporalem pœnam. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

(Conclusio. — Licèt veniale peccatum per additionem mortalis deformitatis, tanquam circumstantiæ speciem peccati mutantis, fiat mortale, tamen mortale peccatum per accessionem venialis deformitatis non fit veniale, sed graviùs mortale; dici tamen potest mortale ex genere fieri veniale ex imperfectione actus.)

Respondeo dicendum, quòd veniale et mortale differunt sicut *perfectum* et *imperfectum* in genere peccati, ut dictum est (art. 1, ad 1). Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire : unde et veniale per hoc quòd additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale; sicut cùm aliquis dicit verbum otiosum, ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non

vient s'y joindre une difformité qui appartient au genre du péche véniel; car si l'on commettoit la fornication pour avoir l'occasion de prononcer une parole oiseuse, cette circonstance ne diminueroit pas le péché, mais elle l'aggraveroit par une nouvelle difformité. Cependant ce qui est mortel de son genre devient véniel par l'imperfection de l'œuvre, quand l'action n'acquiert pas complètement la nature d'acte moral, parce qu'elle est subite et non délibérée. Dans ce dernier cas, c'est une soustraction, l'éloignement de la délibération, qui diminue le péché; et comme la délibération constitue l'acte moral dans son espèce, on détruit l'espèce de l'acte moral quand on ôte la délibération (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le péché véniel diffère du péché mortel comme l'imparfait diffère du parfait, par exemple comme l'enfant diffère de l'homme mûr. Or l'enfant devient homme, mais l'homme ne devient pas enfant. L'objection n'est donc pas concluante.

2° Lorsque l'ignorance est telle qu'elle excuse entièrement du péché, comme dans la fureur ou dans la démence, la fornication n'est ni péché mortel ni péché véniel. Mais si l'ignorance n'est pas invincible, elle forme elle-même un péché et renferme un défaut d'amour divin; car elle

(1) Le péché mortel est plus que le péché véniel : il faut donc ajouter au péché véniel pour le rendre mortel; puis il faut retrancher au péché mortel pour le faire devenir véniel. Que peut-on soustraire du péché mortel? La matière grave? Non, car c'est là précisément ce qui forme le péché mortel de son genre; mais on peut ôter la délibération qui dépend de la raison.

Quelques-uns des théologiens modernes disent en comptant sur leurs doigts : Le péché mortel de son genre devient véniel dans trois cas : 1° quand il y a légèreté de matière; 2° quand l'advertance n'est qu'imparfaite; 3° quand il y a défaut d'un parfait consentement. Cette petite énumération est encore deux fois trop longue. Le péché mortel dans son genre est celui qui exclut la légèreté de matière, cette définition est identique dans les termes mêmes. Comment donc enseignez-vous que « le péché mortel de son genre devient véniel quand il y a légèreté de matière? » Si vous me disiez qu'il n'existe pas dans ce cas-là, je vous comprendrois; mais ce qui n'existe pas, ne peut devenir quoi que ce soit. Ensuite « quand l'advertance n'est qu'imparfaite,... il y a défaut d'un parfait consentement; » il faut donc retrancher l'une ou l'autre de ces deux choses, ou plutôt il faut les réunir ensemble sous la même idée. Disons donc tout simplement avec saint Thomas, sans prétendre le corriger, que ce qui est mortel de son genre devient véniel par l'imperfection de l'acte, et que l'acte est imparfait par la soustraction de la délibération.

---

potest fieri imperfectum per additionem : et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quòd additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis; non enim diminuitur peccatum ejus qui fornicatur ut dicat verbum otiosum, sed magis aggravatur propter deformitatem adjunctam. Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus, quia non perfectè pertingit ad rationem actus moralis, cùm non sit deliberatus, sed subitus, ut ex dictis patet (art. 2). Et hoc fit per subtractionem quamdam, scilicet deliberatæ rationis; et quia à ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quòd per talem subtractionem solvitur species.

Ad primum ergo dicendum, quòd veniale differt à mortali, sicut imperfectum à perfecto, ut puer à viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

Ad secundum dicendum, quòd si sit talis ignorantia quæ peccatum omnino excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens, nec venialiter nec mortaliter peccat. Si verò sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, in

suppose nécessairement qu'on néglige d'apprendre les choses qui peuvent seules faire conserver cet amour.

3° Comme le dit saint Augustin, *Contra mendacium*, VII, « Les choses mauvaises de soi ne peuvent devenir bonnes, quelle que soit la fin qu'on se propose en les faisant. » L'homicide consiste à tuer l'innocent, et ne peut jamais devenir bon ; mais le juge qui condamne le voleur à mort, le soldat qui tue l'ennemi de son pays ne commettent pas l'homicide : c'est encore l'évêque d'Hippone qui le remarque, *De lib. arb.*, I, 4 et 5.

QUESTION LXXXIX.

Du péché véniel considéré dans sa nature.

Nous devons maintenant envisager le péché véniel en lui-même, tel qu'il est dans son essence.

On demande six choses ici : 1° Le péché véniel produit-il une tache dans l'ame ? 2° Les péchés véniels sont-ils désignés dans saint Paul par le bois, le foin et la paille ? 3° L'homme auroit-il pu pécher véniellement dans l'état d'innocence ? 4° Les anges bons ou les anges mauvais peuvent-ils pécher véniellement ? 5° Les premiers mouvements de la chair sont-ils des péchés mortels dans les infidèles ? 6° Enfin le péché véniel peut-il être dans l'homme seulement avec le péché originel, sans le péché mortel ?

---

quantum negligit homo addiscere ea per quæ potest se in divino amore conservare.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *Contra mendacium* (cap. 7), « ea quæ sunt secundùm se mala, nullo fine benè fieri possunt ; » homicidium autem est occisio innocentis, et hoc nullo modo benè fieri potest. Sed judex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem Reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut Augustinus dicit in lib. *De libero arbit.* (lib. I, cap. 4 et 5).

QUÆSTIO LXXXIX.

De peccato veniali secundùm se, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato veniali secundùm se.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm peccatum veniale causet maculam in anima. 2° De distinctione peccati venialis, prout figuratur « per lignum, fœnum et stipulam, » I. *Cor.*, III. 3° Utrùm homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. 4° Utrùm angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. 5° Utrùm primi motus infidelium sint peccata venialia. 6° Utrùm veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICLE I.

Le péché véniel produit-il une tache dans l'ame ?

Il paroît que le péché véniel produit une tache dans l'ame. 1° Saint Augustin dit, *De pœnit., Homil.* L, 2 : « Quand les péchés véniels se multiplient, l'ame perd tellement sa beauté qu'elle ne reçoit plus les embrassements du céleste époux. » Or la tache n'est autre chose que la perte de la beauté. Donc les péchés véniels produisent une tache dans l'ame.

2° Le péché mortel imprime une tache dans l'ame par le désordre de l'acte et de l'affection. Or il se trouve aussi, dans le péché véniel, un certain désordre de l'acte et de l'affection. Donc le péché véniel imprime une tache dans l'ame.

3° La tache spirituelle résulte, comme nous le savons, du contact que l'amour opère entre l'ame et les choses temporelles. Or, dans le péché véniel, l'amour désordonné met l'ame en contact avec les choses temporelles. Donc le péché véniel fait naître une tache dans l'ame.

Mais saint Paul dit, *Ephés.*, V, 25 et 27 : « Jésus-Christ s'est donné lui-même pour l'Eglise,... afin qu'elle paroisse devant lui glorieuse, sans tache ni ride. » Or la Glose entend par *tache* ou *ride*, le péché mortel. Donc ce péché produit seul une tache dans l'ame (1).

(Conclusion. — Puisque le péché véniel ne détruit l'habitude ni de la

(1) L'Ecriture sainte dit souvent que le juste est sans tache, par exemple, dans ce passage, *Ps.* CXVIII, 1 : « Heureux ceux qui se conservent sans tache dans la voie, qui marchent dans la loi du Seigneur. » Or le juste n'est pas sans péchés véniels dans la voie : car « si nous disons que nous n'avons point de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est point en nous, *I Jean*, I, 8; » car « pourquoi votre esprit s'enfle-t-il contre Dieu? Parmi ses saints mêmes, il n'y en a aucun qui ne soit sujet au changement, et les cieux ne sont pas purs devant ses yeux. »

ARTICULUS I.

Utrùm peccatum veniale causet maculam in anima.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus in lib. *De pœnitentia* (seu lib. L *Homiliarum*, Homil. ult., cap. 2), quòd « peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, ut à cœlestis sponsi amplexibus nos separent. » Sed nihil aliud est macula quàm detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

2. Præterea, peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus et affectus ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quædam deordinatio actus et affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

3. Præterea, macula animæ causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut suprà dictum est (qu. 86, art. 1). Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

Sed contra est, quod dicitur *Ephes.*, V : « Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam. » Glossa : « Id est, aliquod peccatum criminale. » Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quòd maculam in anima causet.

(Conclusio. — Peccatum veniale, cùm non tollat habitum charitatis neque aliarum virtu-

(1) De his etiam III part., qu. 87, art. 2, ad 3; ut et IV *Sent.*, dist. 16, qu. 2, art. 1,

charité ni des autres vertus, mais qu'il en empêche les actes et le développement, il ne produit pas de tache dans l'ame, seulement il ternit l'éclat qui résulte des actes de la vertu.)

Nous avons déjà défini le mot *tache;* perte de la beauté et de l'éclat par le contact : tel est le sens qu'il exprime dans les choses physiques, et c'est là qu'on l'a pris pour l'appliquer métaphoriquement à l'ame. Et comme le corps a deux sortes de beauté : la première formée par la disposition intrinsèque des membres et de leur couleur, la seconde résultant de la clarté extérieure de la lumière; l'ame a semblablement deux sortes de beauté : l'une habituelle et comme intrinsèque, l'autre actuelle et répandant comme un éclat extérieur. Or le péché véniel ternit la beauté actuelle, mais non la beauté habituelle : car il n'exclut ni ne diminue l'habitude de la charité, non plus que des autres vertus; seulement il en empêche les actes et le développement. Mais la tache implique l'idée de permanence dans la chose entachée; elle est donc plutôt la destruction de la beauté habituelle que la perte de l'éclat actuel; le péché véniel ne produit donc pas, à parler proprement, de tache dans l'ame. Si quelques auteurs lui attribuent cet effet, ils prennent le mot *tache* dans le sens restreint; ils veulent dire seulement que les fautes légères ternissent l'éclat que jettent les actes de vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle dans l'hypothèse où les péchés véniels amènent, en y disposant l'homme, le péché mortel; car, autrement, ils ne priveroient pas l'ame des embrassements du céleste époux.

2° Le désordre de l'acte détruit l'habitude de la vertu dans le péché mortel, mais il ne produit pas cet effet dans le péché véniel.

3° Dans le péché mortel, l'ame s'attache par l'amour aux choses tem-

---

tum, sed magis impediat actus illarum, non inducit maculam in anima, nisi in quantum nitorem qui est ex virtutum actibus, impedit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet (qu. 86, art. 1), *macula* importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu; sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen *maculæ* ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor : unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem ex exteriori claritate superveniente; ita etiam in anima est duplex nitor : unus quidem habitualis, quasi intrinsecus; alius autem actualis, quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem; quia non excludit neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum, ut infrà patebit (2, 2, qu. 24, art. 10), sed solùm impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata : unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quàm actualis; unde propriè loquendo peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundùm quid, in quantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositivè inducunt ad mortale; aliter enim non separarent ab amplexu cœlestis sponsi.

Ad secundum dicendum, quòd inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad tertium dicendum, quòd in peccato mortali anima per amorem contingit rem tempora-

quæstiunc. 2, et art. 2, quæstiunc. 1, ad 1; et qu. 7, de malo, art. 11, in corp.; et super *Psalm.* XXXIV, col. 2.

porelles comme à sa fin dernière, et ce contact l'a soustrait à l'irradiation de la grace qui répand sa splendeur dans le juste uni à Dieu par la charité; mais dans le péché véniel, l'homme ne s'attache pas aux créatures comme à sa fin dernière. Il n'y a donc pas parité.

ARTICLE II.

Les péchés véniels sont-ils désignés dans saint Paul par le bois, le foin et la paille?

Il paroît que les péchés véniels ne sont pas désignés dans saint Paul par « le bois, le foin et la paille (1). » 1° Le bois, le foin et la paille dont parle l'Apôtre forment comme un édifice sur le fondement spirituel. Or les péchés véniels ne s'élèvent pas sur le fondement spirituel, mais en dehors, de même que les opinions fausses sont en dehors de la science. Donc les péchés véniels ne sont pas désignés par le bois, le foin et la paille.

2° « Celui qui élève un édifice de bois, de foin et de paille, ajoute saint Paul,... sera sauvé, cependant comme par le feu. » Or l'homme qui commet les péchés véniels n'est pas toujours sauvé, pas même par le feu;

(1) Notre saint auteur va commenter les paroles suivantes de l'Apôtre, *1 Cor.*, III, 10-15 : « Selon la grace que Dieu m'a donnée, comme un sage architecte, j'ai posé le fondement, et un autre a bâti dessus. Que chacun voie quel édifice il élèvera (de son côté) sur la même base. Car on ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été posé, lequel est Jésus-Christ. Si l'on élève sur ce fondement un édifice d'or, d'argent, de pierres précieuses, ou de bois, de foin, de paille; l'œuvre de chacun sera manifestée: car le jour du Seigneur la montrera, la révélant par le feu; car le feu éprouvera l'œuvre de chacun. Si l'œuvre que l'homme a su édifiée demeure, il recevra sa récompense. Si elle brûle, il en subira la perte; mais lui sera sauvé, cependant comme par le feu. »

Petits enfants, comme dit l'Apôtre au commencement du chapitre, « je vous ai nourris de lait, non de viandes solides, parce que vous ne pouviez encore les supporter. Je vous ai enseigné les premiers éléments de la sagesse; un autre, Apollon, vous a révélé des mystères plus sublimes. « J'ai planté, » un autre a arrosé. « J'ai posé le fondement, un autre a bâti dessus. » Maintenant, c'est à votre tour de construire; faites-y donc bien attention, voyez quel édifice vous voulez élever sur le fondement posé. Si vous y mettez des bonnes œuvres, elles resteront et vous en recevrez la récompense. Si vous y accumulez des péchés véniels, le feu du Seigneur les brûlera; cependant vous serez sauvés, mais comme par le feu; car il vous ga-

---

lem quasi finem, et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiæ, qui provenit in eos qui Deo adhærent ut ultimo fini per charitatem; sed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquam fini ultimo. Unde non est simile.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter peccata venialia per lignum, fœnum et stipulam designentur.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter peccata venialia per *lignum*, *fœnum* et *stipulam* designentur. *Lignum* enim, *fœnum* et *stipula* dicuntur superædificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt præter spirituale ædificium, sicut etiam quælibet falsæ opiniones sunt præter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per *lignum, fœnum* et *stipulam*.

2. Præterea, ille qui ædificat *lignum*, *fœnum* et *stipulam*, sic « salvus erit quasi per ignem. » Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem;

(1) De his etiam IV *Sent.*, dist. 21, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1, 2, 3; et art. 3, quæstiunc. 1 et 3; ut et dist. 46, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 3, ad 3.

car lorsqu'il meurt avec le péché mortel joint aux péchés véniels, il est perdu pour toujours. Donc l'Apôtre ne désigne pas les péchés véniels par le bois, le foin et la paille.

3° Toujours d'après saint Paul, autres sont ceux qui bâtissent un édifice d'or, d'argent et de pierres précieuses (c'est-à-dire d'amour de Dieu, d'amour du prochain et de bonnes œuvres); puis autres ceux qui élèvent un édifice de bois, de foin et de paille. Or ceux qui aiment Dieu et le prochain et font des bonnes œuvres, commettent eux aussi des péchés véniels; car il est écrit, I *Jean*, I, 8 : « Si nous disons que nous n'avons point de péché, nous nous trompons nous-mêmes. » Donc le bois, le foin et la paille ne figurent pas les péchés véniels.

4° Les péchés véniels n'ont pas seulement trois différences et trois degrés, mais un bien plus grand nombre. Donc les trois choses dont parle l'Apôtre des Gentils, le bois, le foin et la paille ne représentent pas les péchés véniels.

Mais le même Apôtre, I *Cor.*, III, 12 et 15, dit de celui qui « élève un édifice de bois, de foin et de paille, » que « il sera sauvé, cependant comme par le feu; » il encourra donc une peine, mais il évitera la peine éternelle. Or la peine temporelle est infligée, comme nous l'avons dit ailleurs, aux péchés véniels. Donc le bois, le foin et la paille désignent ces sortes de péchés.

(CONCLUSION. — Comme, d'une part, le bois, le foin et la paille peuvent devenir la proie du feu sans que la maison qui les renferme soit détruite, et que d'ailleurs ces trois choses brûlent plus rapidement l'une que l'autre; comme, d'une autre part, les péchés véniels peuvent être aussi, plus promptement les uns que les autres, consumés par le feu sans la

rifiera de vos fautes et vous serez admis dans le royaume des cieux, où rien de souillé ne peut entrer (*Apoc.*, XXI, 27). Ce feu brûle dans ce monde par les peines et les tribulations mais il brûle aussi, il brûle surtout dans l'autre monde, puisqu'il éprouvera l'œuvre de chacun au jour du Seigneur. Cependant il n'est pas le feu de l'enfer, car celui qui le subit sera sauvé; il est donc le feu du purgatoire.

---

putà cùm peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per *lignum*, *fœnum* et *stipulam*, peccata venialia designantur.

3. Præterea, secundùm Apostolum, alii sunt qui ædificant « aurum, argentum, lapides pretiosos » (id est, amorem Dei et proximi et bona opera), et alii qui ædificant « lignum, fœnum et stipulam. » Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt; dicitur enim I. *Joan.*, I : « Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. » Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

4. Præterea, multò plures differentiæ et gradus sunt peccatorum venialium quàm tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed contra est, quod Apostolus, I. *ad Cor.*, II, dicit de eo qui superædificat *lignum*, *fœnum* et *stipulam*, quòd « salvus erit quasi per ignem; » et sic patietur pœnam, sed non æternam. Reatus autem pœnæ temporalis propriè pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est. Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

(CONCLUSIO. — Venialia peccata rectè Apostolus ligno, fœno et stipulæ comparavit, quoniam tria ista levia sunt, celeriterque igne absumuntur, licèt alia aliis celeriùs; unde quòd

destruction de l'édifice spirituel élevé dans notre ame : ces péchés sont parfaitement représentés par le bois, le foin et la paille.)

D'anciens auteurs disent que le fondement dont parle saint Paul, c'est la foi informe sur laquelle les uns élèvent l'édifice des bonnes œuvres désignées par l'or, l'argent et les pierres précieuses, tandis que les autres accumulent sur cette base des péchés mortels figurés par le bois, le foin et la paille. Cette interprétation ne peut s'admettre, et saint Augustin la combat, *De fide et oper.*, XV. D'un côté, l'Apôtre dit, *Gal.*, V, 21 : « Celui qui fait les œuvres de la chair n'obtiendra pas le royaume de Dieu, » c'est-à-dire ne sera pas sauvé (1); d'une autre part, il écrit, dans notre passage : « Celui qui élève un édifice de bois, de foin et de paille,... sera sauvé comme par le feu : » il n'entend donc pas les péchés mortels par ces dernières choses, sous les mots de bois, de foin et de paille.

Aussi d'autres donnent-ils une autre explication; ils disent : Le bois, le foin et la paille désignent les bonnes œuvres. Les bonnes œuvres constituent l'édifice spirituel, il est vrai; mais il s'y mêle des péchés véniels : ainsi quand le père de famille gouverne sa maison, c'est une bonne œuvre; mais il joint à ces soins l'amour superflu de sa femme, de ses enfants ou de ses biens, toutefois sans sortir de la soumission à Dieu, ne voulant rien faire qui puisse l'offenser. Cette interprétation n'est pas mieux fondée que la précédente. Car il est manifeste que toutes les bonnes œuvres se rapportent à l'amour de Dieu et du prochain : elles forment

(1) Saint Paul dit ailleurs, *I Cor.*, XI, 9 et 10 : « Ne savez-vous pas que les injustes ne posséderont point le royaume de Dieu? Ne vous abusez pas : ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni leurs complices, ni les voleurs, ni les avares, ni les ivrognes, ni les médisants, ni les rapaces ne posséderont le royaume de Dieu? » L'Apôtre n'a donc pas pu dire de ces malheureux ce qu'il dit de ceux qui « élèvent un édifice de bois, de foin et de paille, » qu'ils « seront sauvés comme par le feu; » il ne parle donc pas des péchés mortels sous la figure du bois, du foin et de la paille. Il faut faire le même raisonnement sur ce passage, *Jacques*, II, 14 : « Que servira-t-il, mes frères, que quelqu'un dise qu'il a la foi, s'il n'a point les œuvres? Est-ce que la foi peut le sauver ? »

---

peccatorum venialium alia aliis citiùs purgantur, ostenditur.)

Respondeo dicendum, quòd quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, quæ figurantur per *aurum*, *argentum* et *lapides pretiosos;* quidam verò peccata etiam mortalia, quæ figurantur secundùm eos per *lignum*, *fœnum* et *stipulam*. Sed hanc expositionem improbat Augustinus in lib. *De fide et operibus* (cap. 15). Quia, ut Apostolus dicit, *ad Galat.*, V, « qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, » quod est salvum fieri; Apostolus autem dicit quòd « ille qui ædificat lignum, fœnum et stipulam, salvus erit quasi per ignem : » unde non potest intelligi quòd per *lignum*, *fœnum* et *stipulam*, peccata mortalia designentur.

Dicunt ergo quidam quòd per *lignum*, *fœnum* et *stipulam*, significantur opera bona, quæ superædificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia : sicut cùm aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen, ita scilicet quòd pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quòd omnia opera bona referuntur ad charitatem Dei et proximi · unde pertinent ad *aurum*,

donc l'or, l'argent et les pierres précieuses; elles ne sont donc pas le bois, le foin et la paille.

Voici donc ce qu'il faut dire. Les péchés véniels, qui se mêlent au soin des choses terrestres, sont désignés sous les mots de bois, de foin et de paille. Comme ces trois dernières choses s'amassent dans la maison sans appartenir à sa construction, comme elles peuvent en conséquence être consumées par le feu, l'édifice restant sain et sauf : ainsi les péchés véniels s'accumulent dans l'ame sans détruire l'édifice spirituel; l'homme souffre le feu pour ces fautes, le feu des tribulations temporelles dans ce monde ou le feu du purgatoire dans l'autre monde, mais il obtient le salut éternel.

Je réponds aux arguments : 1° Quand on dit que les péchés véniels s'édifient sur le fondement spirituel, cela ne veut pas dire qu'ils s'élèvent précisément sur cette base, mais à côté; c'est ainsi que le prophète royal écrit, *Ps.* CXXXVI, 1 : « Sur les fleuves de Babylone, » pour « au bord des fleuves. » Nous disions tout à l'heure que les péchés véniels ne détruisent pas l'édifice spirituel; ils peuvent donc en toucher les fondements (1).

2° L'Apôtre ne dit pas de quiconque « élève un édifice de bois, de foin et de paille » qu'il « sera sauvé comme par le feu; » il le dit uniquement de celui qui bâtit sur le fondement. Ce fondement n'est pas la foi informe, comme l'ont enseigné quelques auteurs; c'est la foi formée par la charité, suivant ce mot, *Ephés.*, III, 17 : « Enracinés et fondés dans la charité. » Celui donc qui meurt avec le péché mortel joint aux péchés véniels, emporte bien avec lui du bois, du foin et de la paille; mais il n'a point édifié sur le fondement spirituel : il ne sera donc pas sauvé par le feu.

(1) Les bonnes œuvres et les péchés véniels sont dans la maison de l'ame, mais dans deux parties séparées, comme l'or, l'argent et les pierres précieuses d'une part, le bois, le foin et la paille de l'autre. Or si l'édifice spirituel a deux parties distinctes, il doit avoir aussi deux fondements.

---

argentum et *lapides pretiosos*, non ergo ad *lignum, fœnum* et *stipulam*.

Et ideo dicendum est quòd ipsa peccata venialia, quæ admiscent se procurantibus terrena, significantur per *lignum, fœnum* et *stipulam*. Sicut enim hujusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam ædificii, et possunt comburi ædificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali ædificio; et pro istis patitur ignem, vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur æternam.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccata venialia non dicuntur superædificari spirituali fundamento, quasi directè supra ipsum posita, sed quia ponuntur juxta ipsum; sicut accipitur *Psalm.* CXXXVI : « Super flumina Babylonis, » id est *juxta*; quia peccata venialia non destruunt spirituale ædificium, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd non dicitur de quocumque ædificante *lignum, fœnum* et *stipulam*, quòd « salvus erit sic quasi per ignem, » sed solùm de eo qui ædificat supra fundamentum; quod quidem non est fides informis (ut quidam existimabant), sed fides formata charitate, secundùm illud *Ephes.*, III : « In charitate radicati et fundati. » Ille ergo qui decedit cum peccato mortali et venialibus, habet quidem *lignum, fœnum* et *stipulam*; sed non superædificat supra fundamentum spirituale; et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

3° Sans doute le chrétien dégagé du soin des choses terrestres pèche quelquefois véniellement, mais ses fautes sont légères et fréquemment effacées par la ferveur de la charité; elles n'arrivent donc pas à former un édifice, parce qu'elles disparoissent promptement les unes après les autres. Mais l'homme impliqué dans les affaires du siècle conserve plus longtemps ses péchés véniels et leur permet de s'accumuler, parce qu'il ne peut les repasser aussi souvent dans l'amertume de son cœur pour les expier par l'ardeur de la charité.

4° Comme le dit le Philosophe, *De cœlo*, I, 2, « il y a trois choses qui renferment tout : le principe, le moyen et la fin (1). » En conséquence il est aussi trois choses qui représentent tous les degrés des péchés véniels : d'abord le bois qui dure longtemps dans la combustion, ensuite la paille qui est rapidement consumée par le feu, puis le foin qui tient le milieu entre la paille et le bois. Or les péchés véniels sont aussi plus ou moins vite effacés par le feu, suivant qu'ils ont plus ou moins d'adhérence à l'ame, plus ou moins de gravité (2).

ARTICLE III.

L'homme auroit-il pu pécher véniellement dans l'état d'innocence?

Il paroît que l'homme auroit pu pécher véniellement dans l'état d'innocence. 1° Commentant cette parole, I *Timoth.*, II, 14 : « Adam ne fut pas séduit, » la Glose dit : « Comme il n'avoit pas encore éprouvé la

(1) Après avoir cité ce mot de Pythagore, Aristote ajoute : « Instruits par la nature, nous employons le mot *trois* dans les sacrifices, disant aux dieux : « Nous vous l'offrons trois fois, » c'est-à-dire entièrement, totalement. » Qu'auroit dit le Stagyrite, s'il avoit connu le dogme catholique de la Trinité.

(2) Certains traducteurs français, jugeant les mots *bois* et *foin* indignes de passer par leur plume, omettent le premier et remplacent le second par *herbes desséchées*. Auroient-ils corrigé saint Paul, s'ils l'avoient compris?

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt abstracti à cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissimè per fervorem charitatis purgantur : unde tales non superædificant venialia, quia in eis modicùm manent. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutiùs manent, quia non ita frequenter recurrere possunt ad hujusmodi peccata venialia delenda per charitatis fervorem.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit, I. *De cœlo* (text. 2), « omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio et fine. » Et secundùm hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur : scilicet ad *lignum*, quod diutiùs manet in igne; ad *stipulam*, quæ citissimè expeditur; ad *fœnum*, quod medio modo se habet : secundùm enim quòd peccata venialia sunt majoris vel minoris adhærentiæ vel gravitatis, citiùs vel tardiùs per ignem purgantur.

ARTICULUS III.

Utrùm homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. Quia super illud I. *ad Timoth.*, II, « Adam non est seductus, » dicit Glossa : « Inexpertus divinæ severitatis in eo falli potuit,

(1) De his etiam in II *Sent.*, dist. 21, qu. 2, art. 3; et III *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 4, ad 4; et qu. 2, de malo, art. 8, ad 1; ut et qu. 7, art. 8, in corp.

sévérité divine, Adam put se tromper en croyant sa faute vénielle. » Or il ne l'auroit pas cru, s'il n'avoit pu commettre des fautes légères. Donc il pouvoit pécher véniellement sans commettre le péché mortel.

2° Nous lisons dans saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, II, 5 : « Ne croyons pas que le tentateur eût pu faire tomber l'homme, s'il n'y avoit eu d'avance dans le cœur de l'homme une hauteur superbe qui devoit être abaissée. » Or la hauteur qui précède la chute dans le péché mortel, est nécessairement une faute légère. Le même saint Augustin dit, *ibid.*, *prope finem :* « Lorsque Adam vit que la femme n'étoit pas morte après avoir mangé du fruit défendu, il fut tenté par le désir d'en éprouver le goût et les effets. » Il paroît aussi qu'Eve, doutant des paroles du Seigneur, eut un mouvement d'incrédulité; car elle répondit au serpent, *Gen.*, III, 3 : « Dieu nous a défendu d'en manger,... de peur que nous ne mourions peut-être. » Or toutes ces fautes paroissent vénielles. Donc l'homme a pu pécher véniellement avant de pécher mortellement.

3° Le péché mortel est plus opposé que le péché véniel à l'intégrité de l'état primitif. Or l'homme a pu pécher mortellement malgré l'intégrité de son état primordial. Donc il auroit pu pécher véniellement.

Mais tout péché mérite une peine. Or il ne pouvoit y avoir de peine dans l'état d'innocence, comme le fait voir saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, 10 (1). Donc l'homme encore innocent ne pouvoit commettre qu'un péché qui le fît sortir de son état. Mais le péché véniel ne change pas l'état de l'homme. Donc cette sorte de péché n'étoit pas possible dans l'état d'innocence.

(1) « Entourés de tous les biens, loin de tous les maux, que pouvoient craindre ou souffrir nos premiers parents, là où il n'y avoit ni maladie ni mort à redouter, où rien ne manquoit aux désirs de leur volonté droite, où rien ne venoit les troubler dans la possession du bonheur? Un amour sans nuages les unissoit à Dieu tout ensemble et formoit en eux le lien de la fidélité conjugale; une intarissable joie naissoit de cet amour toujours assuré de la jouissance de son objet. Un tranquille éloignement du péché les préservoit de tout mal, de toute

ut crederet veniale esse commissum. » Sed hoc non credidisset nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

2. Præterea, Augustinus dicit, II. *Super Genes. ad lit.* (cap. 5) : « Non est arbitrandum quòd esset hominem dejecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda. » Elatio autem dejectionem præcedens, quæ facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem Augustinus dicit (prope finem), quòd « virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cùm mulierem vidisset sumpto vetito pomo non esse mortuam. » Videtur etiam fuisse in Eva aliquis infidelitatis motus, in hoc quòd de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit : « Ne fortè moriamur, » ut habetur *Genes.*, III. Hæc autem videntur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare antequam mortaliter peccaret.

3. Præterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi status, quàm peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed contra est, quòd cuilibet peccato debetur aliqua pœna. Sed nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, ut Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10). Ergo non potuit peccare aliquo peccato, quo non ejiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

(CONCLUSION. — Comme le péché véniel vient en nous de ce que le corps, les sens et l'ame ne sont point parfaitement soumis à la raison; comme d'ailleurs ce manque de subordination n'étoit pas possible dans l'état d'innocence, l'homme primitif ne pouvoit pécher véniellement avant d'avoir péché mortellement.)

Le sentiment général est que l'homme, dans l'état d'innocence, ne pouvoit pécher véniellement. Cette doctrine ne veut pas dire que la faute, aujourd'hui vénielle dans l'homme dégradé par le mal, eût été mortelle dans l'homme possédant la grace primordiale, à cause de l'élévation de son état : car si la dignité de la personne est une circonstance qui aggrave le péché, elle n'en change l'espèce que dans un seul cas, lorsqu'elle y joint une nouvelle difformité, comme le mépris du législateur ou la rupture d'un vœu ; mais tout nous défend d'admettre de pareilles circonstances dans l'hypothèse actuelle ; la faute légère en elle-même ne pouvoit donc devenir grave par la dignité de l'état primitif. Il faut donc entendre que l'homme encore innocent ne pouvoit pécher véniellement, parce qu'il lui étoit impossible de commettre un péché véniel de sa nature, avant d'avoir perdu l'intégrité de l'état primitif par un péché mortel. On en découvre aisément la raison. Deux choses amènent le péché véniel dans l'homme déchu, ou l'imperfection de l'acte comme dans les mouvements subits en matière grave, ou le déréglement qui trouble l'ordre des moyens sans détruire l'ordre relatif à la fin. Eh bien, ces deux choses supposent le défaut de cet ordre qui soumet irrévocablement, fermement

tristesse... Cette félicité de nos premiers ancêtres libres de toute perturbation dans leur ame, de toute affliction dans leur corps, seroit aujourd'hui la condition du genre humain, si le crime dont ils sont les auteurs et les prévarications de leurs descendants n'appeloient la vindicte suprême. Au sein de cette félicité permanente, grace à la vertu de ces paroles : « Croissez et multipliez, » le nombre des prédestinés accompli recevroit une bénédiction nouvelle et plus sublime, celle qui a été accordée aux anges fidèles; déjà les saints, sans avoir subi l'épreuve du travail, de la douleur et de la mort, seroient en possession de cette vie qu'ils puiseront dans l'incorruptibilité glorieuse, au jour où leurs corps se lèveront de la poussière. »

(CONCLUSIO. — Quia non committitur veniale peccatum nisi ex hoc quòd corpus, anima et sensualitas rationi non perfectè subjicitur, et talis imperfectio perdurante innocentiæ statu non erat, propterea non potuit homo in statu innocentiæ venialiter peccare antequam peccaret mortaliter.)

Respondeo dicendum, quòd communiter ponitur quòd homo in statu innocentiæ non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status : dignitas enim personæ est quædam circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi fortè superveniente deformitate inobedientiæ, vel voti, vel alicujus hujusmodi; quod in proposito dici non potest : unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale, propter dignitatem primi status. Sic ergo intelligendum est quòd non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi status amitteret peccando mortaliter. Cujus ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit, vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium; vel propter inordinationem existentem circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis, ex eo quòd inferiùs non continetur firmiter sub supe-

la puissance inférieure à la puissance supérieure. En effet, pourquoi les mouvements subits naissent-ils dans la chair? parce que la chair n'est pas entièrement soumise à la raison; pourquoi ces mouvements spontanés s'élèvent-ils dans la raison même? parce qu'en cette faculté l'exécution de l'acte n'est pas soumise à la délibération qui procède d'un bien plus élevé (1); enfin pourquoi l'ame tombe-t-elle dans le déréglement qui trouble l'ordre des moyens sans détruire l'ordre relatif à la fin? parce que les moyens ne sont pas coordonnés d'une manière infaillible à la fin, qui tient le rang le plus élevé comme principe dans le domaine de la volonté. Mais l'ordre établi dans l'état d'innocence soumettoit, par des lois fixes, stables, infaillibles, la puissance inférieure à la puissance supérieure, tant que la partie la plus élevée de l'homme restoit elle-même soumise à Dieu : nous avons prouvé cela dans la première partie de cet ouvrage, et saint Augustin l'enseigne, *De Civit. Dei*, XIV, 13 (2). Comment donc le

(1) La délibération regarde la fin, et l'exécution concerne les moyens. Or la fin est plus élevée que les moyens.

(2) Le passage de saint Augustin explique admirablement la première prévarication de l'homme; il répand d'ailleurs une grande lumière sur les réponses de notre saint auteur aux objections; nous devons le rapporter en entier. « Le mal a été dans l'ame avant d'être dans l'œuvre; car on n'en viendroit jamais à l'acte mauvais, si la mauvaise volonté ne prenoit les devants. Or quel a pu être le commencement de la mauvaise volonté, sinon l'orgueil? Car « l'orgueil est le commencement du péché. » Et qu'est-ce que l'orgueil, sinon l'appétit d'une fausse grandeur? C'est une fausse grandeur qui, délaissant celui à qui l'ame doit demeurer unie comme à son principe, prétend devenir son propre principe à elle-même. L'ame a cette prétention, quand elle met en elle ses complaisances; elle met en elle ses complaisances, quand elle se détache du bien immuable. Ce détachement est volontaire; car si la volonté du premier homme étoit demeurée stable dans l'amour du bien immuable, lumière de son intelligence et foyer de son cœur, s'en seroit-il détourné pour se complaire en lui-même et pour tomber dans les ténèbres et dans la froideur? La femme eût-elle cru aux paroles du serpent? L'homme eût-il préféré aux préceptes de Dieu la volonté de la femme? Eût-il pensé ne commettre qu'une faute vénielle, en gardant à la compagne de sa vie la fidélité jusque dans le crime? L'acte mauvais, la désobéissance suppose donc en eux la préexistence du mal. Ce fruit mauvais ne pouvoit venir que d'un mauvais arbre, et cet arbre ne pouvoit être mauvais que contrairement à la nature. Mais la nature elle-même ne sauroit se détériorer, si elle n'étoit tirée du néant. Si elle est nature, c'est qu'elle a Dieu pour auteur de son être; si elle se détache du principe de son être, c'est qu'elle est créée de rien. Néanmoins la déchéance n'a pas privé l'homme de tout être, mais elle l'a réduit à moins d'être; délaisser Dieu pour se concentrer en soi, ce n'est pas encore devenir néant, c'est s'approcher du néant. L'Ecriture sainte donne à ceux qui se complaisent en eux-mêmes le nom de *superbes*. Il est bon d'élever son cœur en haut, non vers soi par l'orgueil, mais vers le Seigneur par l'obéissance qui appartient aux humbles. Admirable contraste! il y a dans l'humilité quelque chose qui élève le cœur,

---

riori. Quòd enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quòd sensualitas non est omnino subdita rationi; quòd verò insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quòd ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi quæ est ex altiori bono, ut suprà dictum est (qu. 74, art. 10); quòd verò humanus animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quòd ea quæ sunt ad finem non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum quasi principium in appetibilibus, ut suprà dictum est (qu. 72, art. 5). In statu autem innocentiæ, ut in I habitum est (qu. 95, art. 1), erat infallibilis ordinis firmitas ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit, XIV. *De*

désordre pouvoit-il commencer dans l'homme primitif? D'une seule manière : par l'insubordination de sa partie la plus élevée, par la révolte de sa raison contre Dieu, c'est-à-dire par le péché mortel. On voit donc que l'homme, dans l'état d'innocence, ne pouvoit pécher véniellement avant d'avoir péché mortellement.

Je réponds aux arguments : 1° La Glose, ou pour mieux dire saint Augustin ne prend pas, dans le passage objecté, l'expression de *péché véniel* comme nous la prenons dans cette question; il entend, par ces deux mots, la faute qui obtient facilement son pardon.

2° La hauteur superbe qui se trouva d'abord dans le cœur de l'homme, fut son premier péché. Cette fausse élévation précéda sa chute dans l'acte extérieur du péché; puis elle fut suivie dans Adam du désir d'éprouver les effets du fruit défendu, et dans Eve du doute en la parole du Seigneur. Bientôt la femme tomba dans une autre enflure d'esprit, par cela seul qu'elle entendit le serpent lui parlant du précepte divin comme si elle n'avoit pas voulu s'y soumettre.

2° Le péché mortel est tellement contraire à l'état primitif de l'homme

et dans l'orgueil quelque chose qui l'abaisse. C'est que l'humble monte en s'attachant à l'Etre suprême; mais le superbe descend en s'attachant à son propre néant. «Vous les avez abattus, dit l'Ecriture, quand ils s'élevoient; » non pas quand ils s'étoient élevés, de sorte que leur chute ait suivi leur élévation; mais c'est pendant qu'ils s'élevoient qu'ils ont été précipités, car s'élever c'est s'abaisser....

L'homme n'auroit donc pas commis l'acte extérieur de désobéissance, s'il n'avoit commencé par se complaire intérieurement en lui-même. Il ouvrit l'oreille à cette parole : « Vous serez comme des dieux ; » ce qu'ils seroient devenus plutôt en demeurant unis par l'obéissance à leur véritable souverain principe, qu'en se faisant eux-mêmes par l'orgueil le principe de leur existence; car des dieux créés ne sont pas dieux par leur vérité propre, mais par la participation du vrai Dieu. Aspirer à plus d'être, c'est déchoir de son être. L'homme aimant à se se suffire à lui-même, perd Celui qui pourroit lui suffire. Ce désordre de l'homme dut préexister secrètement dans son cœur, avant de passer à l'état de désordre visible. Car cette parole de l'Ecriture est véritable : « L'élévation du cœur précède la chute, et son humiliation précède la gloire. » La chute intérieure qui précipite le cœur devance la chute extérieure. Quand on s'élève, comment penser qu'on déchoit? Mais la chute est manifeste, quand la violation de la loi la met en évidence, et la prohibition de Dieu portoit sur un acte qu'aucune ombre de justice ne pouvoit couvrir. Aussi, j'ose le dire, il est utile au superbe de tomber dans une faute éclatante, afin que se déplaisant à lui-même il se relève ; car, en se plaisant, il est tombé. Les larmes et l'amer déplaisir de Pierre lui furent plus salutaires que sa présomptueuse complaisance. « Couvrez leur face d'ignominie, s'écrie le psalmiste, et ils chercheront votre nom Seigneur. »

Civit. Dei. Et ideo oportebat quòd inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quòd summum hominis non subderetur Deo, quod fit per peccatum mortale; ex quo patet quòd homo in statu innocentiæ non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quòd *veniale* non sumitur ibi secundùm quòd nunc de veniali loquimur; sed dicitur veniale quod est facilè remissibile.

Ad secundum dicendum, quòd illa elatio quæ præcessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale. Dicitur autem præcessisse dejectionem ejus in exteriorem actum peccati; hujusmodi autem elationem subsecuta est et experiendi cupiditas in viro et dubitatio in muliere; quæ ex hoc solo in quamdam aliam elationem prorupit, quòd præcepti mentionem à serpente audivit, quasi nollet sub præcepto contineri.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum mortale in tantum opponitur integritati primi sta-

qu'il le détruit, ce que ne peut faire le péché véniel. Et puisque tout désordre est incompatible avec l'intégrité de l'innocence primordiale, il s'ensuit qu'Adam ne pouvoit pécher véniellement avant d'avoir péché mortellement.

ARTICLE IV.

Les anges bons ou les anges mauvais peuvent-ils pécher véniellement?

Il paroît que les anges bons ou les anges mauvais peuvent pécher véniellement. 1° L'homme partage avec les anges cette partie supérieure de l'ame qu'on appelle *esprit;* car saint Grégoire dit, *Homil.* XXIX : « L'homme a l'intelligence avec les anges (1). » Or l'homme peut pécher véniellement par la partie supérieure de l'ame. Donc les anges peuvent aussi pécher de même.

2° Qui peut le plus peut le moins. Or l'ange a pu aimer le bien créé plus que Dieu, et c'est là ce qu'il a fait en péchant mortellement. Donc il peut aimer aussi le bien créé moins que Dieu, et c'est en cela que consiste le péché véniel.

3° Les mauvais anges font des choses qui sont des péchés véniels de leur genre, comme lorsqu'ils provoquent dans l'homme le rire inutile ou des fautes semblables. Or les circonstances personnelles ne peuvent, comme nous l'avons vu dans la dernière question, faire entrer le péché véniel dans l'espèce du péché mortel qu'en y joignant la violation d'un précepte spécial, ce qui n'a pas lieu dans l'hypothèse actuelle. Donc les anges peuvent pécher véniellement.

(1) Saint Grégoire commente cette parole, *Marc*, XVI, 15 : « Allez par tout le monde, et prêchez l'Evangile à toute créature; » il dit : « Les deux mots *toute créature* ne désignent que l'homme; car l'homme a quelque chose de toutes les créatures : l'être avec la pierre, la vie avec l'arbre, le sentiment avec l'animal et l'intelligence avec les anges. »

---

tus, quòd corrumpit ipsum; quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quæcumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quòd primus homo non potuerit peccare venialiter antequam peccaret mortaliter.

ARTICULUS IV.

Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum angelis convenit in superiori animæ parte quæ *mens* vocatur, secundùm illud Gregorii in *Homil.* : « Homo intelligit cum angelis. » Sed homo secundùm superiorem partem animæ potest peccare venialiter. Ergo et angelus.

2. Præterea, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed angelus potuit diligere bonum creatum plus quàm Deum; quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinatè, venialiter peccando.

3. Præterea, angeli mali videntur aliqua facere quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum et ad alias hujusmodi levitates. Sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, ut dictum est (qu. 88, art. 5), nisi speciali prohibitione superveniente, quod non est in proposito. Ergo angelus potest peccare venialiter.

(1) De his etiam qu. 7, de malo, art. 4.

Mais l'ange est plus parfait que ne l'étoit l'homme dans son état primitif (1). Or l'homme ne pouvoit pécher véniellement dans cet état. Combien donc plus l'ange ne peut-il commettre le péché véniel?

(Conclusion. — Puisque les bons anges ont été confirmés dans la grace, ils ne peuvent pécher d'aucune manière; mais comme les mauvais anges, obstinés dans leur malice, choisissent toutes choses dans une fin coupable, pour atteindre le but de leur orgueil, ils pèchent mortellement dans tout ce qu'ils font de leur propre volonté.)

Comme nous l'avons montré dans la première partie, l'esprit de l'ange n'est pas discursif : il ne va pas des principes aux conséquences, en percevant comme nous ces deux choses l'une après l'autre; toutes les fois donc qu'il voit les conséquences, il les voit comme étant dans les principes. Or nous l'avons dit souvent : dans le domaine de la volonté, les fins sont comme les principes, et les moyens comme les conséquences : donc l'esprit angélique ne se porte jamais vers les moyens qu'autant qu'ils sont ordonnés à la fin; donc sa nature est ainsi faite, que le désordre ne peut être en lui relativement aux moyens sans qu'il y ait aussi désordre respectivement à la fin, et c'est là précisément ce qui constitue le péché mortel. Eh bien, les anges fidèles choisissent toujours les moyens coordonnés à la fin légitime, qui est Dieu; tous leurs actes sont donc des actes de charité, et dès-lors le péché véniel ne peut se trouver dans leur cœur. Mais les anges déserteurs n'adoptent jamais que les moyens ordonnés à la fin du péché, qui peuvent conduire au but de leur orgueil; ils pèchent donc mortellement dans toutes les choses qu'ils font

(1) Le texte original semble dire ; « L'ange est plus parfait que l'homme, quand on les considère l'un et l'autre dans leur état primitif. » Mais la question posée par notre saint auteur n'est pas relative à cet état; il demande : L'ange pouvoit-il dans l'origine, pourroit-il aujourd'hui, peut-il en général pécher véniellement? Nous croyons que l'expression d'*état primitif* se rapporte uniquement à l'homme, et que notre traduction répond fidèlement à la pensée de saint Thomas.

Sed contra est, quòd major est perfectio angeli quàm perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multò minùs angelus.

(Conclusio. — Quoniam boni angeli in gratia confirmati sunt, nullo modo peccare posunt; mali autem et in malitia sua obstinati (quia quicquid eligunt, ad finem indebitum eligunt, nimirum ad superbiam suam), non venialiter, sed mortaliter in omnibus quæcumque propria voluntate agunt, peccant.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus angeli, sicut in I. dictum est (qu. 58, art. 3), non est discursivus; ut scilicet procedat à principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit : unde oportet quòd quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est, fines sunt sicut principia; ea verò quæ sunt ad finem, sunt sicut conclusiones : unde mens angeli non fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundùm quòd stant sub ordine finis; propter hoc ex natura sua habent quòd non possit in eis esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi simul deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale. Sed angeli boni non moventur in ea quæ sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus; et propter hoc omnes eorum actus sunt actus charitatis, et sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli verò mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum; et ideo in omnibus peccant mortaliter quæcumque

par choix, de leur propre volonté. Il faut raisonner différemment, quand ils suivent l'amour naturel du bien qui est en eux, comme nous l'avons vu dans la première partie (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'homme partage bien l'intelligence avec l'ange ; mais il n'a pas, comme nous le disions tout à l'heure, le même mode d'intellection.

2° L'ange a pu moins aimer la créature que Dieu ; mais il devoit nécessairement la rapporter soit à Dieu comme à la fin dernière, soit à quelque fin désordonnée (2).

3° Toutes ces fautes qui paroissent légères, le démon les provoque dans l'homme pour l'attacher à son service et le conduire au péché mortel. Il pèche donc mortellement dans tout cela par l'intention de la fin.

ARTICLE V.

Les premiers mouvements de la chair sont-ils des péchés mortels dans les infidèles ?

Il paroît que les premiers mouvements de la chair sont des péchés mortels dans les infidèles (3). 1° Saint Paul dit, *Rom.*, VIII, 1 : « Il n'y

(1) Le démon, comme tout être intelligent, cherche le bonheur nécessairement, par inclination naturelle ; mais il choisit les moyens librement, par élection. Quand il suit l'invincible attrait de la nature, ses actes sont bons dans eux-mêmes, mais il les tourne à des fins mauvaises ; quand il entre dans le domaine de la liberté, tous ses actes sont des péchés mortels. Notre saint auteur nous a dit ceci, I p., LXIV, 2 : « Les anges pervers ont deux sortes d'actes : les uns dérivent de leur volonté délibérée, les autres sont naturels. Or les premiers, ceux-là mêmes qui doivent être appelés proprement leurs actes, sont toujours mauvais ; car alors même que les démons font le bien, ils ne font pas une bonne action : quand ils disent vrai, par exemple, c'est pour tromper ; et quand ils croient et confessent la vérité, ils n'agissent pas librement, mais subjugués par l'évidence des choses. Ensuite leurs actes naturels peuvent être bons dans eux-mêmes et témoignent ainsi de la bonté de leur nature ; mais ils abusent de ces actes pour faire le mal.

(2) Dans le premier cas, point de péché ; dans le second, péché mortel.

(3) Si les mouvements subits, spontanés, irréfléchis, indélibérés ne sont pas des péchés

---

propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis boni qui est in eis, ut in I. dictum est (qu. 63, art. 1, ad 3, et art. 4, et qu. 64, art. 2, ad 5).

Ad primum ergo dicendum, quòd homo convenit quidem cum angelis in mente, sive in intellectu ; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd angelus non potuit minùs diligere creaturam quàm Deum, nisi simul referens eam in Deum, sicut in ultimum finem, vel in aliquem finem inordinatum ratione jam dictâ.

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa quæ videntur esse venialia, dæmones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale : unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

ARTICULUS V.

Utrùm primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus, *ad*

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 158, art. 2, ad 3 ; et II, *Sent.*, dist. 14, qu. 3, art. 2, in corp. ; et III *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 3, quæstiunc. ; et dist. 33, qu. 1, art. 3, quæs-

a pas de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus, qui ne marchent pas selon la chair. » Or l'Apôtre parle dans ce passage, comme on le voit par le contexte, des mouvements de la chair, de ses convoitises, de la concupiscence. Donc si les mouvements de la chair, ses convoitises ne soumettent pas à la condamnation ceux qui ne marchent point selon la chair en consentant à la concupiscence, c'est parce qu'ils sont en Jésus-Christ. Or les infidèles ne sont pas en Jésus-Christ. Donc les convoitises, les premiers mouvements de la chair leur font encourir la condamnation; donc ils sont en eux des péchés mortels.

2° Nous lisons dans saint Anselme, *De gratia et lib. arb.* : « Ceux qui ne sont pas en Jésus-Christ méritent la damnation quand ils ressentent la chair, alors même qu'ils ne vivent pas selon la chair. » Or, d'une part, la damnation n'est méritée que par le péché mortel; d'un autre côté, l'homme ressent la chair dès le premier mouvement de la concupiscence. Donc le premier mouvement de la concupiscence est un péché mortel dans l'homme non régénéré.

3° Le même saint Anselme dit encore au même endroit : « L'homme a été fait de telle sorte, qu'il ne devroit pas éprouver la concupiscence. » Or cette obligation est remise à l'homme par la grace baptismale, que n'a pas l'infidèle. Donc l'infidèle pèche mortellement, en agissant contre son obligation, quand il éprouve la concupiscence, alors même qu'il n'y consent pas.

Mais « Dieu ne fait pas acception des personnes, » comme le dit l'Ecri-

mortels, ils sont des péchés véniels : voilà comment la question présente rentre dans le sujet général traité par notre saint auteur.

Elle offre, d'ailleurs, un grand intérêt pratique. Luther et consorts disoient, comme nou le savons : Entité privative et positive tout à la fois, le péché originel a dépouillé l'homme de toute faculté spirituelle et l'a revêtu pour ainsi dire d'une substance mauvaise; il lui a ravi le libre arbitre et lui a donné pour nature la concupiscence; il a détruit dans lui l'image de Dieu et l'a remplacée par l'image de Satan. L'homme dégradé dans Adam ne peut donc échapper au mal; toutes ses actions, toutes ses paroles, toutes ses pensées, tous ses mouvements sont autant de péchés mortels. Voilà les folies que va réfuter l'ange de l'Ecole.

Rom., VIII, quòd « nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundùm carnem ambulant; » et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex præmissis apparet. Hæc ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundùm carnem ambulant (consentiendo scilicet concupiscentiæ), quia sunt in Christo Jesu. Sed infideles non sunt in Christo Jesu. Ergo in infidelibus est damnabile; primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Præterea, Anselmus dicit in lib. *De gratia et libero arbit.* : « Qui non sunt in Christo, sentientes carnem sequuntur damnationem, etiamsi non secundùm carnem ambulant. » Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo cùm homo sentiat carnem secundùm primum motum concupiscentiæ, videtur quòd primus motus concupiscentiæ in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Præterea, Anselmus dicit in eodem libro : « Sic est factus homo, ut concupiscentiam sentire non deberet. » Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiamsi non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

Sed contra est, quod dicitur *Actor.*, X :

tiunc. 2, ad 3; et qu 26, de verit., art. 6, ad 16; et. qu. 7, de malo, art. 8, in corp.; et *Quodlib.*, IV, art. 31; et *ad Rom.*, VIII, in principio.

vain sacré, *Actes*, X, 34. Donc il n'impute pas à damnation dans l'un, ce qu'il n'impute pas à la même peine dans l'autre. Or Dieu n'impute pas à damnation dans le fidèle les premiers mouvements de la chair. Donc il ne les impute pas non plus de cette manière dans l'infidèle.

(Conclusion. — Puisque le péché mortel exige le libre consentement et qu'il ne peut avoir son sujet dans la chair, les premiers mouvements de la chair ne sont pas péché mortel sans le libre consentement, pas plus dans l'infidèle que dans le fidèle.)

Il seroit absurde de dire que les premiers mouvements de la chair sont péché mortel dans les indèles quand ils n'y consentent pas : deux raisons le montrent jusqu'à l'évidence. D'abord la chair ne peut être, comme nous l'avons vu dans une question précédente, le sujet du péché mortel; or la chair a la même nature dans l'infidèle que dans le fidèle : donc le seul mouvement de la chair ne peut être péché mortel dans l'infidèle. Ensuite on voit ressortir la même vérité, quand on envisage l'état de l'homme pécheur. La dignité de la personne ne diminue pas le péché, mais elle l'augmente plutôt : c'est encore un point que nous avons établi précédemment; donc le péché n'est pas plus petit dans le fidèle que dans l'infidèle, au contraire il est beaucoup plus grand. En effet, d'une part, les péchés de l'infidèle sont plus pardonnables à cause de l'ignorance, conformément à cette parole, I *Timoth.*, I, 13 : « J'ai obtenu miséricorde, parce que j'ai agi dans l'ignorance, n'ayant pas la foi; » d'une autre part, les péchés du fidèle s'aggravent par les sacrements de la grace, suivant cet autre texte, *Hébr.*, X, 29 : « Combien pensez-vous que plus grand soit le supplice que mérite celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour une chose vile et profane le sang de l'alliance par lequel il avoit été sanctifié, et outragé l'Esprit de la grace? »

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre parle, dans le passage objecté,

---

« Non est personarum acceptor Deus. » Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

(Conclusio. — Cùm sensualitas non sit subjectum peccati mortalis, nec sine consensu rationis fiat culpa mortalis, consequens est primos motus tam fidelium quàm infidelium, nisi eis consentiant, non esse peccata mortalia.)

Respondeo dicendum, quòd irrationabiliter dicitur quòd primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant; et hoc patet dupliciter. Primò quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subjectum peccati mortalis, ut suprà est habitum (qu. 74, art. 4); est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus : unde non potest esse quòd solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo ex statu ipsius peccantis. Nunquam enim dignitas personæ diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex suprà dictis patet (qu. 73, art. 13) : unde nec peccatum est minus in fideli quàm in infideli, sed multò majus. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, secundùm illud I. *ad Timoth.*, I : « Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea; » et peccata fidelium aggravantur propter gratiæ sacramenta, secundùm illud *Hebr.*, X : « Quantò magis putatis deteriora mereri supplicia, qui sanguinem Testamenti in quo justificatus est, pollutum duxerit? »

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus

de la condamnation méritée par le péché originel; condamnation qui est détruite par la grace de Jésus-Christ, bien que le ferment de la concupiscence reste dans l'homme justifié. Quand donc le fidèle éprouve les mouvements de la concupiscence, ce n'est pas dans lui, comme dans l'infidèle, un témoignage de la condamnation provoquée par le péché originel.

2° Le passage de saint Anselme présente le même sens que celui de saint Paul.

3° L'obligation de ne point éprouver les mouvements de la concupiscence étoit fondée sur la justice primitive; la faute contraire à cette obligation n'appartient donc pas au péché actuel, mais au péché originel (1).

ARTICLE VI.

Le péché véniel peut-il être dans l'homme seulement avec le péché originel?

Il paroît que le péché véniel ne peut être dans l'homme seulement avec le péché originel. 1° La disposition précède l'habitude. Or le péché véniel est la disposition au péché mortel, comme nous l'avons vu dans la question précédente. Donc le péché véniel peut se trouver, avant le péché mortel, dans l'infidèle qui n'a pas obtenu la rémission du péché originel; donc l'infidèle peut être coupable du péché véniel et du péché originel, sans l'être du péché mortel.

(1) La justice originelle soumettoit parfaitement la chair à la raison, et la raison à Dieu. Aussi longtemps donc que la raison ne se révoltoit pas contre Dieu, la chair ne pouvoit s'insurger contre la raison; la rébellion des sens impliquoit donc la rébellion de l'esprit, et partant le péché mortel. Voilà pourquoi l'homme primitif étoit dans l'obligation de ne pas éprouver les mouvements de la concupiscence. Mais le péché originel a brisé les liens qui soumettoient la chair à l'esprit; après la détérioration primordiale, les sens ont pu se révolter sans la révolte de l'esprit; les mouvements de la concupiscence, quand la volonté les repousse, ne sortent pas de la partie inférieure de notre être, et de ce moment ils ne forment qu'un désordre matériel.

---

loquitur de damnatione debita peccato originali, quæ aufertur per gratiam Jesu Christi, quamvis maneat concupiscentiæ fomes. Unde hoc quòd fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd illud debitum non concupiscendi erat per originalem justitiam; unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

ARTICULUS VI

Utrùm peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim præcedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut suprà dictum est (qu. 88, art. 3). Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale; et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali sine mortalibus.

(1) De his etiam III part., qu. 90, art. 4, ad 3; et II *Sent.*, dist. 28, art. 3, ad 5; et dist. 42, qu. 1, art. 5, ad 7; ut et IV *Sent.*, dist. 45, qu. 1, art. 3, ad 5; et qu. 24, de verit., art. 12, ad 2; et qu. 38, art. 3, ad 4; et qu. 7, art. 10, ad 8.

2° Le péché mortel a plus de rapport et de connexion avec un autre péché mortel qu'avec le péché véniel. Or l'infidèle, coupable du péché originel, peut commettre un péché mortel sans en commettre un autre. Donc il peut commettre le péché véniel sans commettre le péché mortel; donc le péché véniel peut être en lui seulement avec le péché originel.

3° L'âge où l'enfant commence à se rendre coupable du péché actuel n'échappe point à l'appréciation des théologiens; et quand il est parvenu à cet âge, il peut rester du moins pendant un certain temps sans commettre le péché mortel, car les hommes les plus scélérats s'en abstiennent souvent eux-mêmes. Or pendant ce temps-là, si court qu'on le suppose, il peut pécher véniellement. Donc le péché véniel peut être dans l'homme seulement avec le péché véniel, sans le péché mortel.

Mais l'homme est puni du péché originel dans les limbes réservés aux enfants morts sans baptême, lieu où ne se trouve pas la peine du sens, comme nous le dirons plus tard; puis il est précipité dans les enfers pour le péché mortel. Donc il n'y a point de lieu où pût être puni l'homme coupable du péché véniel avec le péché originel (1).

(Conclusion. — Comme le défaut d'âge, empêchant l'usage de la raison, excuse du péché mortel et plus encore du péché véniel, il est impossible que le péché véniel se trouve dans l'homme sans le péché mortel, seulement avec le péché originel.)

Il est impossible que le péché véniel se trouve dans l'homme seulement avec le péché originel, sans être accompagné du péché mortel : voici pourquoi. Lorsque l'enfant n'a pas encore l'âge de discrétion, la tendresse des années, ne permettant pas en lui l'usage de la raison, l'excuse du

(1) L'homme coupable de ces deux péchés, mais de ces deux péchés seulement, ne pourroit être envoyé, ni dans l'enfer, parce qu'il n'a pas commis le péché mortel par sa volonté propre; ni dans le purgatoire, parce qu'il devroit alors parvenir au royaume des cieux

2. Præterea, minùs habet de connexione et convenientia veniale cum mortali, quàm mortale peccatum cum veniali. Sed infidelis subjectus originali peccato, potest committere unum peccatum mortale, et non aliud. Ergo et potest committere peccatum veniale, et non mortale.

3. Præterea, determinari potest tempus in quo puer primò potest esse actor peccati actualis, ad quod tempus cùm pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare quin peccet mortaliter, quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio quantumcumque brevi potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Sed contra est, quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est pœna sensus, ut infrà dicetur. In infernum autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

(Conclusio. — Cùm defectus ætatis prohibens rationis usum, à mortali excuset, multò magis à veniali excusare credendus est; unde fieri non potest ut peccatum veniale in aliquo sit cum solo originali, absque mortali.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est quòd peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali. Cujus ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus ætatis prohibens usum rationis, excusat eum à peccato mortali : unde multò ma-

péché mortel, et combien plus du péché véniel lorsqu'il fait une chose qui l'est de son genre; puis quand il commence d'avoir l'usage de la raison, l'ignorance ne l'excuse plus entièrement ni du péché véniel ni du péché mortel; mais la première chose qui se présente à sa pensée, c'est de disposer de lui-même, de fixer son but, de choisir sa carrière, de prendre une détermination relativement à ses destinées. Alors quand il se tourne vers la fin légitime, il obtient par la grace la rémission du péché originel; quand il ne se tourne pas vers la fin légitime autant que l'âge le rend capable de discernement, il pèche mortellement en ne faisant pas ce qui est en lui pour parvenir à Dieu. Le péché véniel ne peut donc être dans l'homme sans le péché mortel, si ce n'est après qu'il a mérité par la grace la rémission du péché originel.

Je réponds aux arguments : 1° Le péché véniel ne dispose pas nécessairement au péché mortel, mais accidentellement, comme la fatigue peut disposer à la fièvre, mais non comme la chaleur dispose à la flamme.

2° Ce qui fait que le péché véniel ne peut se trouver seul avec le péché originel, ce n'est pas la distance qu'il peut y avoir de tel péché à tel autre, mais c'est le non-usage de la raison.

3° Lorsque l'enfant commence d'avoir l'usage de la raison, il peut s'abstenir pendant quelque temps des autres péchés mortels; mais il commet le péché d'omission dont nous avons parlé, quand il ne se tourne pas vers Dieu sitôt qu'il le peut. Car la première pensée qui s'éveille dans l'homme avec le discernement, c'est de choisir la fin à laquelle il doit rapporter tout le reste; car la fin est la première chose dans l'intention.

malgré le péché originel; ni enfin dans les limbes des enfants, parce qu'il ne subiroit pas la peine du sens que mérite le péché véniel.

Saint Thomas se proposoit, comme on l'a vu, de traiter la question relative aux enfants morts sans baptême. Une mort prématurée ne lui a pas permis d'atteindre ce sujet. Les continuateurs de la *Somme* l'ont touché dans la IIIe partie.

---

gis excusat eum à peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale; cùm verò usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur à culpa venialis et mortalis peccati; sed primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si verò non ordinet seipsum ad debitum finem, secundùm quòd in illa ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter non faciens quod in se est. Et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit ei per gratiam remissum.

Ad primum ergo dicendum, quòd veniale non est dispositio ex necessitate præcedens mortale, sed contingenter, sicut quandoque labor disponit ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad secundum dicendum, quòd non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam ejus vel convenientiam, sed propter defectum usus rationis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis, per aliquod tempus abstinere; sed à peccato omissionis prædictæ non liberatur, nisi quàm citò potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti, est quòd de ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem; finis enim est prior

Ainsi le précepte affirmatif que nous intime le Seigneur disant par la bouche de son prophète, *Zach.*, I, 3 : « Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous, » oblige dans le temps que nous avons indiqué, lorsque l'homme naît pour ainsi dire à la vie intellectuelle (1).

(1) Quelques théologiens disent à peu près ceci : Le jeune homme ne pèche pas mortellement, lorsqu'il ne se tourne point vers Dieu dès les premières lueurs de la raison ; sortant à peine de l'enfance, n'ayant pas la pleine jouissance de ses facultés intellectuelles, incapable de connoître Dieu parfaitement, il ne peut commettre le péché mortel : nous le montrons par des preuves incontestables. Sans doute ces preuves sont admirablement déduites; mais comme elles tombent à côté de la question, elles ne peuvent avoir ici d'autre utilité, ce nous semble, que de montrer qu'on peut donner en passant une petite leçon au prince de l'Ecole. Saint Thomas nous a dit : Lorsque l'enfant n'a pas l'usage de la raison, l'ignorance l'excuse de tout péché: quand il a le plein usage de la raison, il doit sous peine de péché grave se tourner, autant qu'il en est capable, vers son Créateur. Il ne s'agit pas là, comme on le voit, de l'enfant qui commence seulement à balbutier quelques mots, plongé dans les ténèbres du jeune âge, incapable de connoître Dieu.

Le docteur angélique continue : Dieu dit par son prophète : « Tournez-vous vers moi. » Ce précepte, étant affirmatif, n'oblige pas toujours; mais il oblige au moins une fois, quand? Aussitôt que l'homme peut le remplir; car il doit, sitôt qu'il le peut, aimer le vrai, le bon, le beau, ce qui est seul aimable, Dieu. Mais, demandez aux maîtres de saint Thomas quand oblige le précepte de se convertir à Dieu, il vous répondront, les uns : « Aux jours de fêtes, » mais dans les temps et dans les lieux où il n'y en a pas? les autres : « Dans la réception des sacrements, » mais quand on n'en reçoit pas? d'autres : « Dans le cas du martyre, » alors ceux qui demandent avec l'Eglise des princes chrétiens demandent de ne jamais se convertir ; d'autres encore : « A l'article de la mort, » c'est un peu tard. Tout cela n'est pas sérieux.

---

in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit : « Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, » *Zachar.*, I.

TRAITÉ

DES PRINCIPES EXTÉRIEURS DES ACTES HUMAINS.

QUESTION XC.

Des lois.

Après avoir parlé des principes intérieurs des actes humains, nous devons traiter de leurs principes extérieurs. Le principe extérieur qui porte l'homme aux actes mauvais, c'est le démon, dont nous avons examiné les tentations criminelles; puis le principe extérieur qui porte l'homme aux actes bons, c'est Dieu, qui nous dirige par la loi et nous aide par la grace.

En conséquence nous parlerons : premièrement de la loi; deuxièmement, de la grace.

Quant à la loi, nous l'examinerons : premièrement, en général; deuxièmement, en particulier.

Sous le premier point de vue, nous considérerons trois choses : premièrement, l'essence de la loi; deuxièmement, ses espèces; troisièmement, ses effets.

On demande quatre choses sur l'essence de la loi : 1° La loi appartient-elle à la raison? 2° La loi a-t-elle toujours pour fin le bien général? 3° La raison de chaque homme peut-elle faire la loi? 4° Enfin la promulgation est-elle de l'essence de la loi?

TRACTATUS

DE EXTERIORIBUS PRINCIPIIS ACTUUM HUMANORUM.

QUÆSTIO XC.

De legibus, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cujus tentatione in I. dictum est; principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et juvat per gratiam. Unde primò, de lege; secundò, de gratia dicendum est.

Circa legem autem primò oportet considerare de ipsa lege in communi; secundò, de partibus ejus.

Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda. Primò quidem, de essentia ipsius; secundò, de differentia legum; tertiò, de effectibus legis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm lex sit aliquid rationis. 2° De fine legis. 3° De causa ejus. 4° De promulgatione ipsius.

ARTICLE I.

La loi appartient-elle à la raison ?

Il paroît que la loi n'appartient pas à la raison. 1° L'Apôtre dit, *Rom*, VII, 23 : « Je vois une autre loi dans mes membres. » Or rien de ce qui appartient à la raison n'est dans les membres, parce que la raison ne se sert pas d'un organe corporel. Donc la loi n'appartient pas à la raison.

2° La raison ne renferme que la puissance, l'habitude et l'acte. Or la loi n'est dans la raison, ni comme puissance, rien de plus clair; ni comme habitude, car elle seroit alors une des vertus intellectuelles dont nous avons parlé précédemment; ni enfin comme acte, car elle cesseroit dans ce cas avec les fonctions de l'esprit, par exemple dans le sommeil. Donc la loi n'est pas dans la raison, donc elle n'en sort pas.

3° La loi porte à bien agir ceux qui se soumettent à son empire. Or c'est la volonté, comme nous l'avons dit ailleurs, qui porte à l'acte. Donc la loi n'appartient pas à la raison, mais à la volonté; c'est pourquoi le Jurisconsulte dit : « Ce qui a plu au prince a force de loi (1). »

Mais la loi commande et défend. Or c'est à la raison que revient, comme nous l'avons vu dans une question précédente, le privilége de commander. Donc la loi appartient à la raison.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, la loi est la règle et la mesure des actes humains; puisque, d'une autre part, c'est à la raison qu'il appartient de régler, d'ordonner, de mettre en rapport avec la fin, la loi est l'œuvre de la raison.)

(1) Cet axiôme est d'Ulpien, *Institut.* ou *Corpus juris civ.*, I, 4. Les commentateurs disent sur ce mot : « Lorsqu'il a plu au prince d'ordonner une chose, de l'ériger en droit général,

---

ARTICULUS I.

Utrùm lex sit aliquid rationis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus *ad Rom.*, VII : « Video aliam legem in membris meis, etc. » Sed nihil quod est rationis, est in membris, quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

2. Præterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis : similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus suprà dictum est (qu. 57); nec etiam actus rationis est, quia cessante rationis actu lex cessaret, putà in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

3. Præterea, lex movet eos qui subjiciuntur legi ad rectè agendum. Sed movere ad agendum propriè pertinet ad voluntatem, ut patet ex præmissis (qu. 9, art. 1). Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundùm quod etiam Jurisperitus dicit : « Quod placuit principi, legis habet vigorem. »

Sed contra est, quòd ad legem pertinet præcipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut suprà habitum est (qu. 17, art. 1). Ergo lex est aliquid rationis.

(Conclusio. — Cùm lex sit quædam regula et humanorum actuum mensura, necessariò ad ipsam rationem spectat.)

(1) De his etiam infrà, qu. 91, art., in corp.; et qu. 92, art., in corp.; et qu. 94, similiter.

La loi est la règle et comme la mesure des actes, car elle oblige d'agir ou de n'agir pas; elle a pris son nom de *ligare*, parce qu'elle lie moralement (1). Or comme la raison est le premier principe des actes humains, de même elle en est la règle et la mesure. En effet, le propre de la raison, c'est de régler, d'ordonner, de mettre en rapport avec la fin, qui est principe dans les choses pratiques, selon le Philosophe. Eh bien, ce qui est principe dans une catégorie de l'être, est la mesure et la règle de toute cette catégorie : telle est l'unité dans les nombres, telle aussi la révolution première dans les mouvements (2). Concluons donc que la loi appartient à la raison, qu'elle en dérive comme de sa première source.

Je réponds aux arguments : 1° Comme la loi est une règle, une mesure, elle peut être dans un sujet de deux manières. D'abord elle peut y être comme dans le réglant et dans le mesurant : de cette manière, la loi n'est que dans la raison, parce que la raison seule ordonne, prescrit, dispose. Ensuite la loi peut être dans le sujet comme dans le réglé et le mesuré : de cette manière, elle est dans tout ce qu'elle incline à une chose; si bien que l'inclination par elle produite peut s'appeler *loi*, non par essence, mais par participation. C'est ainsi que l'Apôtre appelle *loi des membres*, l'inclination qui les porte à la convoitise.

2° Comme on distingue dans les actes extérieurs l'opération et l'œuvre, par exemple la construction et l'édifice; de même on peut considérer

sa prescription a force de loi; mais quand il lui plaît d'accorder une faveur ou d'infliger une peine particulière, cette volonté ne forme pas une loi. »

(1) Saint Augustin, *In Levit.*, XX, dérive le mot *loi* de *eligere*, choisir; et saint Isidore, *Etymol.* ou *Origines*, II, 10, le fait venir de *legere*, lire. Mais l'élection n'a pas plus de part dans la loi que dans tout autre acte moral; puis la loi naturelle n'est pas écrite sur des tables de pierres, comme le dit saint Paul, mais dans les cœurs : elle ne se lit pas proprement, elle se perçoit, elle se sent. Il vaut donc mieux tirer le mot *loi* de *ligare*, lier, parce que toute loi lie moralement.

(2) Le temps, les révolutions, les mouvements sont mesurés, dans le monde angélique par le mouvement du premier des anges, et dans le monde terrestre par le mouvement du premier corps de notre système planétaire, par le mouvement du soleil.

Respondeo dicendum, quòd lex quædam regula est et mensura actuum, secundùm quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur; dicitur enim lex à ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quæ est principium primum actuum humanorum, ut ex prædictis patet (qu. 66, art. 1). Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundùm Philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quòd lex sit aliquid pertinens ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm lex sit regula quædam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo sicut in mensurante et regulante : et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato et mensurato : et sic lex est in omnibus quæ inclinantur in aliquid ex aliqua lege; ita quòd quælibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici *lex*, non essentialiter, sed quasi participativè. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum (putà ædificationem et ædificatum),

deux choses dans les actes de la raison: d'une part, l'opération même, la conception, le jugement et le raisonnement; d'une autre part, les entités que tout cela fait naître à l'existence. Or ce que produisent les opérations de la raison spéculative, c'est d'abord le terme, ensuite la proposition, puis enfin le syllogisme ou l'argumentation (1). Et comme la raison pratique se sert, elle aussi, d'une sorte de syllogisme, on doit trouver dans cette raison quelque chose qui soit aux opérations ce que la proposition est dans la raison spéculative aux conclusions. Ce quelque chose, ce sont les propositions générales appartenant à la raison pratique, relatives aux actes et présentant la nature de loi. Eh bien, ces propositions, tantôt la raison les considère actuellement, tantôt elle les conserve habituellement.

3° La raison reçoit de la volonté, comme nous l'avons dit ailleurs, la force qui meut à l'acte; car lorsque la volonté veut la fin, alors, mais seulement alors la raison prescrit les moyens. Mais pour que la volonté devienne loi par ce précepte, il faut qu'elle soit fondée sur la raison, et c'est dans ce sens qu'on doit entendre l'axiôme : « La volonté du prince a force de loi. » Quand elle est contraire à la raison, la volonté du prince est plutôt un crime qu'une loi.

ARTICLE II.

La loi a-t-elle toujours pour fin le bien général?

Il paroît que la loi n'a pas toujours pour fin le bien général. 1° La loi commande et défend. Or les préceptes, soit affirmatifs, soit négatifs, se

(1) La raison perçoit les idées des choses par la conception, et les exprime dans les termes ou les mots; elle juge les idées en les affirmant les unes des autres, et énonce le jugement

---

ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per hujusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primò quidem est diffinitio, secundò enuntiatio, tertiò verò syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut suprà habitum est (qu. 77, art. 2, ad 4), secundùm quod Philosophus docet in VII. *Ethic* (cap. 5 vel 3), ideo est invenire aliquid in ratione practica, quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et hujusmodi propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis; quæ quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando verò habitualiter à ratione tenentur.

Ad tertium dicendum, quòd ratio habet vim movendi à voluntate, ut suprà dictum est (qu. 17, art. 1). Ex hoc enim quòd aliquis vult finem, ratio imperat de his quæ sunt ad finem. Sed voluntas de his quæ imperantur ad hoc quòd legis rationem habeat, oportet quòd sit aliquâ ratione regulata : et hoc modo intelligitur quòd « voluntas principis habet vigorem legis; » alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quàm lex.

ARTICULUS II.

Utrùm lex ordinetur semper ad bonum commune.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd lex non ordinetur semper ad bonum commune, sicut ad finem. Ad legem enim pertinet præcipere et prohibere. Sed præcepta ordinantur ad

(1) De his etiam infrà, qu. 91, art. 1, in corp.; et art. 6, ad 3, 4 et 6, in corp.; et 2, 2, qu. 58, art. 5, in corp.; ut et III part., qu. 70, art. 2, ad 2; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 103, col. 1.

rapportent au bien particulier. Donc la loi n'a pas toujours pour fin le bien général.

2° La loi dirige l'homme dans ses actes. Or les actes humains se classent parmi les choses particulières. Donc la loi se rapporte au bien particulier.

3° Saint Isidore dit, *Etymol.* ou *Origines*, V, 3 : « Puisque la loi repose sur la raison, tout ce qui s'appuie sur ce fondement est loi. » Or ce qui se rapporte au bien particulier ne repose pas moins sur la raison, que ce qui se rapporte au bien général. Donc, etc.

Mais saint Isidore dit, *Etymol.*, V, 28 : « La loi n'est pas faite pour l'avantage particulier, mais pour l'utilité générale des citoyens. »

(CONCLUSION. — Puisque la loi est la règle des actes humains, dont la fin dernière est le bonheur commun, elle doit nécessairement se rapporter au bien général.)

Comme nous l'avons vu dans le premier article, la loi est un principe des actes humains, parce qu'elle en est la règle et la mesure. Et comme la raison est un principe de ces actes, elle renferme aussi une chose qui est principe à l'égard de toutes les autres : la loi doit donc se rapporter principalement, surtout à cette chose-là. Or, d'une part, le premier principe dans les choses opératives, qui forment l'objet de la raison pratique, c'est la fin dernière; d'une autre part, la fin dernière de la vie humaine c'est la félicité, le bonheur, comme nous l'avons dit en son lieu : donc la loi doit se rapporter principalement au bonheur. D'un autre côté, puisque la partie est ordonnée au tout, comme l'imparfait au parfait; puisque, d'ailleurs, l'individu est une partie de la communauté parfaite, il faut que la loi se rapporte proprement au bonheur commun. Aussi le Philosophe, après avoir défini la loi, parle-t-il du bonheur et de la

dans la proposition; enfin elle raisonne sur les propositions en les comparant entre elles, et formule le raisonnement dans le syllogisme.

---

quædam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Præterea, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Præterea, Isidorus dicit in lib. V. *Etymologiarum* (vel *Originum*), cap. 3 : « Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit. » Sed ratione consistit non solùm quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad privatum bonum unius. Ergo.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in V. *Etymologiarum* (vel *Originum*), cap. 28, quòd « lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta. »

(CONCLUSIO. — Cùm lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo, et quidem communis, necesse est eam semper ad bonum commune ordinari.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quòd est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum : unde ad hoc oportet quòd principaliter et maximè pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus; est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas vel beatitudo, ut suprà habitum est : unde oportet quòd lex maximè respiciat ordinem qui est in beatitudine. Rursus cùm omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum, unus autem homo est pars communitatis perfectæ, necesse est quòd lex propriè respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus præmissâ diffinitione legalium, mentionem facit et de

société politique; il dit, *Ethic.*, V : « Les lois justes procurent et conservent le bonheur des individus dans la société politique; » car la communauté parfaite, c'est l'Etat, comme le remarque le même Philosophe. Mais, dans chaque catégorie de l'être, la propriété principale passe d'une chose à toutes les autres, et s'affirme partout relativement à la première : ainsi le feu, chaud principal, est la cause de la chaleur dans les corps composés, qui n'ont le calorique qu'en participant de sa nature. Puis donc que la propriété principale de la loi est de se rapporter au bien général, le précepte concernant un acte particulier n'est loi qu'autant qu'il se rapporte au même but. Disons donc que la loi doit avoir pour fin le bien général.

Je réponds aux arguments : 1° Le précepte applique la loi aux choses qu'elle concerne. Or le bien général, qui appartient à la loi, peut s'appliquer à des fins spéciales; il peut donc y avoir des préceptes concernant les choses particulières.

2° Les actes rentrent dans la catégorie des choses particulières, cela est vrai; mais les choses particulières peuvent se rapporter au bien commun, non par une communauté de genre ou d'espèce, mais par la communauté de cette fin qui forme le bien général (1).

3° Comme rien ne repose sur un fondement solide dans la raison spéculative que ce qui s'appuie sur les principes indémontrables, ainsi rien n'est fermement établi dans la raison pratique que ce qui se rapporte à

(1) Notre saint auteur définira bientôt la loi, d'une manière plus complète que dans le premier article : « Une prescription de la raison promulguée pour le bien général par celui qui gouverne la communauté. » Si l'on change un seul mot dans cette phrase, on aura la définition du précepte en le disant : « Une prescription de la raison promulguée pour le bien particulier par celui qui gouverne la communauté. »

Ainsi la loi, s'adressant à tous les membres de la communauté, se propose le bien général pour fin directe; le précepte, concernant un certain nombre d'individus, poursuit directement le bien particulier. Mais le bien particulier concourt au bien général : il importe infiniment à la société que le pouvoir garantisse les droits de tous, par exemple que la jeunesse soit in-

---

felicitate et de communione politica; dicit enim in V. *Ethic.*, quòd « legalia justa dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularium ipsius politica communicatione; » perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I. *Polit.* In quolibet autem genere id quod maximè dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundùm ordinem ad ipsum : sicut ignis qui est maximè calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quæ in tantum dicuntur calida, in quantum participant de igne. Unde oportet quòd cùm lex maximè dicatur secundùm ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundùm ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum importat applicationem legis ad ea quæ lege regulantur; ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines; et secundùm hoc etiam de particularibus quibusdam præcepta dantur.

Ad secundum dicendum, quòd operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causæ finalis, secundùm quòd bonum commune dicitur finis communis.

Ad tertium dicendum, quòd sicut nihil constat firmiter secundùm rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia; ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad

la fin dernière, et partant au bien public. Or tout ce qui repose ainsi sur la raison, c'est une loi.

ARTICLE III.

La raison de chaque homme peut-elle faire la loi?

Il paroît que la raison de chaque homme peut faire la loi. 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, II, 14 : « Lorsque les Gentils qui n'ont pas la loi, font naturellement ce qui est selon la loi..., ils sont à eux-mêmes la loi. » Or ces paroles s'appliquent à tous les hommes. Donc chaque homme peut se faire sa loi à soi-même.

2° Nous lisons dans le Philosophe, *Ethic.*, II, 1 : « L'intention du législateur est d'amener l'homme à la vertu. Or chaque homme peut amener un autre homme à la vertu. Donc tout homme peut faire la loi.

3° Comme le prince gouverne l'Etat, ainsi le chef de famille gouverne sa maison. Or le prince peut faire des lois dans l'Etat. Donc le chef de famille en peut faire aussi dans sa maison.

Mais saint Isidore dit, *Etymol.*, V, 10, et on lit dans le droit canonique, *Decret.*, II, 1 : « La loi est la constitution du peuple et les règlements faits par les chefs et par les citoyens conformément à ses prescriptions. » Chaque homme n'a donc pas le droit de porter des lois.

(Conclusion. — Puisque la loi prescrit les choses qui concernent le bien général, tout homme ne peut faire les lois, mais seulement le peuple ou le prince qui le représente.)

La loi se rapporte primordialement, principalement au bien commun : voilà ce que nous avons vu dans le dernier article. Or qui a le droit de

struite, l'indigence soulagée, le travail protégé. On voit donc que les ordonnances, les règlements particuliers se rapportent au bien général.

---

ultimum finem, qui est bonum commune; quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

ARTICULUS III.

Utrùm ratio cujuslibet sit factivæ legis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd cujuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim Apostolus, *ad Rom.*, II, quòd « cùm gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex. » Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in lib. II. *Ethic.* (cap. 1), « intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem. » Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cujuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Præterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest in civitate legem facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (vel *Originum,* lib. V, cap. 10), et habetur in *Decretis*, dist. II : « Lex est constitutio populi, secundùm quam majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt. » Non est ergo cujuslibet facere legem.

(Conclusio. — Cùm lex ordinet hominem in bonum commune, non cujuslibet ratio facere potest legem, sed multitudinis vel principis vicem multitudinis gerentis.)

Respondeo dicendum, quòd lex propriè primò et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum

(1) De his etiam infrà, qu. 92, art. 2, ad 2; et qu. 95, art. 4, in corp.; et qu. 96, art. 1;

la promulgation est nécessaire pour que la loi ait la vertu de remplir sa fonction propre, d'obliger.)

Ainsi que nous l'avons vu, la loi est imposée comme une règle et comme une mesure. Or la mesure et la règle est imposée par son application aux choses qu'elle règle et mesure : donc la loi obtient la vertu de remplir sa fonction propre, d'obliger, par cela qu'elle est imposée à ceux dont elle doit régler les actes. Mais cette imposition de la loi se fait par la promulgation qui en donne connoissance : donc la promulgation est nécessaire pour que la loi obtienne sa vertu (1).

Nous avons assigné jusqu'ici quatre conditions, quatre propriétés, quatre attributs caractéristiques à la loi; si nous les rassemblons sous le même coup d'œil, nous aurons cette définition : « La loi est une prescription de la raison, se rapportant au bien général, faite par celui qui gouverne la communauté et promulguée. »

Je réponds aux arguments : 1° La loi naturelle est promulgée par cela même que Dieu la grave dans les cœurs, et l'intime par les lumières de la raison.

2° Ceux qui n'ont pas été témoins de la promulgation de la loi sont tenus de l'observer, d'autant qu'ils la connoissent ou peuvent la connoître par le témoignage.

(1) Que la promulgation soit nécessaire pour que la loi puisse obliger la conscience, tous les théologiens l'enseignent d'une voix unanime ; ils disent : A l'impossible nul n'est tenu ; or on ne peut observer la loi, quand elle n'est pas publiée, notifiée, connue. « Si je n'étois pas venu et que je ne leur eusse point parlé, dit le Sauveur, *Jean*, XV, 22, ils n'auroient point de péché. »

Mais la promulgation forme-t-elle une partie intégrante de la loi? appartient-elle à son essence? Les théologiens disputent sur ce point, ils interprètent même saint Thomas dans deux sens contraires. Les uns disent : Suivant le chef de l'école, la promulgation est à la loi ce que l'application est à la règle. Or la règle est posée, formée, constituée dans son essence, avant qu'on en fasse l'application. D'autres disent d'un autre côté : D'après le docteur angélique, la loi tient de sa promulgation la vertu d'obliger les consciences ; or obliger moralement, c'est la fonction propre de la loi.

Pareillement fondés sur saint Thomas, ces deux syllogismes sont pareillement concluants; mais ils ne se contredisent point. On peut considérer la loi dans celui qui la donne et dans celui qui la reçoit, dans le législateur actif et dans le sujet passif, dans le réglant et dans le

---

mulgari, et ad eorum qui legi subjiciuntur, notitiam deduci oportet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ. Regula autem et mensura imponitur per hoc quòd applicatur his quæ regulantur et mensurantur : unde ad hoc quòd lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quòd applicetur hominibus qui secundùm eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quòd in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione : unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quòd lex habeat suam virtutem.

Et sic ex quatuor prædictis potest colligi diffinitio legis : quæ nihil est aliud quàm « quædam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata. »

Ad primum ergo dicendum, quòd promulgatio legis naturæ est, ex hoc ipso quòd Deus eam mentibus hominum inservit naturaliter cognoscendam.

Ad secundum dicendum, quòd illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam, in quantum in eorum notitiam devenit per alios vel devenire potest, promulgatione factâ.

3° La promulgation faite dans le présent s'étend dans l'avenir par la permanence du témoignage écrit, qui promulgue la loi pour ainsi dire à chaque instant. C'est pour cela que saint Isidore dit, *Etymol.* ou *Origines*, II, 10 : « La loi tient son nom de *legere*, lire, parce qu'elle est écrite (1). »

QUESTION XCI.

Des différentes sortes de loi.

Nous devons maintenant distinguer les différentes sortes de loi.

On demande six choses ici : 1° Y a-t-il une loi éternelle? 2° Y a-t-il une loi naturelle? 3° Y a-t-il une loi humaine? 4° Y a-t-il une loi divine? 5° N'y a-t-il qu'une loi divine? 6° Enfin y a-t-il une loi de la concupiscence?

réglé, comme s'exprime notre saint auteur. Sous le premier point de vue, la loi n'implique nullement la promulgation ; mais elle la suppose nécessairement sous le second; la loi existe tout entière dans l'intelligence de son auteur sans notification extérieure ; mais il faut qu'elle soit révélée, manifestée, proclamée pour qu'elle puisse exister dans l'intelligence des autres. Voilà notre opinion ; le lecteur jugera.

(1) Les principes établis par saint Thomas, dans la question que nous venons d'étudier, sont de la plus haute importance ; ils dominent et pénètrent de leur influence tout le traité des lois, ils éclairent d'une vive lumière tout le terrain qui nous reste à parcourir : ne les perdons pas de vue. Ces principes sont au nombre de quatre; les voici réunis sous le même coup d'œil.

1° La raison est le premier principe des actes humains, puisque l'homme ne peut agir comme être intelligent que sous la conduite de la raison. Or, où se trouve le premier principe, là se rencontre la règle; car, dans chaque catégorie d'êtres, la règle s'emprunte au premier principe. Donc la règle des actes humains se trouve dans la raison. Mais, d'une autre part, la règle des actes humains n'est autre chose que la loi. Donc la loi se trouve dans la raison ; donc elle doit en sortir. Ainsi le premier caractère essentiel de la loi, c'est d'être une prescription, un précepte, une ordonnance de la raison.

2° Puisque la loi est la règle des actes humains, elle doit les diriger vers leur fin. Or la fin des actes humains, c'est le bonheur, le bonheur le plus parfait, partant le bonheur commun, qui consiste dans le bien de tous. Donc la loi doit se rapporter au bien général, et voilà le deuxième attribut qui tient à son essence.

3° La loi doit avoir pour fin le bien général : on vient de le voir. Qui donc peut régler,

---

Ad tertium dicendum, quòd promulgatio præsens in futurum extenditur per firmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit in II. *Etymolog.* (vel *Originum*, lib. II, cap. 10), quòd « lex à legendo vocata est, quia scripta est. »

QUÆSTIO XCI.

De legum diversitate, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de diversitate legum.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm sit aliqua lex æterna. 2° Utrùm sit aliqua lex naturalis. 3° Utrùm sit aliqua lex humana. 4° Utrùm sit aliqua lex divina. 5° Utrùm sit una tantùm vel plures. 6° Utrùm sit aliqua lex peccati.

ARTICLE I.

Y a-t-il une loi éternelle?

Il paroît qu'il n'y a pas de loi éternelle. 1° Toute loi est imposée à quelqu'un. Or la loi n'a pu être imposée à personne de toute éternité, car Dieu seul existoit avant l'origine des siècles. Donc il n'y a pas de loi éternelle.

2° La promulgation est de l'essence de la loi. Or la loi n'a pu être promulguée de toute éternité; car de toute éternité il n'y avoit personne à qui l'on pût la notifier, l'intimer. Donc il n'y a pas de loi éternelle.

3° La loi implique rapport à la fin. Or rien d'éternel ne peut se rapporter à une fin, car la fin dernière est seule éternelle. Donc aucune loi ne peut être éternelle.

Mais saint Augustin dit, *De lib. arb.*, I, 6 : « Qui sait comprendre juge nécessairement immuable, éternelle, la loi connue sous le nom de souveraine raison. »

(Conclusion. — Puisque la raison divine qui gouverne le monde existe de toute éternité et qu'elle présente l'idée de loi, nous devons admettre une loi éternelle.)

Nous l'avons vu dans la dernière question : la loi est une prescription de la raison notifiée par le chef qui gouverne une communauté parfaite.

ordonner, prescrire les choses qui intéressent le bien général? Ceux-là seuls qui ont droit sur la chose publique, le peuple ou celui qui le gouverne. La loi doit donc être faite par le pouvoir : c'est là son troisième connotatif essentiel.

4° Mais pour que la loi procure le bien général, il faut qu'elle soit observée; pour qu'elle puisse être observée, il faut qu'elle soit connue; pour qu'elle puisse être connue, il faut qu'elle soit publiée, notifiée, promulguée. Donc la promulgation est, sinon essentielle, du moins nécessaire à la loi.

Si l'on veut résumer tout cela dans une seule phrase, qu'on se rappelle la définition donnée par notre saint auteur : « La loi est une prescription de la raison, se rapportant au bien général, faite par celui qui gouverne la communauté et promulguée. »

ARTICULUS I.

Utrùm sit aliqua lex æterna.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit aliqua lex æterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi; solus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex est æterna.

2. Præterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab æterno, quia non erat ab æterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse æterna.

3. Præterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est æternum quod ordinetur ad finem; solus enim ultimus finis est æternus. Ergo nulla lex est æterna.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I. *De libero arbit.* (cap. 6) : « Lex quæ *summa ratio* nominatur, non potest cuiquam intelligenti non incommutabilis æternaque videri. »

(Conclusio. — Est aliqua lex æterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 90, art. 3), nihil est aliud lex

(1) De his etiam infrà, qu. 93, art. 1, per totum, art. 3 et 4, in corp., ac art. 5, ad 3; ut et IV *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 115; et *ad Rom.*, VIII, lect., col. 3.

Or supposé ce que nous avons établi dans une discussion précédente, que le monde est sous la direction de la Providence suprême, il est évident que la communauté universelle est gouvernée par la raison divine; et cette raison directrice, résidant en Dieu comme dans le chef de la société générale des êtres, implique l'idée de loi. Eh bien, la raison divine ne conçoit rien dans le temps; toutes ses conceptions sont éternelles, comme l'enseigne le Prophète, *Prov.*, VIII, 22 et suiv. (1) : donc la loi conçue par la raison divine est éternelle.

Je réponds aux arguments : 1° Les choses qui n'existent pas en elles-mêmes existent en Dieu; car il les connoît et les préordonne, conformément à cette parole, *Rom.*, IV, 17 : « Il appelle les choses qui ne sont pas comme celles qui sont. » Le concept éternel de la loi divine offre donc lui-même l'idée de la loi éternelle, parce que Dieu l'a ordonné, ce concept, au gouvernement des choses qu'il connoissoit dans sa prescience.

2° La promulgation de la loi se fait par la parole et par l'écriture. Or la loi éternelle a été promulguée en Dieu, de ces deux manières, avant l'origine des siècles; car la parole divine est éternelle, de même que l'écriture du Livre de vie; mais cette promulgation n'a pas eu lieu de toute éternité dans les créatures, dont elle ne pouvoit frapper ni les oreilles ni les yeux (2).

3° La loi implique un rapport actif, mais non passif avec le terme :

(1) Dans ce passage, la sagesse ou la raison divine dit d'elle-même : « Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies; avant qu'il créât aucune chose, j'étois dès lors J'ai été établie dès l'éternité, dès le commencement, avant que la terre fût créée. Les abîmes n'étoient pas encore, lorsque j'étois déjà conçue; les fontaines n'étoient point encore sorties de la terre, la pesante masse des montagnes n'étoit pas encore formée, j'étois enfantée avant les collines, etc. »

(2) La promulgation faite dans le présent ne frappe pas non plus les sens des générations futures; mais comme elle va se renouvelant elle-même à travers les siècles, ces générations peuvent la connoître quand elles naissent à l'existence. Pareillement la promulgation faite en Dieu de la loi éternelle auroit été connue des créatures, si elles avoient existé, et cela suffit. On peut répondre aussi et mieux, ce nous semble, ce que nous avons dit dans une autre note, que la promulgation n'appartient pas à l'essence de la loi considérée dans le législateur.

---

quàm dictamen practicæ rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quòd mundus divinâ providentiâ regatur, ut in I. habitum est (qu. 22, art. 1 et 2), quòd tota communitas universi gubernatur ratione divinâ : et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut dicitur *Proverb.*, VIII, inde est quòd hujusmodi legem oportet dicere *æternam*.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt, in quantum sunt ab ipso cognita et præordinata, secundùm illud *Rom.*, IV : « Qui vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt. » Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundùm quòd à Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum.

Ad secundum dicendum, quòd promulgatio fit et verbo et scripto. Et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis, quia et verbum divinum est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna : sed ex parte creaturæ audientis aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna.

Ad tertium dicendum, quòd lex importat

elle ordonne les choses à la fin; mais elle n'y est pas ordonnée elle-même, si ce n'est accidentellement, dans un seul cas. Lorsque le législateur trouve la fin hors de son être, il doit y conformer la loi; mais la fin du gouvernement divin c'est Dieu, la fin de la loi divine c'est encore lui : la loi éternelle ne doit donc pas être ordonnée à une autre fin (1).

ARTICLE II.

Y a-t-il une loi naturelle?

Il paroît qu'il n'y a pas de loi naturelle. 1° L'homme est suffisamment gouverné par la loi éternelle : car, d'une part, nous lisons dans saint Augustin, *De lib. arb.*, I, 6 : « La loi éternelle établit tout dans l'ordre le plus parfait; » d'un autre côté, le Philosophe dit, *De anima*, III, 45 : « La nature ne produit rien d'inutile et produit tout ce qui est nécessaire. » Donc la loi naturelle n'a point de raison d'être; donc elle n'existe pas.

2° La loi ordonne, ainsi que nous l'avons vu dans la dernière question, les actes à la fin. Or la nature n'ordonne pas dans l'homme, comme dans les créatures privées de la raison, les actes à la fin; car, tandis que l'animal agit par l'instinct naturel pour l'obtenir, l'homme agit dans le même but par la raison et par la volonté. Donc il n'y a point de loi naturelle imposée à l'homme.

3° Plus l'être est libre, moins il est sous la loi. Or l'homme est plus libre que les purs animaux, car il a le libre arbitre qu'ils n'ont pas. Puis

(1) La loi éternelle diffère des idées et de la providence divines. Les idées divines sont les exemplaires d'après lesquels Dieu a créé les êtres ; la loi éternelle est l'ordre par lequel il les gouverne nécessairement dans le monde physique, moralement dans le monde spirituel. Ensuite la providence regarde le bien particulier, et ne crée point d'obligation morale; mais la loi éternelle oblige la conscience, et concerne le bien général. Les idées divines sont comme

---

ordinem ad finem activè, in quantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem passivè, id est, quòd ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens, in gubernante cujus finis est extra ipsum; ad quem etiam necesse est ut lex ejus ordinetur. Sed finis divinæ gubernationis est ipse Deus, nec ejus lex est aliud ab ipso : unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

ARTICULUS II

Utrùm sit in nobis aliqua lex naturalis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter enim homo gubernatur per legem æternam; dicit enim Augustinus in I. *De libero arbit.* (cap. 6), quòd « lex æterna est, quia justum est ut omnia sint ordinatissima. » Sed « natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. » Ergo non est homini aliqua lex naturalis.

2. Præterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est (qu. 90, art. 2). Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationabilibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter finem; sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Præterea, quantò aliquis est liberior, tantò minùs est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbi-

(1) De his etiam infrà, qu. 96, art. 2, ad 3; et qu. 97, art. 1, ad 1; ut et IV *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 3, in fine.

donc qu'il n'y a pas de loi naturelle pour les animaux, il n'y en a pas non plus pour l'homme.

Mais la Glose, commentant cette parole, *Rom.*, II, 14 : « Lorsque les Gentils qui n'ont pas la loi font naturellement ce qui est selon la loi, » dit : « Les Gentils n'ont pas la loi écrite; mais ils ont la loi naturelle qui leur fait connoître et sentir ce qui est bon et ce qui est mauvais (1). »

Conclusion. — Il existe une loi naturelle, participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable, et qui lui fait discerner le bien et le mal.)

les termes dans le Verbe suprême, la loi éternelle forme les propositions universelles et la providence constitue les conclusions.

(1) Les paroles de saint Paul sont à elles-mêmes leur meilleur commentaire; les voici dans le contexte, *ubi supra* : « Lorsque les païens qui n'ont pas la loi font naturellement ce qui est selon la loi, n'ayant pas la loi, ils sont à eux-mêmes la loi, en montrant l'œuvre de la loi écrite en leurs cœurs, leur conscience leur rendant témoignage, et leurs pensées s'accusant et se défendant l'une l'autre. » L'Ecriture sainte enseigne l'existence de la loi naturelle dans une foule d'autres passages. Comme Caïn méditoit la mort de son frère, Dieu lui dit, *Gen.*, IV, 7 : « Si tu fais le bien, n'en recevras-tu pas la récompense? Si tu fais le mal, ton péché reste à la porte et toujours avec toi. » Si tu pratiques la vertu, le témoignage de ta conscience te remplira de bonheur et de joie; si tu commets le crime, le remords déchirera ton cœur. Car tous les hommes discernent le bien et le mal. Le psalmiste, *Ps.* XVIII, 7 et suiv., compare la loi du Seigneur au soleil qui part d'une extrémité du ciel et va jusqu'à l'autre; pure et sans tache, convertissant les ames, « elle donne la sagesse aux petits; les justices du Seigneur sont droites, elles font naître la joie dans les cœurs; le précepte du Seigneur est tout rempli de lumière, et il éclaire les yeux. » Et cette splendeur ineffable, il la répand non-seulement parmi les peuples où brillent les rayons de la révélation divine, mais encore au milieu des nations qui gémissent dans les ombres de la mort : « Interrogez qui vous voudrez parmi les étrangers, dit *Job*, XXI, 29, et vous verrez qu'il sait que le méchant est réservé pour le moment où il doit périr, et que Dieu le conduira jusqu'au jour de sa colère. » C'est que Dieu a répandu dans tous les hommes sa céleste lumière : « Il leur a donné, selon l'*Ecclésiastique*, XVII, 5 et 6, le discernement, une langue, des yeux, des oreilles, un esprit pour penser; il les a remplis des rayons de l'intelligence; il a créé dans eux la science de l'esprit; il a rempli leur cœur de sens, et leur a fait voir les biens et les maux. »

Tous les Pères enseignent la même doctrine. Saint Augustin dit, *Confess.*, II, 4 : « Le vol est condamné par votre loi, Seigneur, même par cette loi que vous avez gravée dans le cœur de l'homme et que toute sa corruption ne sauroit venir à bout d'effacer. Parmi ceux-là même qui font métier de voler, y en a-t-il un seul qui trouvât bon d'être volé, quelque riche qu'il pût être et quelque grande que fût la nécessité de celui qui en viendroit là. » Les philosophes reconnoissent aussi que Dieu a gravé dans nos cœurs l'image de la loi éternelle; Cicéron, qui est ici l'interprète des sages de l'antiquité, dit, *Pro Mil.*, n° 9 : « Il y a une loi qui n'est point écrite, mais née avec nous. Nous ne l'avons point apprise, nous ne l'avons point reçue, nous ne l'avons point lue; mais nous la tenons de la nature, c'est la nature qui nous l'a inspirée, c'est elle qui l'a gravée en nous. » Cette loi qui s'attache au fond de la conscience, indélébile dans les ames, explique seule la permanence et l'universalité des idées morales reçues parmi les peuples : « Jetez les yeux sur toutes les nations du monde, dit Rousseau, *Emile*, tom. III, parcourez

---

trium quod præ aliis animalibus habet. Cùm igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur.

Sed contra est, quod *Rom.*, II, super illud : « Cùm gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, » dicit Glossa, quòd « si non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum. »

(Conclusio. — Est in hominibus lex quædam naturalis, participatio videlicet legis æternæ, secundùm quam bonum et malum discernunt.)

Puisque la loi présente l'idée de règle et de mesure, comme nous le savons, on peut l'envisager sous un double point de vue : d'abord dans le réglant et dans le mesurant; puis dans le réglé et dans le mesuré, car l'être est réglé et mesuré d'autant qu'il renferme par participation quelque chose de la mesure et de la règle. Puis donc que les choses soumises à la providence divine sont, comme nous l'avons vu, réglées et mesurées par la loi éternelle, il s'ensuit que tous les êtres participent en quelque manière de cette loi suprême, en ce que son impression les incline naturellement vers les actes et vers les fins qui leur sont propres. Mais la créature raisonnable est soumise, plus parfaitement que toute autre, à la providence divine; car, devenue participante de cet attribut, elle l'exerce non-seulement envers elle-même, mais envers les autres êtres : il y a donc en elle une participation de la raison éternelle qui l'incline vers l'acte et vers la fin convenables. Eh bien, cette participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable, voilà ce qu'on appelle *la loi naturelle*. Aussi le Psalmiste écrit-il d'abord, *Ps.*, IV, 6 : « Sacrifiez un sacrifice de justice; » puis, comme si on lui demandoit quels sont les sacrifices de justice, les bonnes œuvres, il ajoute : « Plusieurs disent : Qui nous fera voir les biens? » A quoi il répond : « La lumière de votre visage est empreinte sur nous, Seigneur ; » indiquant ainsi que la lumière de la raison, par laquelle nous discernons le bien et le mal (fonction propre à la loi naturelle), n'est autre chose que l'impression de la lumière divine dans notre ame. On le voit donc, la loi naturelle est la participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable.

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute la loi naturelle seroit inu-

toutes les histoires; parmi tant de cultes inhumains et bizarres, parmi cette prodigieuse diversité de mœurs et de caractères, vous trouverez les mêmes idées de justice et d'honnêteté, partout les mêmes notions du bien et du mal. »

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 90, art. 1, ad 1), lex cùm sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo : uno modo sicut in regulante et mensurante; alio modo sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cùm omnia quæ divinæ providentiæ subduntur, à lege æterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet (art. 1), manifestum est quòd omnia participant aliqualiter legem æternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cætera autem rationalis creatura excellentiori quodammodo divinæ providentiæ subjacet, in quantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens : unde et in ipsa participatur ratio æterna per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis æternæ in rationali creatura *lex naturalis* dicitur. Unde cùm Psalmista dixisset : « Sacrificate sacrificium justitiæ, » quasi quibusdam quærentibus quæ sunt justitiæ opera, subjungit : « Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona? » Cui quæstioni respondens dicit : « Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; » quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum (quod pertinet ad naturalem legem), nihil aliud sit quàm impressio divini luminis in nobis. Unde patet quòd lex naturalis nihil aliud est quàm « participatio legis æternæ in rationali creatura. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa

tile, si elle étoit une autre chose que la loi éternelle; mais, nous venons de le voir, elle en est purement et simplement la participation.

2° Toutes les opérations de la raison et de la volonté viennent, comme nous l'avons dit déjà, d'une chose fondée sur la nature : ainsi le raisonnement dérive des principes connus naturellement, de même que le désir des moyens découle de la tendance naturelle à la fin dernière. C'est donc à la loi naturelle qu'appartient la première direction des actes humains.

3° La créature irraisonnable et la créature raisonnable participent de la raison éternelle chacune selon sa nature, d'après le mode de son être. Puis donc que la créature raisonnable en participe rationnellement, la participation de la loi dans cette créature s'appelle proprement *loi*, car la loi est quelque chose de la raison, comme nous l'avons vu; mais elle ne prend le nom de *loi* que par analogie dans la créature irraisonnable, parce qu'ici la raison n'est point participée rationnellement.

ARTICLE III.

Y a-t-il une loi humaine?

Il paroît qu'il n'y a pas de loi humaine. 1° La loi naturelle est la participation de la loi éternelle, comme nous l'avons vu dans le dernier article. Or, selon saint Augustin, la loi éternelle met toutes choses dans l'ordre convenable. Donc la loi naturelle suffit pour ordonner, pour régler l'homme dans toutes ses actions; donc il n'est pas nécessaire qu'il y ait des lois humaines.

2° La loi implique l'idée de mesure : nous l'avons dit souvent. Or la raison humaine n'est pas la mesure des choses, comme l'enseigne le Phi-

---

procederet si lex naturalis esset aliquid diversum à lege æterna; non autem est nisi quædam participatio ejus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundùm naturam, ut suprà habitum est (qu. 90, art. 1); nam omnis ratiocinatio derivatur à principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur à naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quòd prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad tertium dicendum, quòd etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali propriè lex vocatur, nam lex est aliquid rationis, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 1); in creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

ARTICULUS III.

Utrùm sit aliqua lex humana.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est participatio legis æternæ, ut dictum est (art. 2). Sed per legem æternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit in 1. *De libero arbit.* (cap. 6). Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda; non est ergo necessarium quòd sit aliqua lex humana.

2. Præterea, lex habet rationem mensuræ, ut dictum est (qu. 90, art. 1). Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potiùs è con-

(1) De his etiam infrà, qu. 95, art. 1; et III *Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 2, quæstiunc 2; et II *Metaphys.*, lect. 5, col. 1.

losophe; mais les choses sont plutôt la mesure de la raison. Donc aucune loi ne peut sortir de la raison humaine.

3° La mesure doit être certaine, toujours suivant le Philosophe. Or le dictamen de la raison dans les choses pratiques est incertain, conformément à cette parole, *Sag.*, IX, 14 : « Les pensées des hommes sont timides et nos prévoyances incertaines. » Donc la raison humaine ne peut faire aucune loi.

Mais saint Augustin, *De lib. arb.*, I, 6, distingue deux sortes de loi : l'une éternelle et l'autre temporelle ; puis il donne à la dernière le nom de *loi humaine*.

(Conclusion. — Puisque les hommes tirent de la loi naturelle des prescriptions moins générales pour l'appliquer aux cas particuliers, il existe de lois humaines.)

La loi est une prescription de la raison pratique : voilà ce que nous avons vu précédemment. Or la raison pratique suit, dans ses opérations, le même procédé que la raison spéculative; car l'une et l'autre vont de certains principes à certaines conséquences. Comme donc la raison spéculative déduit, des principes indémontrables connus naturellement, les conclusions scientifiques dont la connoissance ne nous est point donnée par la nature, mais par les recherches et l'industrie de l'esprit : ainsi la raison pratique tire des préceptes de la loi naturelle, comme de principes universels et indémontrables, des presciptions moins générales qui s'appliquent aux cas particuliers. Eh bien, ces prescriptions formulées, déterminées, trouvées par la raison, s'appellent *lois humaines*, quand elles réunissent d'ailleurs les conditions que réclame la notion de la loi. C'est dans ces principes que Cicéron dit, *Rhetor.*, II, 36 : « La nature a donné le commencement du droit, puis l'utilité a changé en coutume

---

verso, ut in X. *Metaphys.* dicitur (text. 5). Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Præterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur in X. *Metaphys.* (text. 3). Sed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis est incertum, secundùm illud *Sap.*, IX : « Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ. » Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

Sed contra est, quòd Augustinus in I. *De libero arbit.* (cap. 6), ponit duas leges : unam *æternam*, et aliam *temporalem*, quam dicit esse humanam.

(Conclusio. — Præter æternam et naturalem legem est lex quædam ab hominibus inventa, secundùm quam in particulari disponuntur quæ in lege naturæ continentur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 90, art. 1), lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ et speculativæ; utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superiùs habitum est (qu. 90, art. 1, ad 2). Secundùm hoc ergo dicendum est, quòd sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex præceptis legis naturalis quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus necesse est quòd ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istæ particulares dispositiones adinventæ secundùm rationem humanam, dicuntur *leges humanæ*, observatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis, ut suprà dictum est (qu. 90). Unde Tullius dicit in sua *Rhetorica*, quòd « initium juris est à

certains usages, puis la crainte et le respect des lois a sanctionné les choses qu'avoit fournies la nature et celles que la coutume avoit approuvées (1). »

Je réponds aux arguments : 1° La raison humaine ne peut recevoir pleinement le dictamen de la raison divine; elle le reçoit selon le mode de son être, imparfaitement. Comme donc la raison spéculative connoît, par la participation naturelle de la sagesse divine, certains principes universels, mais non toutes les vérités renfermées dans la divine sagesse : ainsi la raison pratique participe naturellement de la loi éternelle dans certains principes universels, mais non dans toutes les conclusions spéciales que contient l'éternelle loi. Il faut donc que la raison humaine établisse des prescriptions, des lois particulières.

2° La raison humaine n'est pas la règle des choses par elle-même; mais les principes qu'elle renferme naturellement sont les règles générales des actes humains. Bien que la raison ne soit pas la mesure des choses que fait la nature, elle peut être, elle est la mesure des choses que nous devons faire.

3° La raison pratique n'a pas pour objet, comme la raison spéculative, les choses nécessaires; elle concerne les actes, qui rentrent dans les

(1) La raison spéculative conçoit d'abord l'être et le non-être, la raison pratique le bien et le mal. En conséquence tous les principes de la raison spéculative, comme ceux-ci : « Le tout est plus grand que la partie, de deux propositions contradictoires une seule est vraie, » se réduisent à un seul que voici : « La même chose ne peut être et ne pas être en même temps. » Semblablement tous les principes de la raison pratique, comme « faites à autrui ce que vous voudriez qu'on vout fît, ne commettez pas l'injustice, » se résument dans celui-ci : « Faites le bien, évitez le mal. » C'est de ce principe que la raison déduit les prescriptions particulières, soit par voie de conséquence, soit par détermination de la manière : par voie de conséquence, comme lorsqu'elle dit : « Il faut éviter le mal, or le vol est un mal : donc il ne faut pas voler; » par détermination de la manière, quand elle dit, par exemple : « Il faut punir le mal : donc le voleur doit être puni; donc il doit être emprisonné. » Dans le premier cas, lorsque la prescription particulière est déduite par voie de conséquence, elle appartient tout ensemble et à la loi naturelle et à la loi humaine; dans le second cas, lorsqu'elle est formulée par la détermination de la manière, elle n'appartient plus qu'à la loi humaine.

Mais dans cette dernière hypothèse comme dans la première, la prescription particulière est

---

natura profectum, deinde quædam in consuetudinem ex utilitatis ratione provenerunt, postea res à natura profectas et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinæ, sed suo modo et imperfectè. Et ideo sicut ex parte rationis speculativæ per naturalem participationem divinæ sapientiæ inest nobis cognitio quorumdam communium principiorum, non autem cujuslibet veritatis propria cognitio sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam secundùm quædam communia principia, non autem secundùm particulares directiones singulorum, quæ tamen in æterna lege continentur. Et ideo necesse est ulteriùs quòd ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Ad secundum dicendum, quòd ratio humana secundùm se non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales et mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licèt non sit mensura eorum quæ sunt à natura.

Ad tertium dicendum, quòd ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia et contingentia; non autem circa necessaria, sicut ratio

choses particulières et contingentes. Les lois humaines n'ont donc pas cette infaillibilité qu'ont les conclusions démonstratives des sciences. Aussi bien n'est-il pas nécessaire que toute mesure soit absolument certaine ; il suffit qu'elle ait toute la certitude qu'elle peut avoir dans son genre.

ARTICLE IV.

Y a-t-il une loi divine ?

Il paroît qu'il n'y a pas de loi divine. 1° La loi naturelle est, comme nous l'avons vu, la participation de la loi éternelle dans l'homme. Or la loi éternelle est la loi divine : nous l'avons dit pareillement. Donc la loi naturelle et la loi humaine qui en dérive sont suffisantes ; donc la loi divine n'est pas nécessaire.

2° Il est écrit, *Eccli.*, XV, 14 : « Dieu... a remis l'homme dans la main de son conseil (1). » Or le conseil, la délibération est un acte de la raison, comme nous l'avons dit en son lieu. Donc l'homme a été remis à la direction de sa raison. Mais la prescription de la raison n'est autre chose que la loi humaine. Donc l'homme n'a pas besoin d'être dirigé par une loi divine.

3° La nature se suffit à elle-même dans la créature raisonnable plutôt que dans la créature irraisonnable. Or les créatures irraisonnables n'ont pas de loi divine, mais seulement l'inclination naturelle empreinte dans

une véritable loi, quand elle remplit les conditions que réclame la nature de la loi. Nous avons vu ces conditions : la loi doit, 1° appartenir à la raison ; 2° avoir pour fin le bien général ; 3° être portée par le chef de la communauté parfaite ; 4° enfin être promulguée. D'après cela, qu'est-ce que la loi humaine ? C'est une prescription de la raison humaine, conforme à la loi naturelle, ayant pour but le bien général et promulguée par le chef qui gouverne la communauté.

(1) La Vulgate ne dit pas comme saint Thomas : « Deus dimisit hominem, Dieu a remis l'homme ; » mais « Deus reliquit hominem in manu consilii sui, Dieu a laissé l'homme dans la main de son conseil. » En même temps qu'il exprime mieux l'idée du contexte, *dimisit*

---

speculativa. Et ideo leges humanæ non possunt illam infallibilitatem habere, quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. Nec oportet quòd omnis mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundùm quod est possibile in genere suo.

ARTICULUS IV.

Utrùm lex divina sit una tantum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. Quia, ut dictum est (art. 2), lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis. Sed lex æterna est lex divina, ut dictum est (art. 1). Ergo non oportet quòd præter legem naturalem et leges humanas ab ea derivatas sit aliqua lex divina.

2. Præterea, *Eccles.*, XV, dicitur quòd « Deus dimisit hominem in manu consilii sui. » Consilium autem est actus rationis, ut suprà habitum est (qu. 14, art. 1). Ergo homo dimissus est gubernationi suæ rationis. Sed dictamen rationis humanæ est lex humana, ut dictum est (art. 3). Ergo non oportet quòd homo aliquâ lege divinâ gubernetur.

3. Præterea, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturæ non habent aliquam legem divinam præ-

(1) De his etiam I part., qu. 1, art. 1 ; ut et III part., qu. 60, art. 5, ad 1 ; et III *Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 1 ; et *ad Rom.*, VIII, lect., col. 3.

leur être. Donc la créature raisonnable, à plus forte raison, n'est soumise qu'à la loi naturelle; donc elle n'a point reçu de loi divine.

Mais David prie Dieu de lui imposer sa loi, disant, *Ps.* CXVIII, 33 : « Imposez-moi pour loi, Seigneur, la voie de vos justifications (1). »

(Conclusion. — Outre la loi naturelle et la loi humaine, il faut qu'il existe une loi divine pour conduire l'homme infailliblement à sa fin surnaturelle, qui est la béatitude suprême.)

La loi naturelle et la loi humaine ne suffisent point à l'homme; il faut qu'il soit dirigé dans sa conduite par une loi divine, et cela pour quatre raisons. 1° La loi dirige les actes de l'homme vers sa fin. Si l'homme avoit seulement une fin qui ne dépassât point la portée de ses propres forces, la loi naturelle et la loi humaine qui en dérive suffiroient pour le diriger dans sa voie; mais comme il a pour fin la béatitude éternelle qui surpasse la proportion de ses facultés, il faut qu'il soit conduit vers sa fin non-seulement par la loi naturelle et par la loi humaine, mais encore par une loi venue d'en haut. 2° Comme la raison flotte incertaine dans les choses particulières et contingentes, souvent elle porte des jugements contraires, et par suite des lois différentes sur les actes humains; l'homme ne pourroit donc savoir avec certitude ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter, s'il n'étoit dirigé dans ses actes par une loi descendue du ciel, présentant les caractères de l'infaillibilité suprême. 3° L'homme

rend plus fidèlement le grec ἀφῆκε que *reliquit.* Au surplus, remettre l'homme entre les mains de son conseil, c'est le remettre, comme dit la Glose interlinéaire, au pouvoir de son libre arbitre. Toutefois l'homme ainsi remis à lui-même n'est point soustrait, selon la remarque de Vincent de Lérins, au gouvernement de la providence. Cela est clair.

(1) Si l'on vouloit rapporter tous les textes qui prouvent l'existence de la loi divine, il faudroit citer toute l'Ecriture sainte d'un bout à l'autre; car les auteurs sacrés parlent partout des préceptes du Seigneur, de ses commandements, de ses ordonnances, de ses justifications.

---

ter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multò minùs creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam præter naturalem legem.

Sed contra est, quòd David expetit legem à Deo sibi poni, dicens *Psalm.* CXVIII : « Legem pone mihi, Domine, viam justificationum tuarum. »

(Conclusio. — Præter naturalem et humanam legem divina quædam lex necessaria fuit per quam homo in supernaturalem suum finem, qui est æterna beatitudo, ordinaretur atque infallibiliter dirigeretur.)

Respondeo dicendum, quòd præter legem naturalem et legem humanam necessarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem divinam; et hoc propter quatuor rationes. Primò quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem : et si quidem homo ordinaretur tantùm ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quòd homo haberet aliquod directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitus positam, quæ ab ea derivatur; sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ, ut suprà habitum est (qu. 5, art. 1), ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus datâ. Secundò, quia propter incertitudinem humani judicii (præcipuè de rebus contingentibus et particularibus), contingit de actibus humanis diversorum esse diversa judicia, ex quibus etiam diversæ et contrariæ leges procedunt; ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quòd non po-

ne peut faire de lois que sur les choses dont il peut juger; or il ne peut juger des mouvements intérieurs cachés dans les cœurs, mais seulement des œuvres extérieures qui paroissent à la lumière du jour, et cependant la perfection de la vertu demande la doiture de ces deux sortes d'actes; la loi humaine ne peut donc gouverner tout l'homme en réglant les sentiments intérieurs, il faut que la loi divine porte sa lumière et sa vertu dans ce domaine. 4° Enfin la loi humaine ne sauroit, comme le remarque saint Augustin, ni punir ni défendre tous les méfaits qui se commettent; car si elle vouloit empêcher toutes les actions mauvaises, elle en empêcheroit beaucoup de bonnes, et porteroit un coup funeste au bien public nécessaire à la conservation de la société (1); si donc nous voulons qu'aucun mal ne reste sans défense ou sans punition, nous devons faire intervenir la loi divine, qui proscrit tous les péchés.

Les quatre choses que nous venons de dire, le Psalmiste les touche dans ces paroles, *Ps.* XVIII, 8 : « La loi du Seigneur est sans tache, » c'est-à-dire elle ne souffre la laideur d'aucun péché; « elle convertit les ames, » parce qu'elle règle non-seulement les actes extérieurs, mais encore les sentiments intérieurs; « le témoignage du Seigneur est fidèle, » en ce qu'il renferme la certitude de la justice et de la vérité; « il donne la sagesse aux petits, » en dirigeant l'homme vers sa fin surnaturelle et divine.

Je réponds aux arguments : 1° Par la loi naturelle l'homme participe de la loi éternelle selon la capacité de sa nature; mais il lui faut de plus grandes lumières, une direction plus élevée pour parvenir à sa fin sur-

(1) C'est surtout en morale que le mieux est l'ennemi du bien. Si le législateur vouloit proscrire certains usages peu conformes ou même contraires à la morale chrétienne, il bouleverseroit souvent la société de fond en comble : « La loi humaine ne peut, nous dira bientôt saint Thomas, XCVI, 2, défendre tout ce que défend la loi naturelle. » Tolérer un abus, ce n'est pas l'approuver; d'où vient cette maixme : « Tout ce qui est permis par les lois humaines n'est pas honnête; non omne quod licet honestum est. »

---

test errare. Tertiò, quia de his potest homo legem facere, de quibus potest judicare; judicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus qui latent, sed solùm de exterioribus actibus qui apparent, et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quòd in utrisque actibus homo rectus existat; et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quòd ad hoc superveniret lex divina. Quartò, quia, sicut Augustinus dicit in I. *De libero arbit.* (cap. 6), lex humana non potest omnia quæ malè fiunt, punire vel prohibere; quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quòd etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis quod est necessarium ad conservationem humanam; ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur.

Et istæ quatuor causæ tanguntur in *Psalm.* XVIII, ubi dicitur : « Lex Domini immaculata, » id est, nullam peccati turpitudinem permittens; « convertens animas, » quia non solùm exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; « testimonium Domini fidele, » propter certitudinem veritatis et rectitudinis; « sapientiam præstans parvulis, » in quantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

Ad primum ergo dicendum, quòd per naturalem legem participatur lex æterna secundùm proportionem capacitatis humanæ naturæ; sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo super-

naturelle. Voilà pourquoi Dieu a promulgué sa loi sainte, qui donne à l'homme une participation plus haute de la loi éternelle.

2° Le conseil est une sorte d'investigation; il part donc de certains principes. Mais les principes gravés dans les cœurs, c'est-à-dire les préceptes de la loi naturelle ne lui suffisent pas, comme nous l'avons montré; il lui faut d'autres principes avec ceux-là, je veux dire les préceptes de la loi divine.

3° Les créatures irraisonnables n'ont pas de fin qui dépasse leurs facultés naturelles, mais il en est autrement des créatures raisonnables. On ne peut donc conclure *a pari* des unes aux autres.

ARTICLE V.

N'y a-t-il qu'une loi divine?

Il paroît qu'il n'y a qu'une loi divine. 1° Un seul roi dans un seul royaume ne donne qu'un seul corps de loi. Or tout le genre humain ne forme qu'un seul royaume d'un seul roi suprême, de Dieu; car il est écrit, *Ps.* XLVI, 8 : « Dieu est le roi de toute la terre. » Donc il n'y a qu'une loi divine.

2° La loi est en rapport avec la fin à laquelle le législateur veut conduire la communauté. Or Dieu veut conduire les hommes à une seule fin; car saint Paul dit, I *Timoth.*, II, 4 : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connoissance de la vérité. » Donc il n'y a qu'une loi divine.

3° Autant la révélation de la grace est plus élevée que la connoissance de la nature, autant la loi divine l'emporte sur la loi naturelle dans le rapprochement de la loi éternelle. Or la loi naturelle est une, de même que la loi éternelle. Combien donc plus la loi divine doit-elle être une?

---

additur lex divinitus data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

Ad secundum dicendum, quòd consilium est inquisitio quædam; unde oportet quòd procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quòd procedat ex principiis naturaliter inditis, quæ sunt præcepta legis naturæ, propter prædicta; sed oportet quòd superaddantur quædam alia principia, scilicet præcepta legis divinæ.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ irrationales non ordinantur ad altiorem finem quàm sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum : et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V.

Utrùm lex divina sit una tantùm.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd lex divina sit una tantùm. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum, sicut ad unum regem, secundùm illud *Psalm.* XLVI : « Rex omnis terræ Deus. » Ergo est una tantùm lex divina.

2. Præterea, lex omnis ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum et idem est, quod Deus intendit in omnibus hominibus, secundùm illud I. *ad Timoth.*, II : « Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. » Ergo una tantùm est lex divina.

3. Præterea, lex divina propinquior esse videtur legi æternæ quæ est una, quàm lex naturalis; quantò altior est revelatio gratiæ, quàm cognitio naturæ. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multò magis lex divina.

(1) De his etiam infrà, qu. 107, art. 1; et *ad Galat.*, III, lect. 2, col. 1.

Mais saint Paul dit, *Hébr.*, VII, 12 : « Le sacerdoce transféré, il étoit nécessaire que la loi fût aussi transférée. » Or il y a deux sacerdoces, comme on le voit au même endroit : le sacerdoce de Lévi et le sacerdoce du Christ. Donc il y a pareillement deux lois divines : la loi ancienne et la loi nouvelle (1).

(Conclusion. — Comme on distingue dans l'homme, par la différence de l'imparfait et du parfait, l'enfance et l'âge mûr ; ainsi l'on distingue dans la loi divine la loi ancienne et la loi nouvelle.)

La cause du nombre, c'est la distinction. Deux sortes de choses se distinguent : d'abord celles qui appartiennent à des espèces différentes, comme le bœuf et le cheval ; ensuite celles qui représentent l'imparfait et le parfait dans la même espèce, tels que l'enfant et l'homme. La loi divine se distingue, de cette dernière manière, en loi ancienne et en loi divine ; d'où saint Paul, écrivant aux *Galates*, III, 24 et 25, compare l'état sous la première à la condition de l'enfant conduit par un pédagogue, et l'état sous la seconde à la position de l'homme fait, qui n'a plus besoin de précepteur (2). Au demeurant, la perfection et l'imperfec-

(1) Il faut étudier tout le chapitre de saint Paul ; car la discussion de notre saint auteur en est pour ainsi dire le commentaire. Il y a deux sortes de sacerdoce comme nous venons de le voir : le sacerdoce selon l'ordre d'Aaron et le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech, le sacerdoce de Lévi et le sacerdoce de Jésus-Christ. Le dernier l'emporte infiniment sur le premier. Lorsque Abraham revenoit de la défaite des rois, rencontrant Melchisédech, il lui paya la dîme de tout ce qu'il avoit pris, et reçut sa bénédiction. Eh bien, continue l'Apôtre, n'est-ce pas le supérieur qui bénit et qui reçoit le tribut ? Melchisédech, « qui s'appelle selon l'interprétation de son nom, d'abord roi de justice, puis roi de Salem, c'est-à-dire roi de paix ; qui est sans père, sans mère, sans généalogie, n'ayant ni commencement de jours ni fin de vie, représente le Fils de Dieu ; » le Fils à qui le Seigneur a dit avec serment : « Vous êtes prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech ;... prêtre saint, innocent, immaculé, séparé des pécheurs et plus élevé que les cieux. » Un nouveau pontife a donc été établi, parce que les prêtres de Lévi « ne pouvoient rendre les hommes parfaits. » Mais comme la loi tient essentiellement au sacerdoce, « le sacerdoce transféré, il est nécessaire que la loi fût aussi transférée. » — « Abrogé est donc l'ancien commandement, à cause de sa foiblesse et de son inutilité, parce que la loi n'a rien conduit à la perfection. Mais une meilleure espérance, par laquelle nous approchons de Dieu, a été substituée en sa place. » D'ailleurs la loi mosaïque n'étoit que pour un temps, mais la loi chrétienne est pour toujours : « tant il est vrai que l'alliance dont Jésus est le médiateur est plus parfaite que la première. »

(2) *Ubi supra :* « Avant que la loi fût venue, nous étions sous la garde de la loi, qui nous tenoit renfermés pour nous disposer à la foi qui devoit nous être révélée. Ainsi la loi nous a

---

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Hebr.*, VII : « Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat. » Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium leviticum et sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex vetus, et lex nova

(Conclusio. — Sicut eumdem dicimus hominem *puerum* et *virum*, sic veterem legem et legem novam, tantùm unam esse legem divinam (secundùm *perfectum* et *imperfectum* divisam) dicimus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in I. dictum est (qu. 30, art. 3), distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui : uno modo, sicut ea quæ sunt omnino specie diversa, ut equus et bos ; alio modo, sicut *perfectum* et *imperfectum* in eadem specie, sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et novam : unde Apostolus, *ad Galat.*, III, comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub pædagogo, statum autem novæ legis comparat statui viri perfecti, qui jam non est sub pæda-

tion de la loi dépendent de trois choses, que nous avons établies dans la question précédente. 1° La loi doit avoir pour fin le bien commun, qui peut être de deux sortes. Il y a d'abord le bien sensible et terrestre, et c'est celui-là que se proposoit l'ancienne loi; d'où Moïse, dès le commencement de sa mission, promet au peuple le royaume terrestre de Chanaan (1). Ensuite il y a le bien intelligible et céleste, et c'est celui-ci que poursuit la nouvelle loi; de là Jésus-Christ, dès le commencement de sa prédication, dit à ses disciples, *Matth.*, IV, 17 : « Faites pénitence, car le royaume des cieux approche. » Saint Augustin établit cette différence, *Contra Faustum*, IV, 4; il dit que les promesses des biens temporels étoient renfermées dans l'ancien Testament, et la promesse de la vie éternelle dans le nouveau. 2° La loi doit conduire l'homme à la justice : sous ce rapport encore la loi chrétienne l'emporte sur la loi mosaïque, parce qu'elle règle les actes intérieurs de l'ame; voilà pourquoi le divin Maître nous fait entendre cette parole, *Matth.*, V, 20 : « Si votre justice n'est plus abondante que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux; » et les docteurs disent, en quelque sorte proverbialement, que la première loi retient la main et que la seconde arrête le cœur. 3° La loi doit déployer un mobile pour porter l'homme à l'observation de ses préceptes : la loi ancienne recouroit à la crainte du châtiment; la loi nouvelle se sert de l'amour répandu dans les cœurs par la grace qui est donnée sous l'alliance de la réalité, tandis qu'elle étoit seulement représentée sous l'alliance des ombres et

servi de pédagogue pour nous mener à Jésus-Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi. Mais la foi étant venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue. »

(1) *Exod.*, III, 7 et 8 : « Le Seigneur lui dit (à Moïse) : J'ai vu l'affliction de mon peuple... Sachant quelle est sa douleur, je suis descendu pour le délivrer des mains des Egyptiens, et pour le faire passer de cette terre en une terre bonne où coulent des ruisseaux de lait et de miel, au pays des Chananéens, des Héthéens, des Amorrhéens, des Phéréséens, des Hévéens et des Jébuséens. »

---

gogo. Attenditur autem perfectio et imperfectio legis secundùm tria quæ ad legem pertinent, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 2, 3, 4). Primò enim ad legem pertinet, ut ordinetur ad bonum commune, sicut ad finem, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 2). Quod quidem potest esse duplex : scilicet bonum sensibile et terrenum, et ad tale bonum ordinabat directè lex vetus : unde statim, *Exod.*, III, in principio legis, invitatur populus ad regnum terrenum Chananæorum ; et iterum bonum intelligibile et cœleste, et ad hoc ordinat lex nova : unde statim Christus ad regnum cœlorum in suæ prædicationis principio invitavit, dicens : « Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cœlorum, » *Matth.*, IV. Et ideo Augustinus dicit in IV. *Contra Faustum* (cap. 4), quòd temporalium rerum promissiones in Testamento veteri continentur, et ideo vetus appellatur; sed æternæ vitæ promissio ad novum pertinet Testamentum. Secundò, ad legem pertinet dirigere humanos actus secundùm ordinem justitiæ : in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundùm illud *Matth.*, V : « Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum. » Et ideo dicitur quòd lex vetus cohibet manum, lex nova animum. Tertiò, ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum : et hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum; lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi quæ in lege nova confertur, sed in lege

des figures. C'est dans ce sens que saint Augustin dit, *Contra Adamant.*, XVII : « La différence entre l'Evangile et la loi peut s'exprimer en deux mots : amour et crainte. »

Je réponds aux arguments : 1° Comme le père de famille donne dans sa maison d'autres ordres aux enfants, d'autres aux adultes : ainsi le seul roi Dieu, dans son seul royaume, a donné une loi moins parfaite aux hommes encore enveloppés dans les langes de l'enfance, puis une loi plus parfaite aux hommes conduits par la première à la perfection de l'âge et possédant une plus grande capacité des choses divines.

2° Le salut ne pouvoit s'accomplir que par Jésus-Christ, conformément à cette parole, *Actes*, IV, 12 : « Il n'y a de salut en aucun autre, ni sous le ciel aucun autre nom donné aux hommes, en qui nous devions être sauvés. » La loi qui mène parfaitement au salut ne pouvoit donc être promulguée qu'après Jésus-Christ; mais avant Dieu a donné au peuple dont il devoit naître, pour le préparer à son avènement, une loi qui renfermoit dans les premiers éléments la justice du salut.

2° La loi naturelle dirige les actes par des préceptes généraux reconnus partout et toujours, dans l'enfance de l'humanité comme dans son âge mûr; cette loi est donc une dans tous les hommes. Mais, outre les préceptes universels, la loi divine renferme des préceptes moins généraux qui dirigent les actes particuliers, et l'homme parfait n'éprouve pas dans ce domaine les mêmes besoins que l'homme imparfait. Il y a donc deux lois divines, comme nous l'avons dit.

---

veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus, *Contra Adamantium,* Manichæi discipulum (cap. 17), quòd « brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris et adultis, ita etiam unus Rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus imperfectis existentibus, et aliam perfectiorem jam manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem divinorum.

Ad secundum dicendum, quòd salus hominum non poterat esse nisi per Christum, secundùm illud *Actor.*, IV : « Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. » Et ideo lex perfectè omnes ad salutem inducens dari non potuit nisi post Christi adventum; antea verò dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus, legem præparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quædam rudimenta salutaris justitiæ continentur.

Ad tertium dicendum, quòd lex naturalis dirigit hominem secundùm quædam præcepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quàm imperfecti; et ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibusdam, ad quæ non similiter se habent perfecti et imperfecti. Et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut jam dictum est

ARTICLE VI.

Y a-t-il une loi de la concupiscence?

Il paroît qu'il n'y a pas de loi de la concupiscence. 1° Saint Isidore dit, *Etymol.*, II, 3 : « La loi est dans la raison. » Or la concupiscence n'est pas dans la raison, mais elle s'en éloigne. Donc la concupiscence n'implique pas l'idée de loi.

2° La loi est obligatoire, d'où celui qui la viole s'appelle *transgresseur* des préceptes ou *prévaricateur* (1). Or la concupiscence rend l'homme prévaricateur, non pas quand il y résiste, mais quand il la suit. Donc la concupiscence ne présente pas la notion de loi.

3° La loi se rapporte au bien général, comme nous l'avons vu. Or la concupiscence ne porte pas au bien général, mais au bien particulier. Donc la concupiscence n'a pas la nature de loi.

Mais saint Paul, après avoir parlé de la loi divine, écrit ce mot, *Rom.*, VII, 23 : « Je vois dans mes membres une autre loi qui combat la loi de mon esprit et me captive sous la loi du péché. »

(Conclusion. — Causée par la perte de la justice originelle, l'inclination désordonnée des sens s'appelle *loi de la chair* ou *loi de la concupiscence;* car elle présente l'idée de loi, lorsqu'on la considère comme peine résultant de la loi divine qui a destitué l'homme de sa dignité.)

Déjà nous l'avons dit plusieurs fois : la loi se trouve par essence dans

(1) Ces deux termes synonymes se trouvent souvent dans l'Ecriture sainte. Ainsi le prophète dit, *Is.*, XXIV, 16 : « Les prévaricateurs ont prévariqué, ils ont prévariqué de la prévarication des transgresseurs. » Et XLVIII, 8 : « Je sais que vous serez un prévaricateur, et je vous ai appelé transgresseur dès le sein de votre mère. »

Tout le monde comprend ces deux mots. *Transgresseur* (de *trans* au-delà, et de *gredi* marcher) veut dire qui dépasse la loi, qui va au-delà des limites qu'elle prescrit, qui la

---

ARTICULUS VI.

Utrùm sit aliqua lex fomitis.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus in II. *Etymolog.* (vel *Originum*, cap. 3), quòd « lex in ratione consistit. » Fomes autem non consistit in ratione, sed magis à ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Præterea, omnis lex obligatoria est, ita quòd qui eam non servant, *transgressores* dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quòd ipsum non sequitur, sed magis transgressor redditur si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut suprà habitum est (qu. 90, art. 2). Sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Rom.*, VII : « Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ. »

(Conclusio. — Ipsa sensualitatis inordinatæ inclinatio ex destitutione originalis justitiæ proveniens, *lex carnis* seu *lex fomitis* dicitur; legisque rationem habet, in quantum est pœnalis et ex lege divina hominem propria dignitate destitutum consequens.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 90, art. 1, ad 2), lex essentia-

(1) De his etiam infrà, qu. 93, art. 3, ad 1; et *ad Rom.*, VII, lect. 4, col. 1 et 2; et *ad Rom.*, VIII, lect. 1, col. 4.

le réglant et le mesurant, et par participation dans le réglé et le mesuré. En conséquence toutes les inclinations, toutes les dispositions qu'elle fait naître s'appellent loi par participation. Or la loi peut produire l'inclination de deux manières : d'abord directement, lorsque le législateur dirige ses sujets vers une chose ou vers des actes différents, et c'est ainsi qu'on peut dire autre la loi militaire, autre la loi commerciale; ensuite indirectement, lorsque le législateur, destituant un de ses sujets de quelque dignité, le fait passer dans une autre condition sociale et sous une autre loi, c'est ainsi que le soldat, rayé des contrôles de la milice, tombe sous la juridiction de la loi civile ou de la loi commerciale. Cela posé, à la question. Dans l'ordre établi par le souverain Législateur, les diverses créatures ont des inclinations diverses, tellement que ce qui est pour ainsi dire loi dans les unes, est contre la loi dans les autres; par exemple, l'impétuosité furieuse est en quelque sorte la loi du chien, mais elle est contre la loi de l'agneau ou d'un autre animal doux par nature. Il est pareillement une règle qui résulte de la constitution donnée par le suprême Ordonnateur à notre être, il est une loi de l'homme : c'est qu'il agisse selon la raison. Cette loi fondamentale avoit tant de vigueur et tant d'énergie dans l'état primitif, que l'homme pouvoit défier la surprise ou l'égarement de lui rien arracher qui fût contre la raison, ni même en dehors de ses préceptes; mais quand le péché l'eut éloigné de Dieu, il tomba dans la sphère et sous l'entraînement des sens; dès-lors il a senti ce torrent funeste l'emporter avec d'autant plus de force, qu'il s'écartoit davantage de la raison; le désordre peut aller jusqu'à l'assimiler à l'animal courbé sous le joug des appétits brutaux; c'est ce qu'enseigne le roi prophète, disant, *Ps.* XLVIII, 21 : « L'homme, quand il étoit en

viole. C'est dans ce sens que Cicéron dit, *Parad.*, III : « Pécher, c'est franchir la limite du devoir; sitôt qu'on a fait ce pas, la faute est commise et l'on n'en change point la nature en allant plus ou moins loin. » *Prévariquer* renferme la même idée : ce mot vient de *præ* en avant, et de *varicus*, qui a de grandes jambes, qui les allonge.

---

liter in regulante et mensurante, participativè autem in eo quod mensuratur et regulatur; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quæ invenitur in his quæ subjecta sunt legi, participativè dicitur *lex*, ut ex suprà dictis patet (art. 2). Potest autem in his quæ subduntur legi, aliqua inclinatio inveniri dupliciter à legislatore : uno modo directè, in quantum suos inclinat subditos ad aliquid et interdum ad diversos actus, secundùm quem modum potest dici quòd alia est *lex militum*, et alia est *lex mercatorum*; alio modo indirectè, in quantum scilicet per hoc quòd legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quòd transeat in alium ordinem et quasi in aliam legem; putà si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum. Sic igitur sub Deo legislatore diversæ creaturæ diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem; ut si dicam quòd furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis vel alterius mansueti animalis. Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundùm propriam conditionem, ut secundùm rationem operetur. Quæ quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel præter rationem vel contra rationem posset subrepere homini : sed dum homo à Deo recessit, incurrit in hoc quòd feratur secundùm impetum sensualitatis; et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quantò magis à ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quæ sensualitatis impetu feruntur, secundùm illud *Ps.* XLVIII :

honneur, ne l'a pas compris; il a été comparé aux bêtes privées de la raison, et il leur est devenu semblable. » Ainsi l'inclination sensuelle, qu'on appelle la *concupiscence*, forme par elle-même, autant que l'usage autorise ce terme, une loi dans les animaux, parce qu'elle vient directement de la loi qui les régit : dans l'homme, au contraire, elle n'est pas une loi sous ce rapport, tant s'en faut qu'elle va contre la loi de notre être spirituel; mais comme la vengeance divine a dépouillé l'homme de la justice originelle et désarmé pour ainsi dire sa raison, l'entraînement sensuel qui l'emporte offre la nature de loi, quand on l'envisage comme une peine résultant de la loi divine qui l'a destitué de sa dignité (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'objection prend la concupiscence en elle-même, comme portant au mal. Or la concupiscence n'implique pas l'idée de loi sous ce rapport, mais seulement quand on l'envisage comme résultant de la loi portée par la justice divine, comme si l'on appeloit *loi* la condition qui oblige au travail manuel le gentilhomme condamné à cette peine pour un crime.

2° L'argument, se plaçant encore dans un faux point de vue, considère la loi comme règle et comme mesure, car c'est en cette qualité qu'elle rend prévaricateurs ceux qui la violent. La concupiscence n'est pas loi sous ce rapport, dans le législateur, mais seulement dans son sujet passif, par une certaine participation.

3° L'objection considère la concupiscence dans l'inclination qu'elle fait naître, et non dans l'origine qui la produit elle-même. Et cependant l'in-

(1) La cause est dans l'effet par participation : voilà pourquoi la loi donne son nom à l'inclination qu'elle produit.

Comme il y a la cause par elle-même et la cause par accident, la loi peut produire l'inclination de deux manières. D'abord directement : le suprême Ordonnateur a posé des lois qui constituent les êtres dans leur nature et dans leurs rapports; ces lois produisent par elles-mêmes des inclinations qui portent les êtres vers leurs fins; ces inclinations sont des lois par participation directe, et c'est ainsi qu'on dit les lois des substances angéliques, de l'esprit humain, de la nature animale, du monde physique.

Ensuite la loi produit indirectement l'inclination : Dieu a porté dans sa justice une loi qui

---

« Homo cùm in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. » Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quæ *fomes* dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis (illo tamen modo quo in talibus lex dici potest), secundùm directam inclinationem legis; in hominibus autem secundùm hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio à lege rationis; sed in quantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitiâ et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum deducit, habet rationem legis, in quantum est pœnalis, et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de fomite secundùm se considerato, prout inclinat ad malum; sic enim non habet rationem legis, ut dictum est, sed secundùm quòd sequitur ex divinæ legis justitia; tanquam si diceretur lex esse quòd aliquis nobilis propter suam culpam ad servilia opera induci permitteretur.

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de eo quod est lex quasi regula et mensura, sic enim deviantes à lege *transgressores* constituuntur; sic autem fomes non est lex, sed per quamdam participationem, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 1).

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen

clination sensuelle procure le bien commun dans les animaux; car elle concourt à la conservation de l'espèce et de l'individu. Et quand elle est soumise à la raison, elle obtient le même effet dans l'homme; mais on l'appelle *concupiscence*, quand elle s'écarte de l'ordre prescrit par la directrice des actes.

QUESTION XCII.

Des effets de la loi.

Pour terminer la discussion sur la loi considérée en général, il nous reste à parler de ses effets.

On demande deux choses ici : 1° La loi a-t-elle pour effet de rendre les hommes bons? 2° Ses fonctions sont-elles de commander, de défendre, de permettre et de punir?

ARTICLE I.

La loi a-t-elle pour effet de rendre les hommes bons?

Il paroît que la loi n'a pas pour effet de rendre les hommes bons. 1° L'homme est bon par la vertu : car « la vertu rend bon celui qui la possède, » dit le Philosophe, *Ethic.*, II. Or la vertu est donnée à l'homme par Dieu seul; car elle porte dans sa définition que « Dieu la produit en nous sans nous. » Donc la loi n'a pas pour effet de rendre l'homme bon.

2° La loi ne sert à l'homme qu'autant qu'il s'y soumet. Or quand

dépouilloit l'homme de la justice originelle; cette loi pénale, ôtant par elle-même à la raison sa force surnaturelle, l'a soumise par accident à l'entraînement des sens; la concupiscence est donc une loi par participation indirecte.

---

si consideretur inclinatio sensualitatis prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, id est ad conservationem naturæ in specie vel in individuo. Et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi; sed *fomes* dicitur, secundùm quòd exit rationis ordinem.

QUÆSTIO XCII.

De effectibus legis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus legis.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm effectus legis sit homines facere bonos. 2° Utrùm effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut Legisperitus dicit.

ARTICULUS I.

Utrùm effectus legis sit facere homines bonos.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem; virtus enim est quæ « bonum facit habentem, » ut dicitur in II. *Ethic.* Sed virtus est homini à solo Deo; ipse enim « eam facit in nobis sine nobis, » ut suprà dictum est in diffinitione virtutis (qu. 55, art. 4). Ergo legis non est homines facere bonos.

2. Præterea, lex non prodest homini, nisi

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 116, § 2, 3, 4; et *ad Rom.*, X, lect. 2.

l'homme se soumet à la loi, c'est qu'il est bon. Donc la bonté précède la loi dans l'homme; donc ce n'est pas la loi qui rend l'homme bon.

3° La loi procure le bien général, comme nous l'avons vu dans l'avant-dernière question. Or il est des hommes qui font le bien général, tout en négligeant leur bien particulier. Donc le propre de la loi n'est pas de rendre l'homme bon.

4° Il est des lois tyranniques, comme le dit le Philosophe. Or le tyran ne se propose pas de rendre bons ses sujets, mais de procurer son avantage particulier. Donc la loi n'a pas pour but de rendre les hommes bons.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, I : « La volonté de tout législateur, c'est de rendre les hommes bons. »

(Conclusion. — Puisque, d'une part, la vertu des sujets comme tels est de bien obéir, ainsi que la vertu du prince est de bien commander; puisque, d'une autre part, la loi tend à conquérir au prince l'obéissance des sujets, il s'ensuit que la loi a pour but de donner aux sujets la vertu qui leur est propre et par cela même de rendre les hommes bons.)

Nous l'avons dit souvent : la loi est une prescription de la raison par laquelle le chef de la communauté gouverne ses sujets. D'une autre part, la vertu des sujets, considérés comme tels, est d'être soumis au prince qui les gouverne, tout comme la vertu de la puissance irascible et de la puissance concupiscible est d'obéir à la raison; « la vertu des sujets consiste donc, comme le dit le Philosophe, *Polit.*, I, dans la soumission à celui qui commande. » Or la loi va droit à conquérir au prince l'obéissance des sujets : elle a donc pour but de donner aux sujets la vertu qui leur est propre; et « comme la vertu rend bon celui qui la possède, » il s'ensuit que la loi rend les hommes bons absolument ou relativement.

---

legi obediat. Sed hoc ipsum quòd homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas præexigitur in homine ad legem; non igitur lex facit *bonos* homines.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 2). Sed quidam benè se habent in his quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non benè se habent. Non ergo ad legem pertinet quòd faciat homines *bonos*.

4. Præterea, quædam leges sunt tyrannicæ, ut Philosophus dicit in sua *Politica*. Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solùm ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I. *Ethic.* (cap. ult.), quòd « voluntas cujuslibet legislatoris, hæc est ut homines faciat bonos. »

(Conclusio. — Sicut principis est benè imperare, sic subditorum propria virtus quæ eos bonos facit, est benè obedire, ad quod lex inducit; unde proprius legis effectus est homines vel secundùm quid vel simpliciter bonos efficere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 90, art. 1 et 4), lex nihil aliud est quàm dictamen rationis in præsidente, quo subditi gubernantur. Cujuslibet autem subditi virtus est ut benè subdatur ei à quo gubernatur, sicut virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quòd sint benè obedientes rationi; et per hunc modum « virtus cujuslibet subjecti est ut benè subjiciatur principanti, » ut Philosophus dicit in I. *Polit.* (cap. ult.). Ad hoc autem ordinatur unaquæque lex, ut obediatur ei à subditis : unde manifestum est quòd hoc sit proprium legis inducere subjectos ad propriam ipsorum virtutem; cùm igitur virtus sit quæ facit bonum habentem, sequitur quòd proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundùm quid. Si

Car lorsque le législateur se propose le véritable bien, le bien commun réglé par la justice divine, la loi rend les hommes bons sous tous les rapports, lorsque le législateur ne cherche pas le bien public, mais son avantage, ses plaisirs, ce qui répugne à la justice divine, la loi ne rend pas les hommes bons sous tous les rapports, mais à certains égards, relativement à l'ordre établi. Cette sorte de bonté se trouve même dans les choses mauvaises de leur nature : ainsi l'on dit bon voleur celui qui emploie les meilleurs moyens pour s'emparer du bien d'autrui.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a deux sortes de vertu, comme nous l'avons établi dans un autre endroit : la vertu acquise et la vertu infuse. Or la coutume concourt à faire naître ces deux sortes de vertu, mais différemment : tandis qu'elle produit la vertu acquise, elle dispose à la vertu infuse, puis elle la conserve et la perfectionne quand on la possède. Et comme la loi dirige les actes humains, autant ces actes contribuent à la vertu, autant la loi rend les hommes bons ; d'où le Philosophe dit, *Polit.*, II, 8 : « Le législateur moralise le peuple par la coutume. »

2° L'homme n'obéit pas toujours à la loi par un pur motif de vertu ; il y obéit quelquefois par crainte de la peine, quelquefois par le dictamen de la raison. Car la raison est un des principes de la vertu.

3° La bonté de la partie dépend de sa proportion avec le tout; ce qui fait dire à saint Augustin, *Confess.*, III, 8 : « La partie qui n'est pas en rapport avec le tout présente l'idée de désordre. » Puis donc que l'homme est une partie de l'Etat, il ne peut être bon dans lui-même quand il n'est pas en conformité avec le bien public. Et comme le tout ne peut être constitué dans des conditions favorables de parties qui ne lui sont pas proportionnées, le bien commun ne peut se réaliser sans la vertu des

---

enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum quod est bonum commune secundùm justitiam divinam regulatum, sequitur quòd per legem homines fiant boni simpliciter; si verò intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans justitiæ divinæ, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundùm quid, scilicet in ordine ad tale regimen; sic autem bonum invenitur etiam in per se malis, sicut aliquis dicitur *bonus latro* qui operatur accommodè ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est virtus, ut ex suprà dictis patet (qu. 61 et 62), scilicet acquisita et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimodè, nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem, in tantum lex facit homines bonos : unde et Philosophus dicit in II. *Polit.*, quòd « legislatores assuefaciendo faciunt bonos. »

Ad secundum dicendum, quòd non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis, sed quandoque quidem ex timore pœnæ, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut suprà habitum est (qu. 63, art. 3, ad 2).

Ad tertium dicendum, quòd bonitas cujuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum : unde et Augustinus dicit in III. *Confess.* (cap. 8), quòd « turpis est omnis pars quæ suo toti non congruit. » Cùm igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quòd aliquis homo sit bonus nisi sit benè proportionatus bono communi; sicut nec totum potest benè existere nisi ex partibus sibi proportionatis : unde impossibile est quòd bonum commune civitatis benè se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari; suf-

hommes : les chefs qui commandent doivent avoir la vertu dans toutes choses, les simples citoyens la vertu qui les concerne comme sujets, c'est-à-dire l'obéissance à la loi. C'est de là que le Philosophe dit, *Polit.*, II, 8 : « Le prince doit avoir toutes les vertus de l'homme de bien, mais toutes les vertus de l'homme de bien ne sont pas nécessaires aux simples citoyens. »

3° La loi tyrannique, n'étant pas selon la raison, est loi puis perversion de la loi. Par ce qu'elle a de la loi, elle tend à rendre bons les citoyens; car elle est loi par cela qu'elle renferme la prescription du prince et qu'elle va droit à donner aux sujets l'obéissance, par conséquent à les rendre bons non pas absolument, mais relativement à l'ordre établi.

ARTICLE II.

Les fonctions de la loi sont-elles de commander, de défendre, de permettre et de punir?

Il paroît que les fonctions de la loi ne sont pas de commander, de défendre, de permettre et de punir. 1° La loi n'est autre chose, comme le dit le Jurisconsulte (1), qu'un précepte général. Or le précepte commande, et voilà tout. Donc il faut retrancher les trois dernières fonctions qu'on assigne à la loi, la défense, la permission et la punition.

2° L'effet de la loi, nous le savons, c'est de conduire au bien les sujets de la communauté. Or le conseil a pour objet un bien plus élevé que celui qui forme le but du précepte (2). Donc il appartient à la loi de conseiller plutôt que de prescrire, que de commander.

3° Comme l'homme est porté au bien par les peines, de même il y est

(1) Ce jurisconsulte est Papinien, *Definitiones*, I; cité dans *Digest. vet.*, I, 3.

(2) Le précepte a pour fin d'assurer la conservation de la société en commandant à tous les choses nécessaires; le conseil tend à produire la perfection d'un petit nombre en leur montrant la route des sublimes vertus.

---

ficit autem quantum ad bonum communitatis, quòd alii in tantum sint virtuosi quòd principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit in III. *Polit.*, quòd « eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cujuscumque civis, et boni viri. »

Ad quartum dicendum, quòd lex tyrannnica, cùm non sit secundùm rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quædam perversitas legis. Et tamen in quantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quòd cives sint boni. Non enim habet de ratione legis nisi secundùm hoc quòd est dictamen alicujus præsidentis in subditis, et ad hoc tendit ut subditi legi sint benè obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

ARTICULUS II.

Utrùm legis actus convenienter assignentur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quòd « legis actus est imperare, vetare, permittere et punire. » Lex enim omnis « præceptum commune est, » ut Legisconsultus dicit. Sed idem est imperare quod præcipere. Ergo alia tria superfluunt.

2. Præterea, effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut suprà dictum est (art. 1). Sed consilium est de meliori bono quàm præceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere quàm præcipere.

3. Præterea, sicut homo aliquis incitatur ad

porté par les récompenses. Donc la loi doit, non-seulement punir, mais encore récompenser.

4° L'intention du législateur est, comme nous l'avons vu dans le premier article, de rendre les hommes bons. Or celui-là n'est pas bon, qui obéit à la loi seulement par la crainte de la punition ; car saint Augustin dit, *Enchir.*, XXI : « Celui qui agit par la crainte servile du châtiment peut faire le bien, mais il ne fait pas une bonne action. » Donc le propre de la loi n'est pas de punir.

Mais saint Isidore dit, *Etym.*, V, 19 : « La loi permet certaines choses, par exemple au brave de demander une récompense; elle défend d'autres choses, comme de poursuivre en mariage une vierge consacrée à Dieu; enfin elle punit, comme lorsqu'elle condamne l'homicide à mort (1). »

(Conclusion. — La loi commande les actes vertueux; elle défend les actes vicieux; elle permet les actes indifférents; puis elle punit pour assurer l'obéissance à ses préceptes.)

Comme la raison exprime son jugement par l'énonciation, ainsi elle formule la loi par le précepte; puis en vertu du procédé qui lui est propre, d'induire d'une chose à une autre, de même qu'elle se sert de l'induction dans les sciences démonstratives pour gagner l'assentiment aux conclusions par les principes, semblablement elle recourt à l'induction dans la loi pour assurer l'obéissance aux préceptes. Cela posé, le précepte concerne les actes humains, que la loi règle et dirige, comme nous le savons. Or les actes humains sont de trois sortes. D'abord il y a les actes

(1) Saint Isidore ne parle pas du commandement, comme on le voit. Ses interprètes disent que le saint auteur passe sous silence cette fonction de la loi, parce qu'elle appartient à sa nature, parce que tout le monde la connoît. Le lecteur décidera si l'on ne pourroit pas dire la même chose de la défense et de la punition. Quoi qu'il en soit, l'ancien *Digeste* dit formellement, I, 3, 7 : « La loi commande, défend, permet et punit. »

---

bonum per pœnas, ita etiam et per præmia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et præmiare.

4. Præterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut suprà dictum est (art. 1). Sed ille qui solo metu pœnarum obedit legi, non est bonus; nam « timore servili, qui est timor pœnarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid benè facit, » ut Augustinus dicit. Non ergo videtur esse proprium legis quòd puniat.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in V. *Etymolog.* (vel *Originum*, cap. 19) : « Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis præmium petat; aut vetat, ut sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere; aut punit, ut qui cædem fecerit capite plectatur. »

(Conclusio. — Secundùm tres humanorum actuum quos lex dirigit differentias, tres etiam nominantur legis actus : imperat siquidem lex actus virtuosos, prohibet vitiosos, permittit indifferentes; quartus autem legis actus, qui est punire, secundùm hoc sumitur, per quod lex ad obediendum inducit, quod est timor pœnæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum præcipiendi; rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat : unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quædam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis præcepto per aliquid. Præcepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 1, et qu. 91, art. 4). Sunt autem tres differentiæ humanorum actuum. Nam, sicut suprà dictum est (qu. 18, art. 5 et 8), quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum : et

bons de leur genre, les actes de vertu : dans ce domaine, la loi commande ou prescrit; car « elle ordonne tous les actes de vertu, » comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, V, 1. Ensuite il y a les actes mauvais de leur genre, les actes vicieux : dans cette sphère, la loi défend. Enfin il y a les actes indifférents de leur genre, les actes qui ne sont ni bons ni mauvais, ou qui le sont peu : ici, la loi permet. Maintenant, par quoi la loi induit-elle les hommes à l'observation de ses préceptes? Par la crainte des peines : sous ce rapport, la loi punit.

Je réponds aux arguments : 1° Comme c'est un certain bien de s'abstenir du mal, la défense est une sorte de précepte; et le précepte, entendu dans le sens large, se dit généralement pour la loi.

2° Ce n'est pas un privilége propre à la loi que de donner des conseils; ce droit appartient pareillement à l'homme privé, qui n'a pas le pouvoir de faire des lois; saint Paul, donnant un conseil, s'exprime ainsi, I *Cor.*, VII, 12 : « C'est moi qui le dis, non le Seigneur (1). » Voilà pourquoi l'on ne compte pas le conseil parmi les fonctions de la loi.

3° Tout le monde peut aussi récompenser, mais le juge seul a le droit de punir en s'appuyant sur l'autorité de la loi. On doit donc mettre parmi les ministères de la loi, non la récompense, mais seulement la punition.

4° Quand l'homme contracte, par la crainte du châtiment, l'habitude d'éviter le mal et de faire le bien, il finit souvent par marcher dans la voie droite de plein gré, spontanément, avec bonheur. Les punitions de la loi mènent donc, elles aussi, les hommes au bien.

(1) Il faut lire le verset 10 et le verset 12 : « A ceux qui sont unis en mariage, je dis, non pas moi, mais le Seigneur, que la femme ne se sépare point de son mari.... Aux autres je dis, moi, non le Seigneur : Si l'un de nos frères a une femme infidèle et qu'elle consente à demeurer avec lui, qu'il ne se sépare point d'elle. »

---

respectu horum ponitur legis actus *præcipere* vel *imperare*; præcipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V. *Ethic.* (cap. 1 vel 3). Quidam verò sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi : et respectu horum lex habet *prohibere.* Quidam verò ex genere suo sunt actus indifferentes : et respectu horum lex habet *permittere;* et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus, qui sunt vel parum boni vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quòd sibi obediatur, est timor pœnæ : et quantum ad hoc ponitur legis effectus *punire.*

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut cessare à malo habet quamdam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quamdam rationem præcepti; et secundùm hoc, largè accipiendo præceptum, universaliter lex *præceptum* dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cujus non est condere legem; unde etiam Apostolus, I. *ad Cor.*, VII, cùm consilium quoddam daret, dixit : « Ego dico, non Dominus. » Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum, quòd etiam præmiare potest ad quemlibet pertinere. Sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cujus authoritate pœna infertur. Et ideo præmiare non ponitur actus legis, sed solùm punire.

Ad quartum dicendum, quòd per hoc quòd aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala, et ad implendum bona, propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quòd delectabiliter et propriâ voluntate hoc faciat. Et secundùm hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quòd homines sint boni.

QUESTION XCIII.

De la loi éternelle.

Après avoir examiné la loi en général, nous devons la considérer en particulier.

Nous parlerons : premièrement, de la loi éternelle; deuxièmement, de la loi naturelle ; troisièmement, de la loi humaine ; quatrièmement, de la loi ancienne ; cinquièmement, de loi nouvelle ou évangélique.

Pour ce qui regarde la cinquième loi, la loi de la concupiscence, nous l'avons suffisamment étudiée dans la question du péché originel.

On demande six choses sur la loi éternelle : 1° Cette loi est-elle la raison souveraine existant en Dieu ? 2° Est-elle connue de tous les hommes ? 3° Toute loi dérive-t-elle de la loi éternelle ? 4° Les choses nécessaires sont-elles soumises à la loi éternelle ? 5° Les choses physiques sont-elles soumises à la loi éternelle ? 6° Enfin toutes les choses humaines sont-elles soumises à la loi éternelle ?

ARTICLE I

La loi éternelle est-elle la raison souveraine existant en Dieu ?

Il paroît que la loi éternelle n'est pas la raison souveraine existant en Dieu. 1° La loi éternelle est une. Or les types ou les raisons des choses dans l'entendement divin sont multiples ; car saint Augustin dit, *quæst.* LXXXIII, 36 : « Dieu a fait toutes les choses d'après leurs raisons. » Donc la loi éternelle n'est pas la même chose que la raison existant dans l'entendement divin.

2° Il est de l'essence de la loi, comme nous l'avons vu, d'être promul-

---

QUÆSTIO XCIII.

De lege æterna, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de singulis.

Et primò, de lege æterna ; secundò, de lege naturali ; tertiò, de lege humana ; quartò, de lege veteri ; quintò, de lege nova, quæ est lex Evangelii. De sexta autem lege, quæ est *lex fomitis*, sufficiat quod dictum est, cùm de peccato originali ageretur.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm sit lex æterna. 2° Utrùm sit omnibus nota. 3° Utrùm omnis lex ab ea derivetur. 4° Utrùm necessaria subjiciantur legi æternæ. 5° Utrùm contingentia naturalia subjiciantur legi æternæ. 6° Utrùm omnes res humanæ ei subjiciantur.

ARTICULUS I.

Utrùm lex æterna sit summa ratio in Deo existens.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd lex æterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim æterna est una tantùm. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures ; dicit enim Augustinus, lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 36), quòd « Deus singula fecit propriis rationibus. » Ergo lex æterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

2. Præterea, de ratione legis est quòd verbo promulgetur, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 4). Sed *verbum* in divinis dicitur perso-

(1) De his etiam suprà, qu. 11, art. 1 ; et infrà, quæst. præsenti, art. 3 et art. 4, in corp., et art. 5, ad 3; et IV *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1 ; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 115.

guée par la parole. Or, en Dieu, *parole* ou *verbe* exprime la personne, tandis que *raison* désigne l'essence. Donc la loi éternelle n'est pas la même chose que la raison divine.

3° Saint Augustin dit, *De vera relig.*, XXX : « Il apparoît, au-dessus de notre esprit, une loi qui s'appelle *vérité*. » Or la loi qui apparoît au-dessus de notre esprit, c'est la loi éternelle. Donc la loi éternelle est la vérité. Mais la vérité n'offre pas la même idée que la raison. Donc la loi éternelle n'est pas la même chose que la raison.

Mais nous lisons dans le même saint Augustin, *De lib. arb.*, I, 6 : « La loi éternelle est la raison suprême, à qui est due l'obéissance partout et toujours. »

(Conclusion. — Comme la raison de la sagesse divine qui a créé toutes choses offre la notion d'art ou d'exemplaire, ainsi la raison de la sagesse divine qui conduit tous les êtres à leur fin présente la notion de loi.)

Comme l'ouvrier a l'idée, le concept, la raison des choses qu'il fait par son art, ainsi le chef qui gouverne a la raison de l'ordre que son gouvernement établit dans les actes de ses sujets ; puis de même que la raison des choses faites par l'ouvrier prend le nom d'*art* ou d'*exemplaire*, semblablement la raison de l'ordre établi par celui qui gouverne dans les actes des sujets revêt la nature de loi, quand elle remplit d'ailleurs les conditions que nous avons posées dès le commencement de ce traité. Or Dieu a créé par son essence tout ce qui existe, tellement qu'il est à tous les êtres ce que l'artisan est à ses ouvrages ; puis il gouverne tous les actes et tous les mouvements qui s'accomplissent dans les créatures : nous avons établi tout cela dans la première partie. De même donc que la raison de la sagesse divine qui a créé les choses offre la notion d'art, d'exemplaire ou d'idée, ainsi la raison de la sagesse divine qui conduit les êtres à leur

---

naliter, ut in I. habitum est (qu. 34, art. 1) ; *ratio* autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex æterna quod ratio divina.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera religione* (cap. 30 et 31) : « Apparet supra mentem nostram legem esse, quæ *veritas* dicitur. » Lex autem supra mentem nostram existens est lex æterna. Ergo veritas est lex æterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis. Ergo lex æterna non est idem quod ratio summa.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I. *De libero arbit.* (cap. 6), quòd « lex æterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est. »

(Conclusio. — Divinæ sapientiæ ratio, sicut ex eo quòd cuncta per eam creata sint, artis vel exemplaris vel ideæ rationem habet ; ita etiam ex eo quòd ad debitum finem cuncta per eam moveantur, rationem æternæ legis habere dicenda est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quòd præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur ; et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur *ars* vel *exemplar rerum artificiatarum*, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet, servatis aliis quæ suprà esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam essentiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur, sicut artifex ad artificiata, ut in I. habitum est (qu. 14, art. 8) ; est etiam gubernator omnium actuum et motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in I. habitum est (qu. 103, art. 5). Unde sicut ratio divinæ sapientiæ in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet *artis* vel *exemplaris* vel *ideæ*, ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem *legis*. Et secundùm

fin présente la notion de loi. La loi éternelle est donc « la raison de la sagesse divine qui dirige tous les actes et tous les mouvements (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle, dans le passage objecté, des raisons idéales qui représentent ou plutôt constituent les essences propres des êtres. Ces raisons-là, ces idées, ces types impliquent la distinction et la pluralité dans leurs rapports avec les objets extérieurs ; mais la loi dirige les actes, en les ramenant à un seul ordre, vers le bien général. Or les choses diverses en elles-mêmes se résument dans l'unité, quand elles forment un seul ordre par leur convergence vers une fin commune. Puis donc que la loi éternelle forme la raison de cet ordre, elle est une.

2° Toute parole présente deux choses : la parole elle-même, et ce qu'elle exprime : ainsi la parole humaine est un son articulé par la bouche de l'homme, mais elle exprime ce que les mots signifient ; de même la parole mentale est une conception de l'esprit, mais elle exprime aussi la pensée. Dans la Trinité, la Parole ou le Verbe, conception de l'intellect du Père, désigne une personne ; mais tout ce qui est dans la science du Père (essence, personne ou même œuvre de Dieu), tout cela est exprimé par le Verbe, comme l'enseigne saint Augustin, *De Trin.*, XIV. La loi éternelle se trouve, elle aussi, parmi les choses qu'exprime ce Verbe ; mais il ne s'ensuit pas que cette loi soit une personne en Dieu. Cependant on l'approprie au Fils, à cause de la convenance qui existe entre le verbe et la raison (2).

(1) Saint Augustin enseigne la même doctrine dans un passage dont notre saint auteur a cité deux mots, *De vera Religione*, XXX : « Comme, d'une part, la loi de tous les arts est immuable; comme, de l'autre, l'esprit humain, auquel il est donné de voir cette loi, est muable et sujet à l'erreur, il apparoît au-dessus de l'esprit humain une loi qui s'appelle *vérité*. C'est là cette Nature immuable qui s'élève au-dessus de l'ame raisonnable, car la première vie et la première essence est où se trouve la première sagesse ; c'est là cette immuable vérité qui est la loi de tous les arts, et l'art de l'ouvrier tout-puissant. »

(2) Les Grecs désignent le verbe et la raison par le même mot de λόγος.

---

hoc lex æterna nihil aliud est quàm « ratio divinæ sapientiæ, secundùm quòd est directiva omnium actuum et motionum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus quæ respiciunt proprias naturas singularum rerum ; et ideo in eis invenitur quædam distinctio et pluralitas secundùm diversos respectus ad res, ut in I. habitum est (qu. 15, art. 2 et 3) ; sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 2). Ea autem quæ sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundùm quòd ordinantur ad aliquod commune. Et ideo lex æterna est una quæ est ratio hujus ordinis.

Ad secundum dicendum, quòd circa verbum quodcumque duo possunt considerari : scilicet ipsum verbum et ea quæ verbo exprimuntur : verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum, sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur ; et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quàm quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum *verbum* quod est conceptio paterni intellectûs, personaliter dicitur ; sed omnia quæcumque sunt in scientia Patris (sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera), exprimuntur hoc verbo, ut patet per Augustinum, XV. *De Trin.* (cap. 14). Et inter cætera quæ hoc verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna verbo ipso exprimitur ; nec tamen propter hoc sequitur quòd lex æterna personaliter in divinis dicatur. Appropriatur tamen Filio, propter convenientiam quam habet *ratio* ad *verbum*.

2° La raison de l'intellect divin n'a pas, avec les choses, les mêmes rapports que la raison de l'intellect humain. En effet l'intellect humain est mesuré par les choses, de telle sorte que le concept de l'homme n'est pas vrai par lui-même, mais par sa conformité avec ce qui est : « Car le discours est ou n'est pas vrai, dit le Philosophe, selon que les choses sont ou ne sont pas. » Mais l'intellect divin est la mesure des choses, parce que les choses ne sont vraies qu'autant qu'elles sont conformes à l'intellect divin. Cet intellect est donc vrai par lui-même, et sa raison forme la vérité même.

ARTICLE II.

La loi éternelle est-elle connue de tous les hommes?

Il paroît que la loi éternelle n'est pas connue de tous les hommes. 1° Saint Paul dit, I *Cor.*, II, 11 : « Ce qui est en Dieu, nul ne le connoît que l'Esprit de Dieu. » Or la loi éternelle est la raison souveraine existant en Dieu. Donc la loi éternelle n'est connue que de Dieu.

3° Nous lisons dans saint Augustin, *De lib. arb.*, I, 6 : « La loi éternelle met toutes les choses dans l'ordre le plus parfait. » Or tous les hommes ne savent pas ce qui met toutes les choses dans l'ordre le plus parfait. Donc tous les hommes ne connoissent pas la loi éternelle.

3° Le même saint Augustin dit aussi, *De vera Relig.*, III : « Les hommes ne peuvent juger de la loi éternelle. » Or, selon le Philosophe, *Ethic.*, I, 1 ou 31, « chacun peut juger de ce qu'il connoît. » Donc les hommes ne connoissent pas la loi éternelle.

Mais l'évêque d'Hippone écrit ce mot, *De lib. arb.*, I, 6 : « La connoissance de la loi éternelle est imprimée dans notre esprit. »

Ad tertium dicendum, quòd ratio intellectûs divini aliter se habet ad res, quàm ratio humani intellectûs. Intellectus enim humanus est mensuratus à rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quòd consonat rebus : « ex hoc enim quòd res est vel non est, opinio vera vel falsa est (1). » Intellectus verò divinus est mensura rerum, quia unaquæque res in tantum habet de veritate, in quantum imitatur intellectum divinum, ut in I. dictum est (qu. 16, art. 1). Et ideo intellectus divinus est verus secundum se. Unde ratio ejus est ipsa veritas.

ARTICULUS II.

Utrùm lex æterna sit omnibus nota.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd lex æterna non sit omnibus nota. Quia, ut dicit Apostolus I, *ad Cor.*, II : « Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei. » Sed lex æterna est quædam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota nisi soli Deo.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. I. *De libero arb.* (cap. 6) : « Lex æterna est quæ justum est ut omnia sint ordinatissima. » Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Ergo non omnes cognoscunt legem æternam.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera religione,* cap. 3), quòd « lex æterna est, de qua homines judicare non possunt. » Sed sicut in I. *Ethic.*, dicitur (cap. 1 vel 3), « unusquisque bene judicat quæ cognoscit. » Ergo lex æterna non est nobis nota.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De libero arb.* (ut suprà), quòd « æternæ legis notio nobis impressa est. »

(1) Sic de oratione Philosophus in *Postprædicamentis*, cap. *De priori*, sub finem.
(2) De his etiam suprà, qu. 91, art. 4, ad 3, et art. 5 ac art. 6, in corp.

(CONCLUSION. — Nul ne peut connoître la loi éternelle telle qu'elle est en elle-même, si ce n'est Dieu seul et les bienheureux qui voient son essence ; mais tous la connoissent plus ou moins dans le rayonnement de sa lumière, selon qu'ils ont une connoissance plus ou moins étendue de la vérité.)

Une chose peut être connue de deux manières : d'abord en elle-même ; puis dans son effet, par son image, comme l'on connoît le soleil par ses rayons, quand on n'en voit pas la substance. Or nul ne peut connoître la loi éternelle telle qu'elle est en elle-même, si ce n'est Dieu seul et les bienheureux qui voient son essence ; mais toutes les créatures la connoissent par la radiation plus ou moins grande de sa lumière. En effet toute connoissance de la vérité est un certain rayonnement et comme une participation de la loi éternelle ; car cette loi est la vérité immuable, comme l'enseigne saint Augustin (1). Or tous les hommes connoissent la vérité dans le cercle des principes généraux de la loi naturelle ; puis au-delà de ces limites ils la connoissent les uns plus, les autres moins, et cette connoissance de la vérité mesure leur connoissance de la loi éternelle.

Je réponds aux arguments : 1° Les choses qui sont dans Dieu, nous ne pouvons les connoître en elles-mêmes ; mais nous les voyons manifestées dans leurs effets, conformément à cette parole, *Rom.*, I, 20 : « Les choses invisibles de Dieu sont devenues visibles à l'intelligence par les choses qui ont été faites. »

2° Tous connoissent, selon leur capacité, la loi éternelle, comme nous venons de le dire ; mais nul ne peut la comprendre, car elle n'est point manifestée tout entière par ses effets. On peut donc avoir la connoissance

(1) Nous avons rapporté les paroles de ce grand docteur dans l'avant-dernière note.

(CONCLUSIO. — Quamvis æternam legem, prout in seipsa est et in mente divina, solus Deus et beati qui Deum per essentiam vident, cognoscant ; tamen omnes rationis participes, cùm aliquid veritatis, ut minimum principiorum naturalium notitiam habeant, etiam legis æternæ quæ est veritas incommutabilis, aliquam notitiam habere censentur.)

Respondeo dicendum, quòd dupliciter aliquid cognosci potest : uno modo in seipso, alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo ejus invenitur ; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est quòd legem æternam nullus potest cognoscere secundùm quòd in seipsa est, nisi solus Deus et beati qui Deum per essentiam vident ; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundùm aliquam ejus irradiationem vel moralem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in lib. *De vera relig.* (ubi suprà). Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis ; in aliis verò, quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis, et secundùm hoc etiam plus vel minùs cognoscunt legem æternam.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ sunt Dei, in seipsis quidem cognosci à nobis non possunt ; sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundùm illud *Rom.*, I : « Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. »

Ad secundum dicendum, quòd legem æternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate secundùm modum prædictum ; nullus tamen eam comprehendere potest, non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo, non oportet quòd quicumque cognoscit legem æternam secundùm modum prædictum,

de la loi éternelle, sans connoître pour autant tous les rapports qui établissent toutes les choses dans l'ordre le plus parfait.

3° On peut juger de deux manières. D'abord comme la faculté cognitive juge de son objet propre, ainsi qu'il est dit dans cette parole, *Job*, XII, 11 : « L'oreille ne juge-t-elle pas des paroles, et le palais des saveurs ? » C'est dans ce sens que le Philosophe écrit : « Chacun juge bien des choses qu'il connoît, » en décidant si la chose est vraie. Ensuite on juge comme le supérieur juge l'inférieur, par une sorte de jugement pratique, en prononçant que la chose doit être de telle manière et non de telle autre. Dans ce sens-là, nul ne peut juger la loi éternelle.

ARTICLE III.

Toute loi dérive-t-elle de la loi éternelle ?

Il paroît que toute loi ne dérive pas de la loi éternelle. 1° La concupiscence forme une loi, comme nous l'avons vu dans une question précédente. Or la loi de la concupiscence ne dérive pas de la loi éternelle ou de la loi divine ; car elle renferme la prudence de la chair qui « ne peut être assujettie à la loi de Dieu, » selon l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 7 (1). Donc toute loi ne dérive pas de la loi éternelle.

2° Rien d'injuste ne peut sortir de la loi éternelle ; car saint Augustin nous a dit, dans l'article précédent, que cette loi « établit toutes choses dans l'ordre le plus parfait. » Or il est des lois injustes, conformément à cette parole, *Job*, X, 1 : « Malheur à ceux qui portent des lois d'iniquité. » Donc toutes les lois ne découlent pas de la loi éternelle.

3° Saint Augustin dit encore, *De lib. arb.*, I, 5 : « Les lois faites pour gouverner le peuple permettent beaucoup de choses que punit la provi-

(1) *Ibid.*, 5-7 : « Ceux qui sont de la chair, goûtent ce qui est de la chair; mais ceux qui

---

cognoscat totum ordinem rerum quo omnia sunt ordinatissima.

Ad tertium dicendum, quòd judicare de aliquo potest intelligi dupliciter. Uno modo, sicut vis cognitiva dijudicat de proprio objecto, secundùm illud *Job*, XII : « Nonne auris verba dijudicat, et fauces comedentis saporem? » Et secundum istum modum judicii Philosophus dicit quòd « unusquisque bene dijudicat quæ cognoscit, » judicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundùm quod superior judicat de inferiori, quodam practico judicio, an scilicet ita debeat esse vel non ita. Et sic nullus potest judicare de lege æterna.

ARTICULUS III.

Utrùm omnis lex à lege æterna derivetur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non omnis lex à lege æterna derivetur. Est enim quædam *lex fomitis*, ut suprà dictum est (qu. 91, art. 6). Ipsa autem non derivatur à lege divina, quæ est lex æterna, ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit *ad Rom.*, VIII, quòd « legi Dei non potest esse subjecta. » Ergo non omnis lex procedit à lege æterna.

2. Præterea, à lege æterna nihil iniquum procedere potest, quia sicut dictum est (art. 2), « lex æterna est secundùm quam justum est ut omnia sint ordinatissima. » Sed quædam leges sunt iniquæ, secundùm illud *Isa.*, X : « Væ qui condunt leges iniquas. » Ergo non omnis lex procedit à lege æterna.

3. Præterea, Augustinus dicit in I. *De libero arb.* (cap. 5), quòd « lex quæ populo regendo scribitur, rectè multa permittit quæ per divi-

dence divine. » Or la raison de la providence divine, c'est la loi éternelle, comme nous l'avons vu. Donc toutes les lois ne viennent pas de la loi éternelle, pas même toutes les lois justes.

Mais la divine sagesse dit d'elle-même, *Prov.*, VIII, 15 : « C'est par moi que les rois règnent, et que les législateurs portent de justes décrets. » Or la raison de la sagesse divine, c'est la loi éternelle, comme nous le savons. Donc toutes les lois procèdent de la loi éternelle.

(Conclusion. — Puisque toute raison dirigeante a sa source dans la loi éternelle, de même que tout mouvement trouve son principe dans une première force motrice, toutes les lois dérivent de la loi éternelle dans la même mesure qu'elles participent de la droite raison.)

La loi, comme nous l'avons dit, c'est la raison qui dirige les actes à la fin. Or partout où l'on voit plusieurs moteurs subordonnés les uns aux autres, le premier donne la force motrice au second, car le second meut parce qu'il est mû par le premier. De même quand plusieurs chefs gouvernent dans un ordre de subordination, le premier communique la raison dirigeante au second : ainsi, dans l'Etat, la raison qui règle les actes descend par le précepte du monarque aux ministres; et, dans la construction d'art, la raison qui mesure l'édifice arrive de l'architecte aux ouvriers qui exécutent les travaux manuels. Puis donc que la loi éternelle est la raison dirigeante dans le chef suprême, il suit nécessairement que la raison dirigeante dans les chefs subordonnés dérive de la loi éternelle. Eh bien, la raison dirigeante dans les chefs subordonnés, ce sont les lois inférieures à la loi éternelle : donc toutes ces lois dérivent de la loi éternelle, dans la même mesure qu'elles participent de la droite raison. Voilà

sont selon l'esprit, ce qui est de l'esprit. Or la prudence de la chair est mort, mais la prudence de l'esprit est vie et paix. La sagesse de la chair est ennemie de Dieu; car elle n'est point assujettie à la loi de Dieu, et ne peut l'être. »

---

nam providentiam vindicantur. » Sed ratio divinæ providentiæ est lex æterna, ut dictum est (art. 1). Ergo nec etiam omnis lex recta procedit à lege æterna.

Sed contra est, quod *Proverb.*, VIII, divina sapientia dicit : « Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt. » Ratio autem divinæ sapientiæ est lex æterna, ut suprà dictum est (art. 1). Ergo omnes leges à lege æterna procedunt.

(Conclusio. — Quoniam teste B. Augustino, in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non sit ex lege æterna profectum, certum est omnes leges in quantum participant de ratione recta, in tantum à lege æterna derivari.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 90, art. 1, 2 et 1), lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quòd virtus secundi moventis derivetur à virtute moventis primi, quia movens secundum non movet nisi in quantum movetur à primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus quòd ratio gubernationis à primo gubernante ad secundos derivatur : sicut ratio eorum quæ sunt agenda in civitate, derivatur à rege per præceptum in interiores administratores; et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cùm ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quòd omnes rationes gubernationis quæ sunt in inferioribus gubernantibus, à lege æterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque aliæ leges præter æternam : unde omnes leges in quantum participant de ratione recta, in tantum

pourquoi saint Augustin dit, *De lib. arb.*, I, 6 : « La loi temporelle n'a de juste et de légitime que ce que les hommes ont pris dans la loi éternelle. »

Je réponds aux arguments : 1° La concupiscence offre l'idée de loi dans l'homme, quand on l'envisage comme une peine venant de la justice divine, et l'on voit manifestement qu'elle dérive sous ce rapport de la loi éternelle ; mais quand on la considère comme une passion inclinant au mal, elle ne présente plus l'idée de loi.

2° La loi humaine renferme plus ou moins la notion de la loi, selon qu'elle est plus ou moins conforme à la droite raison, et l'on comprend qu'elle dérive de la loi éternelle dans la même mesure ; mais autant elle s'éloigne de la raison, autant elle est injuste, et dans ces limites elle n'implique pas la notion de loi, mais de violence. Cependant la loi injuste dérive elle-même de la loi divine sous un rapport, en ce qu'elle présente quelque image de la loi, par l'autorité de celui qui la porte : « Car toute puissance vient de Dieu, » selon l'Apôtre, *Rom.*, XIII, 1.

3° La loi humaine permet, sans les approuver toutefois, certaines choses qu'elle ne peut modérer, gouverner, faire entrer dans ses préceptes. Or la loi divine règle des choses qu'il est impossible à la loi humaine de régler ; car la cause supérieure a dans le cercle de son action plus d'objets que la cause inférieure. Quand donc la loi humaine fait taire ses préceptes dans les choses qui se dérobent à sa direction, elle suit en cela même l'ordre de la loi éternelle ; mais elle le violeroit, si elle approuvoit ce que cette loi condamne. L'objection prouve donc, quoi ? Que la loi humaine ne peut égaler la loi éternelle dans ses prescriptions ; mais elle ne prouve nullement qu'elle n'en dérive pas (1).

(1) Pourquoi la loi humaine n'embrasse-t-elle pas, dans ses prescriptions, toutes les choses que règle la loi divine? Pour trois raisons. Saint Augustin donne la première dans le passage objecté ; il dit à peu près ceci : La loi humaine, concernant principalement les choses de ce

---

derivantur à lege æterna. Et propter hoc Augustinus dicit in I. *De libero arb.* (cap. 6), quòd « in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivaverint. »

Ad primum ergo dicendum, quòd fomes habet rationem legis in homine, in quantum est pœna consequens divinam justitiam, et secundum hoc manifestum est quòd derivatur à lege æterna; in quantum verò inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supradictis patet (qu. 91, art. 6).

Ad secundum dicendum, quod lex humana in tantum habet rationem legis, in quantum est secundùm rationem rectam, et secundùm hoc manifestum est quòd à lege æterna derivatur; in quantum verò à ratione recedit, sic dicitur lex iniqua, et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cujusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua, in quantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis ejus qui legem fert, secundùm hoc etiam derivatur à lege æterna : « Omnis enim potestas à Domino Deo est, » ut dicitur *Rom.*, XIII.

Ad tertium dicendum, quòd lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divinâ, quæ dirigi non possunt humanâ; plura enim subduntur causæ superiori quàm inferiori. Unde hoc ipsum quòd lex humana non se intromittit de his quæ dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit. Secus autem esset, si approbaret ea quæ lex æterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quòd lex humana non derivetur à lege æterna, sed quòd non perfectè eam assequi possit.

ARTICLE IV.

Les choses nécessaires et éternelles sont-elles soumises à la loi éternelle?

Il paroît que les choses nécessaires et éternelles sont soumises à la loi éternelle. 1° Tout ce qui est raisonnable est soumis à la raison. Or la volonté divine est raisonnable, puisqu'elle est juste : donc la volonté divine est soumise à la raison. Mais la loi éternelle est la raison de Dieu : donc la volonté divine est soumise à la loi éternelle. En outre la volonté divine est quelque chose d'éternel : donc les choses éternelles et nécessaires sont soumises à la loi qui existe de toute éternité.

2° Celui qui est soumis au roi est soumis à la loi du roi. Or, comme le dit saint Paul, I *Cor.*, XV, 28, « le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a tout soumis (au Père). » Donc le Fils, qui procède de toute éternité, est soumis à la loi éternelle.

3° La loi éternelle est la raison de la providence divine. Or plusieurs choses nécessaires, comme la permanence des substances spirituelles et des corps célestes (1), sont soumises à la providence divine. Donc les choses nécessaires sont assujetties à la loi éternelle, aussi bien que les choses contingentes.

Mais les choses nécessaires ne peuvent changer, défaillir, s'écarter de leur destinée : donc elles n'ont pas besoin d'être dirigées, contenues, ré-

monde, punit les actes qui troublent l'ordre parmi les hommes, et la Providence punit les autres actions coupables. Ensuite les hommes ne peuvent connoître, juger, ni par conséquent réprimer et punir les actes cachés dans les cœurs; Dieu seul exerce sa juridiction suprême dans le sanctuaire des ames. Enfin si le législateur humain vouloit défendre toutes les choses peu conformes ou même contraires à la loi divine, il bouleverseroit la société de fond en comble; supposez que la loi vînt défendre aujourd'hui les livres inutiles, le luxe superflu, les modes excentriques, les paroles équivoques, les regards immodestes, qu'arriveroit-il? « Tolle, dit saint Augustin nous ne savons plus en quel endroit; tolle meretrices et omnia humana turbaveris. »

(1) Dans ce bas monde, les êtres commencent et finissent, parce que les formes aspirent à se perfectionner, à se développer, à monter toujours; mais les anciens disent que dans les

---

ARTICULUS IV.

Utrùm necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cùm sit justa : ergo rationi subditur. Sed lex æterna est ratio divina : ergo voluntas Dei subditur legi æternæ. Voluntas autem Dei est aliquid æternum : ergo etiam æterna et necessaria legi æternæ subduntur.

2. Præterea, quicquid subjicitur regi, subjicitur legi regis. Filius autem (ut dicitur I. *ad Corinth.*, XV) : « Subjectus erit Deo et Patri cum tradiderit ei regnum. » Ergo Filius, qui est æternus, subjicitur legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est ratio divinæ providentiæ. Sed multa necessaria subduntur divinæ providentiæ, sicut permanentia substantiarum incorporalium et corporum cœlestium. Ergo legi æternæ subduntur etiam necessaria.

Sed contra, ea quæ sunt necessaria, impossibile est aliter se habere; unde cohibitione non indigent. Sed imponitur homini lex, ut

(1) De his etiam I part., qu. 22, art. 2, ad 3, et art. 4, ad 3; et qu. 103, art. 1, ad 3; et 2, qu. 49, art. 6, in corp.

primées. Or la loi est donnée à l'homme, comme nous l'avons vu, pour le conduire, pour le maintenir dans le bien et pour l'écarter du mal. Donc les choses nécessaires ne sont pas soumises à la loi.

(CONCLUSION. — Puisque la loi éternelle est la raison du gouvernement divin, toutes les choses créées, qu'elles soient contingentes ou nécessaires, sont soumises à la loi éternelle.)

La loi éternelle, nous l'avons vu, c'est la raison du gouvernement divin: tout ce donc qui est soumis au gouvernement divin est soumis à la loi éternelle, mais ce qui n'est pas soumis au gouvernement divin n'est pas soumis à la loi éternelle. Maintenant si l'on veut distinguer ces deux sortes de choses, celles qui sont et celles qui ne sont pas soumises au gouvernement divin, il suffit de considérer ce qui se passe ici-bas : car tout ce que l'homme peut faire tombe sous le gouvernement humain; mais ce qui appartient à la nature de l'homme, comme d'avoir une ame, des mains ou des pieds, ne tombe pas sous le gouvernement humain. En conséquence, toutes les choses, soit accidentelles, soit nécessaires, qui se trouvent dans la création de Dieu, sont assujetties à la loi éternelle ; mais les choses qui appartiennent à l'essence ou nature divine ne sont pas assujetties à la loi éternelle (1).

Je réponds aux arguments : 1° On peut entendre deux choses par volonté de Dieu. D'abord cette volonté même, considérée comme attribut souverain : dans ce sens la volonté de Dieu, constituant son essence même, n'est soumise ni au gouvernement divin ni partant à la loi éternelle, mais elle est la même chose que cette loi. Ensuite on peut entendre les

régions des mondes supérieurs, les formes ont été portées tout d'abord à leur dernier degré de perfection, qu'ainsi les corps célestes sont immuables, incorruptibles de leur nature. Dans ce système, on le voit, la permanence des corps célestes est nécessaire.

(1) La loi diffère de ce qu'elle régit, rien de plus clair. Or la loi éternelle ne diffère pas de l'essence divine, parce qu'elle est cette essence comme raison suprême ; mais elle diffère des choses créées, parce qu'elle en est la cause constitutive. Les choses qui tiennent à l'essence divine ne sont donc pas régies par la loi éternelle; mais toutes les choses créées tombent sous le domaine de ses préceptes.

---

cohibeatur à malis, ut ex supradictis patet. Ergo ea quæ sunt necessaria, legi non subduntur.

(CONCLUSIO. — Cùm lex æterna sit divinæ gubernationis ratio, omnia creata (sive contingentia, sive necessaria) illi subjecta sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), lex æterna est ratio divinæ gubernationis : quæcumque ergo divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ; quæ verò gubernationi divinæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quæ circa nos sunt : humanæ enim gubernationi subduntur ea quæ per homines fieri possunt; quæ verò ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanæ, scilicet quòd homo habeat animam vel manum aut pedes. Sic igitur legi æternæ subduntur omnia quæ sunt in rebus à Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea verò quæ pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi æternæ non subduntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad ipsam voluntatem : et sic cùm voluntas Dei sit ipsa essentia ejus, non subditur gubernationi divinæ neque legi æternæ, sed idem est quod lex æterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina, quantum ad ipsa

choses que Dieu veut dans les créatures : et ces choses-là tombent sous la loi éternelle, parce qu'elles ont leur raison dans la Sagesse divine. — A l'égard des créatures la volonté de Dieu se dit *raisonnable*, mais elle se dit *raison* respectivement à elle-même.

2° Le Fils de Dieu n'est pas fait, mais naturellement engendré par Dieu : il n'est donc pas soumis à la providence divine, non plus qu'à la loi éternelle ; mais il est plutôt cette loi par appropriation, comme l'enseigne saint Augustin (1). Cependant, à cause de la nature humaine, l'Ecriture dit le Fils soumis au Père, dans le même sens qu'elle dit le Père plus grand que le Fils considéré comme homme.

3° Nous accordons le troisième argument, parce qu'il parle des choses nécessaires dans le monde créé (2).

4° Comme le dit le Philosophe, *Metaph.*, XVI, « certaines choses nécessaires ont une cause étrangère de leur nécessité. » Si donc ces choses-là ne peuvent changer, être autrement qu'elles sont, elles tiennent cet attribut d'un autre : or qu'est-ce que cela, sinon la direction la plus absolue, la compression la plus énergique, la contrainte la plus efficace? Car quand est-ce que l'homme est sous le joug de la contrainte, de la compression? Lorsqu'il ne peut faire d'autres choses que celles qu'on lui impose.

(1) Ce Père dit dans un autre endroit, *De vera Relig.*, XXXI : « Le Fils juge tout, parce qu'il est au-dessus de tout; il est au-dessus de tout, parce qu'il est avec Dieu; il est avec Dieu, parce qu'il a l'intelligence infinie, et c'est pour cela qu'il est lui-même la loi. »

(2) Il y a les choses nécessaires intrinsèquement et par elles-mêmes, puis les choses nécessaires extrinsèquement et par un autre. L'essence divine est nécessaire de la première manière, parce qu'elle trouve en elle-même la raison de sa nécessité, parce qu'elle est telle de sa nature qu'elle ne pourroit pas ne pas être ; mais les choses créées sont nécessaires de la seconde manière, attendu qu'elles tiennent la raison de leur nécessité de la cause qui les a constituées. Eh bien, les choses nécessaires par un autre sont soumises à la loi éternelle; mais les choses nécessaires par elles-mêmes n'y sont pas soumises.

---

quæ Deus vult circa creaturas : quæ quidem subjecta sunt legi æternæ, in quantum horum ratio est in divina sapientia. Et ratione horum voluntas Dei dicitur *rationabilis :* alioquin ratione suipsius magis est dicenda *ipsa ratio.*

Ad secundum dicendum, quòd Filius Dei non est à Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus : et ideo non subditur divinæ providentiæ aut legi æternæ; sed magis ipse est lex æterna per quamdam appropriationem, ut patet per Augustinum in lib. *De vera relig.* Dicitur autem esse subjectus patri ratione humanæ naturæ, secundùm quam etiam Pater dicitur esse major eo.

Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in I. *Metaph.* (text. 16), « quædam necessaria habent causam suæ necessitatis ; » et sic hoc ipsum quòd impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio. Et hoc ipsum est cohibitio quædam efficacissima : nam quæcumque cohibentur in communi, in tantum cohiberi dicuntur, in quantum non possunt aliter facere quàm de eis disponatur.

ARTICLE V.

Les choses physiques sont-elles soumises à la loi éternelle?

Il paroît que les choses physiques ne sont pas soumises à la loi éternelle. 1° La promulgation est de l'essence de la loi, comme nous l'avons vu dans la première question de ce traité. Or la promulgation ne peut se faire qu'aux créatures raisonnables, parce qu'elles peuvent seules percevoir les choses qu'on leur dénonce. Donc les créatures raisonnables sont seules soumises à la loi éternelle; donc les choses physiques échappent à ses prescriptions.

2° « Les choses qui obéissent à la raison participent en quelque manière de la raison, » dit le Philosophe, *Eth.*, I, cap. ult. Or, d'une part, la loi éternelle est la souveraine raison, comme nous l'avons vu dans le premier article de cette question ; d'une autre part, les choses physiques ne participent aucunement de la raison, puisqu'elles en sont privées sans réserve. Donc les choses physiques n'obéissent pas à la raison ; donc elles ne sont pas sous la loi éternelle.

3° La loi éternelle renferme la plus grande efficacité. Or il y a des anomalies, des désordres, des défauts dans les choses physiques. Donc ces choses ne sont pas régies par la loi éternelle.

Mais la Sagesse dit, *Prov.*, VIII, 29 : « Lorsqu'il renfermoit la mer dans ses limites et qu'il posoit une loi aux eaux, afin qu'elles ne passent pas leurs bornes..., j'étois avec lui et je réglois toutes choses (1). »

(1) On pourroit citer une foule de passages semblables à celui-là. Ainsi *Job*, XXVIII, 24 : « Dieu voit le monde d'une extrémité à l'autre, et il considère tout ce qui se passe sous le ciel. C'est lui qui a donné le poids aux vents, et c'est lui qui a pesé et mesuré l'eau. Lorsqu'il prescrivoit une loi aux pluies, lorsqu'il marquoit un chemin aux foudres et aux tempêtes, c'est alors qu'il l'a vue... » Ces paroles sont claires par elles-mêmes. De même celles-ci, *ibid.*, XXXVII, 6 : « C'est lui (Dieu) qui commande à la neige de descendre sur la terre, et qui fait tomber les pluies de l'hiver, et les eaux impétueuses des grands orages. » Et encore,

---

ARTICULUS V.

Utrùm naturalia contingentia subsint legi æternæ.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd naturalia contingentia non subsint legi æternæ. Promulgatio enim est de ratione legis, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 4). Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales, quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solæ creaturæ rationales subsunt legi æternæ; non ergo naturalia contingentia.

2. Præterea, « ea quæ obediunt rationi, participant aliqualiter ratione, » ut dicitur in I. *Ethic.* (cap. ult.). Lex autem æterna est ratio summa, ut suprà dictum est (art. 1). Cùm igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quòd non subsint legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi æternæ.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, VIII : « Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis ne transirent fines suos. »

(1) De his etiam I part., qu. 22, art. 2; ut et I *Sent.*, dist. 39, qu. 2, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 71, 72, 73; et qu. 5, de verit., art. 3 et 4; et *Opusc.*, III, cap. 132, 133, 134, 135, 136; et *Opusc.*, XIX, cap. 12, 13, 14, 15; et *Job*, XI, col. 6.

(CONCLUSION. — Puisque Dieu imprime à toute la nature les principes des actes qui lui sont propres, les choses physiques sont soumises à la loi éternelle.)

Il en est autrement de la loi de l'homme, autrement de la loi de Dieu, je veux dire ici de la loi éternelle. La loi de l'homme n'atteint pas au-delà des créatures raisonnables qui sont soumises à l'homme. En effet la loi dirige les actes des sujets régis par le gouvernement du législateur : nul ne peut donc imposer la loi, rigoureusement parlant, à ses propres actes. Eh bien, tout ce qui se fait dans les choses irraisonnables pour l'usage de l'homme, c'est l'homme qui le fait en donnant le mouvement à ces choses : car les créatures irraisonnables n'agissent pas spontanément, d'elles-mêmes ; elles agissent par l'action d'autrui, comme nous l'avons vu dans une question précédente. L'homme ne peut donc imposer la loi aux choses irraisonnables, quelque soumises qu'elles puissent être d ailleurs à son action ; mais il peut imposer la loi aux êtres raisonnables, car il imprime dans leur entendement par ses préceptes ou par une injonction quelconque des règles qui sont principe d'action. Or comme l'homme imprime dans l'homme qui lui est soumis le principe des actes, ainsi Dieu imprime à toute la nature les principes des actes qui lui sont propres ; et voilà pourquoi l'on dit que Dieu donne des ordres à la nature, conformément à cette parole, *Ps.* CXLVIII, 6 : « Il lui a imposé son précepte, et il ne passera pas. » Tous les mouvements et toutes les actions de la nature entière tombent donc sous le domaine de la loi éternelle ; toutes les créatures irraisonnables sont donc soumises à cette loi d'une certaine manière : elles y sont soumises par la direction de la providence divine, mais non par l'intelligence du précepte divin, comme les créatures raisonnables.

ibid., XXXVIII, 8, 10 et 11 : « Qui a mis des digues à la mer pour la tenir enfermée, lorsqu'elle se débordoit comme du sein de sa mère ?... Je l'ai resserrée dans les bornes que je

(CONCLUSIO. — Cùm Deus omnibus rebus naturalibus quosdam instinctus, quibus in suos fines ferantur, impresserit, etiam naturalia contingentia æternæ legi subesse perspicuum est.)

Respondeo dicendum, quòd aliter est de lege hominis dicendum, et aliter de lege æterna, quæ est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales, quæ homini subjiciuntur. Cujus ratio est, quia lex est directiva actuum qui conveniunt subjectis gubernationi alicujus : unde nullus, propriè loquendo, suis actibus legem imponit. Quæcumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis hujusmodi res : nam hujusmodi irrationales creaturæ non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut suprà habitum est (qu. 1, art. 2). Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest quamtumcumque ei subjiciantur ; rebus autem rationalibus sibi subjectis potest imponere legem in quantum suo præcepto, vel denuntiatione quacumque imprimit menti earum quamdam regulam, quæ est principium agendi. Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum, et ideo, per hunc modum, Deus dicitur præcipere toti naturæ, secundùm illud *Psalm.* CXLVIII : « Præceptum posuit et non præteribit. » Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturæ, legi æternæ subduntur ; unde aliquo modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, in quantum moventur à divina providentia ; non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales.

Je réponds aux arguments : 1° L'impression du principe intérieur des actes est dans les choses physiques ce que la promulgation de la loi est parmi les hommes; car la promulgation de la loi imprime dans les hommes, comme nous venons de le dire, un principe dirigeant des actes humains.

2° Les créatures irraisonnables n'obéissent point à la raison humaine et n'en participent pas, mais elles participent de la raison divine en y obéissant; car la vertu de la raison divine s'étend à plus de choses que la raison humaine. Et comme les membres du corps humain sont mûs conformément aux ordres de la raison sans qu'ils participent de cette faculté (parce qu'ils n'en perçoivent pas les injonctions), ainsi les créatures irraisonnables sont mûes par Dieu sans devenir raisonnables pour autant.

3° Les désordres, les anomalies, les défauts qu'on signale dans les choses physiques sont hors de l'ordre des causes particulières, cela est vrai; mais ils rentrent dans l'ordre des causes générales et principalement de la cause première, qui est Dieu; car rien ne peut échapper à sa providence, comme nous l'avons vu dans la première partie de cet ouvrage. Eh bien, la loi éternelle est la raison de la providence; les désordres et les défauts qui se manifestent dans les choses physiques sont donc soumises à la loi éternelle.

ARTICLE VI.

Toutes les choses humaines sont-elles soumises à la loi éternelle?

Il paroît que toutes les choses humaines ne sont pas soumises à la loi éternelle. 1° L'Apôtre dit, *Gal.*, V, 18 : « Si vous êtes conduits par l'Es-

lui ai marquées; j'y ai mis des portes et des barrières; je lui ai dit : Tu viendras jusque-là et n'iras pas plus loin, ici tu briseras tes flots orgueilleux. »

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci, quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines; quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd creaturæ irrationales non participant ratione humanâ, nec ei obediunt; participant tamen per modum obedientiæ ratione divinâ : ad plura enim se extendit virtus rationis divinæ, quam virtus rationis humanæ. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione (quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem); ita etiam creaturæ irrationales moventur à Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad tertium dicendum, quòd defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint præter ordinem causarum particularium, non tamen sunt præter ordinem causarum universalium et præcipuè causæ primæ, quæ Deus est; cujus providentiam nihil subterfugere potest, ut in I dictum est (qu. 22). Et quia lex æterna est ratio divinæ providentiæ, ut dictum est (art. 2), ideo defectus rerum naturalium legi æternæ subduntur.

ARTICULUS VI.

Utrùm omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ. Dicit enim Apostolus *ad Galat.*, V : « Si Spiritu Dei ducimini, non estis sub lege. » Sed

(1) Debis etiam I part., qu. 22, art. 2, tum in corp., tum ad 2; ut et I *Sent.*, dist. 39

prit de Dieu, vous n'êtes point sous la loi. » Or les hommes justes, fils de Dieu par adoption, sont conduits par son Esprit; car le même Apôtre écrit dans un autre endroit, *Rom.*, VIII, 14 : « Ceux qui sont mûs par l'Esprit de Dieu, ce sont les fils de Dieu. » Donc tous les hommes ne sont pas sous la loi éternelle.

2° Saint Paul dit encore, *Rom.*, VIII, 7 : « La sagesse de la chair est ennemie de Dieu, car elle n'est point assujettie à la loi de Dieu. » Or il y a beaucoup d'hommes en qui domine la sagesse de la chair. Donc tous les hommes ne sont pas soumis à la loi de Dieu, à la loi éternelle.

3° Nous lisons dans saint Augustin, *De lib. arb.*, I, 6 : « C'est en vertu de la loi éternelle que les bons méritent la vie du bonheur ineffable, et les méchants la vie des horribles souffrances. » Or les hommes qui jouissent déjà de leur récompense dans le ciel et ceux qui subissent leur châtiment dans les enfers, ne sont plus en état de mériter. Donc ils ne sont point régis par la loi éternelle.

Mais saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIX, 12 : « Rien ne peut échapper à la loi du suprême Ordonnateur, qui gouverne toutes choses pour établir la paix et l'harmonie dans le monde. »

(CONCLUSION.—Bien que les bons soient gouvernés par la Providence autrement que les méchants, tous les hommes sont soumis à la loi éternelle.)

D'après ce que nous avons vu dans l'article précédent, les créatures peuvent être soumises à la loi éternelle de deux manières : dans l'intelligence, quand elles participent de cette loi par la connoissance; puis dans l'action et dans la passion, quand elles en participent par le principe intérieur des actes. Les créatures irraisonnables sont soumises à la loi éternelle de la seconde manière; mais comme les créatures raisonnables possèdent, outre les prérogatives communes aux autres êtres, une

---

viri justi, qui sunt Filii Dei per adoptionem, « Spiritu Dei aguntur, » secundum illud *Rom.*, VIII : « Qui Spiritu Dei aguntur, hi Filii Dei sunt. » Ergo non omnes homines sunt sub lege æterna.

2. Præterea, apostolus dicit *ad Rom.*, VIII : « Prudentia carnis inimica est Deo, legi enim Dei subjecta non est. » Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi æternæ, quæ est lex Dei, non subjiciuntur omnes homines.

3. Præterea, Augustinus dicit in I, *De libero arbit.* (cap. 6), quòd « lex æterna est, qua mali miseram, boni vitam beatam merentur. » Sed homines jam beati, vel jam damnati, non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi æternæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XIX, *De Civit. Dei* (cap. 12) : « Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris ordinationique subtrahitur, à quo pax universitatis administratur. »

(CONCLUSIO. — Res omnes humanæ æterna lege subjiciuntur, tametsi aliter homines boni, aliter mali homines gubernentur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est modus quo aliquid subditur legi æternæ, ut ex supra dictis patet (art. 5) : uno modo, in quantum participatur lex æterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi æternæ irrationales creaturæ, ut dictum est (art. 5); sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis,

qu. 2, art. 2, tum in corp., tum ad 5; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 1, 64, 90, 111 et 112; et qu. 5, de verit., art. 5; et *Opusc.*, III, cap. 143.

faculté qui leur est propre, la raison, elles sont soumises à la loi naturelle de deux manières, et parce qu'elles en ont la connoissance, comme nous l'avons dit ailleurs; et parce qu'elles inclinent naturellement vers les choses conformes à ses préceptes : « Car nous sommes nés pour la vertu, » selon le Philosophe, *Ethic.*, II. Toutefois ces deux sortes de soumission sont imparfaites et comme viciées dans les méchants; car, en eux, l'inclination naturelle à la vertu se trouve depravée par l'habitude du vice, et la connoissance du bien obscurcie par les passions et par le péché : les bons, au contraire, ajoutent à cette double soumission une nouvelle perfection, parce qu'ils joignent, d'une part la connoissance de la foi et de la sagesse à la connoissance naturelle du bien, d'une autre part le mobile intérieur de la grace et de la vertu à l'inclination qui porte naturellement vers le bien. Ainsi les justes sont soumis parfaitement à la loi éternelle, en ce qu'ils agissent toujours selon ses préceptes : les méchants sont soumis imparfaitement à la loi éternelle dans leurs actes, parce qu'ils ont d'une manière imparfaite la connoissance et l'inclination du bien; mais ce qui leur manque du côté de l'action, ils le suppléent par la passion, car ils paient à la loi suprême la peine de ce qu'ils ont négligé de faire pour accomplir ses commandements. Voilà pourquoi saint Augustin dit, *De lib. arb.*, I, 15 : « Les justes accomplissent la loi éternelle; » et d'un autre côté, *De catechizandis rudibus*, XVIII : « Dieu sait ramener dans l'ordre les facultés inférieures de ses créatures à l'aide de lois sages, par les peines qui accablent l'ame prévaricatrice (1).

(1) La loi éternelle commande et punit. Or le juste se soumet aux préceptes et évite la peine ; mais le méchant se dérobe aux préceptes et tombe sous la peine.

« Le Seigneur a tout fait pour lui-même, » dit l'Ecriture, *Prov.*, XVI, 4 ; il a tout fait pour manifester sa gloire; il a ordonné les choses de telle sorte, que ses attributs suprêmes éclatent nécessairement dans toute créature raisonnable; quand elle fuit et ne glorifie pas sa miséricorde, elle rencontre et fait resplendir sa justice. « L'homme ne sauroit augmenter d'un

habet aliquid sibi proprium, in quantum est rationalis, ideo secundùm utrumque modum legi æternæ subditur, quia et notionem legis æternæ aliquo modo habet, ut supra dictum est (art. 2); et iterum unicuique rationali creaturæ inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi æternæ : « Sumus enim innati ad habendum virtutes, » ut dicitur in II. *Ethic.* Uterque tamen modus imperfectus quidem est et quodammodo corruptus in malis, in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum : in bonis autem uterque modus invenitur perfectior, quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et sapientiæ; et supra naturalem inclinationem ad bonum, superadditur eis interius motivum gratiæ et virtutis. Sic igitur boni perfectè subsunt legi æternæ, tanquam semper secundùm eam agentes : mali autem subsunt quidem legi æternæ imperfectè, quantum ad actiones ipsorum, prout imperfectè cognoscunt et imperfectè inclinantur ad bonum ; sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet in tantum patiuntur quod lex æterna dictat de eis, in quantum deficiunt facere quod legi æternæ conveniat. Unde Augustinus dicit in I, *De libero arbit.* (cap. 15): « Justos sub æterna lege agere existimo; » et in lib. *De catechizandis rudibus* dicit (cap. 18), quòd « Deus ex justa miseria animarum se deserentium, convenientissimis legibus, inferiores partes creaturæ suæ novit ordinare. »

Je réponds aux arguments : 1° La parole objectée présente deux significations. D'abord *être sous la loi* peut s'entendre de l'homme qui, impatient des préceptes, les porte comme un joug pesant; d'où la Glose dit : « Celui-là est sous la loi qui s'abstient du mal, non par l'amour de la justice, mais par la crainte du châtiment. » Or l'homme spirituel n'est pas sous la loi de cette manière; car il accomplit les préceptes volontairement, par la charité que l'Esprit saint répand dans son cœur. Ensuite la parole de saint Paul peut signifier que le juste est affranchi par la grace. Les œuvres que l'homme fait sous l'impulsion du Saint-Esprit, sont dites les œuvres de l'Esprit saint plus que celles de l'homme; et comme le Saint-Esprit n'est pas soumis à la loi, non plus que le Fils, il s'ensuit que ces œuvres, en tant qu'elles appartiennent au Saint-Esprit, ne sont pas sous la loi. L'Apôtre autorise lui-même cette interprétation, quand il dit, II *Cor.*, III, 17 : « Où est l'Esprit de Dieu, là est la liberté. »

2° La prudence de la chair ne peut être soumise à la loi de Dieu dans l'action, parce qu'elle pousse à des actes contraires à cette règle suprème; mais elle est assujettie à la loi de Dieu dans la passion, parce qu'elle

pas la distance qui le sépare de la voûte céleste : quand il s'en éloigne au midi, il s'en rapproche au septentrion; et supposez qu'il s'enfonce dans les abîmes, il va rejoindre le ciel par-delà notre globe. De même il ne peut s'éloigner de l'ordre établi par le souverain Etre : quand il s'écarte de ses préceptes, il va sous les coups de ses châtiments. » (Saint Anselme, *Cur Deus homo.*) Pourquoi donc vos créatures cherchent-elles à s'éloigner de vous, Seigneur, qui êtes partout? Pourquoi les impies se révoltent-ils contre vous, qui leur donnez l'être et la force? « Comment pourront-ils vous nuire? quelle brèche feront-ils à votre empire immuable? Quand ils s'écartent de votre loi sainte, vous les ramenez dans l'ordre établi par votre sagesse et les faites entrer dans l'économie de vos desseins comme des ombres dans un tableau, les forçant de donner un nouvel éclat à votre ouvrage. Où fuient-ils les malheureux, quand ils vous évitent? Arriveront-ils dans un lieu que vous ne remplissiez pas de votre présence, vous qui remplissez le ciel et la terre. Ils se précipitent en détournant la tête pour ne point vous voir, et dans cet étourdissement funeste ils vont heurter contre vous; quand ils échappent aux tendresses de votre infinie miséricorde, ils se brisent contre la rectitude immuable de votre justice éternelle qui, pour les punir, n'a qu'à les livrer aux peines dont ils sont eux-mêmes les artisans. Ah ! que ne reviennent-ils à vous, Seigneur! Vous êtes si près d'eux; car vous ne vous retirez pas de vos créatures, comme elles se retirent de vous. S'ils vous cherchoient, ils vous trouveroient dans leur cœur; car vous êtes dans le cœur de tous ceux qui, après leur égarement, viennent se jeter dans vos bras et pleurer dans votre sein paternel. » (Saint Augustin, *Conf.*, V, 2.)

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut *esse sub lege* intelligatur ille qui nolens obligationem legis, subditur ei quasi cuidam ponderi; unde Glossa ibidem dicit quod « sub lege est, qui timore supplicii quod lex minatur, non amore justitiæ, à malo opere abstinet. » Et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege, quia per charitatem, quam Spiritus sanctus cordibus eorum infundit, voluntariè id quod legis est, implent. Alio modo potest etiam intelligi, in quantum hominis opera qui Spiritu sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus sancti quàm ipsius hominis; unde cùm Spiritus sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra dictum est (art. 4, ad 2), sequitur quòd hujusmodi opera in quantum sunt Spiritus sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod Apostolus dicit II. *Cor.*, III : « Ubi Spiritus Domini, ibi libertas. »

Ad secundum dicendum, quòd prudentia carnis non potest subjici legi Dei ex parte actionis, quia inclinat ad actiones contrarias legi divinæ; subjicitur tamen legi Dei ex parte pas-

encourt les peines portées par la loi de la justice immuable, nécessaire. Cependant la prudence de la chair ne domine jamais dans l'homme au point de lui ravir tout bien naturel : il reste donc toujours, dans les méchants, une inclination qui les porte à faire ce que commande la loi éternelle. Nous avons prouvé dans une question précédente, on se le rappelle, que le péché ne détruit pas entièrement le bien de la nature.

3° Ce qui conserve l'être dans sa fin et ce qui l'y conduit, c'est quelquefois la même chose : ainsi les corps reposent dans le lieu inférieur et s'y précipitent sous l'influence de la même cause, par la gravité. Comme donc les hommes méritent le bonheur suprême ou les supplices sans fin selon les prescriptions de la loi éternelle, c'est l'éternelle loi qui les retient en enfer ou les conserve dans le ciel. Les bienheureux et les damnés sont donc sous la loi éternelle.

QUESTION XCIV.

De la loi naturelle.

Après avoir traité de la loi éternelle, nous devons parler de sa participation dans les cœurs, de la loi naturelle.

On demande six choses sur ce sujet : 1° La loi naturelle est-elle une habitude? 2° Renferme-t-elle un seul précepte ou plusieurs? 3° Embrasse-t-elle dans ses préceptes tous les actes des vertus? 4° Est-elle la même chez tous les hommes? 5° Peut-elle être changée? 6° Enfin peut-elle être détruite dans le cœur des hommes?

---

sionis, quia meretur pati pœnam secundùm legem divinæ justitiæ. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quòd totum bonum naturæ corrumpatur : et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quæ sunt legis æternæ. Habitum est enim supra (qu. 85, art. 2), quòd peccatum non tollit totum bonum naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd idem est per quod aliquando aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem; sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est quòd sicut secundùm legem æternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam, ita per eamdem legem in beatitudine vel miseria conservantur; et secundùm hoc beati et damnati subsunt legi æternæ.

QUÆSTIO XCIV.

De lege naturali, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de lege naturali.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Quid sit lex naturalis. 2° Quæ sint præcepta legis naturalis, 3° Utrùm omnes actus virtutum sint de lege naturæ. 4° Utrùm lex naturalis sit una apud omnes. 5° Utrùm sit mutabilis. 6° Utrùm possit à mente hominis deleri.

ARTICLE I.

La loi naturelle est-elle une habitude?

Il paroît que la loi naturelle est une habitude. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 4 ou 5 : « Tout ce qui est dans l'ame est ou puissance, ou habitude, ou passion. Or, d'une part, la loi naturelle est dans l'ame; d'une autre part, elle n'est ni une de ses puissances ni une de ses passions, comme on peut s'en convaincre en énumérant ces choses. Donc la loi naturelle est une habitude.

Saint Jean Damascène dit, *De fide orthod.*, IV, 23 : « La conscience ou la syndérèse est la loi de notre esprit; » paroles qu'on doit nécessairement entendre de la loi naturelle. Or la syndérèse est une habitude. Donc la loi naturelle en est une aussi.

3° La loi naturelle reste toujours dans l'homme, ainsi que nous le verrons dans un prochain article. Or la raison humaine, qui trouve la loi dans son domaine, ne pense pas toujours à la loi naturelle. Donc cette loi n'est pas un acte, mais une habitude.

Mais, d'une autre part, saint Augustin dit, *De bono conjugali*, XXI : « L'habitude est ce par quoi l'on agit, quand il en est besoin. » Or la loi naturelle n'est pas une de ces choses-là; car elle est dans les enfants et dans les damnés qui ne peuvent agir par elle. Donc la loi naturelle n'est pas une habitude.

(Conclusion. — La loi naturelle n'est pas une habitude proprement dite, considérée dans son essence; mais elle est une habitude prise improprement pour son objet, dans ce sens que l'esprit en conserve habituellement les préceptes.)

On peut prendre l'habitude de deux manières : proprement et improprement, dans son essence et dans son objet; et je dis tout d'abord que la

---

ARTICULUS I.

Utrùm lex naturalis sit habitus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd lex naturalis sit habitus. Quia, ut Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. 4, vel 5), « tria sunt in anima; potentia, habitus, et passio. Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animæ, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Præterea, Damascenus dicit (lib. IV, cap. 23), quòd « conscientia sive synderesis est lex intellectûs nostri; » quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut in primo habitum est (qu. 79, art. 12). Ergo lex naturalis est habitus.

3. Præterea, lex naturalis semper in homine manet, sicut infra patebit (art. 5). Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali* (cap. 21), quòd « habitus est quo aliquid agitur cùm opus est. » Sed lex naturalis non est hujusmodi; est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

(Conclusio. — Lex naturalis propriè non est habitus sed impropriè, quatenus continet quædam præcepta quæ habitus in ipsa ratione sunt.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo, propriè

loi naturelle n'est pas une habitude entendue de la première manière. Comme nous l'avons vu dès le commencement de ce traité, la loi naturelle est une chose établie, formulée, constituée par la raison, tout comme le raisonnement est une œuvre construite par cette faculté. Or, d'une part, ce qu'on fait n'est pas la même chose que ce par quoi l'on agit, car l'orateur fait le discours par la connoissance de la rhétorique; d'une autre part, l'habitude est ce par quoi l'on agit : donc la loi naturelle n'est pas une habitude proprement dite, considérée dans son essence. Mais quand on prend l'habitude improprement, pour ce qu'on possède habituellement, comme on appelle *foi* ce qu'on tient par la foi, on peut dire que la loi naturelle est une habitude dans ce sens-là; car tantôt la raison en considère les préceptes actuellement, tantôt elle les conserve seulement d'une manière habituelle. Ainsi, dans les sciences spéculatives, les principes ne sont pas l'habitude, mais on a l'habitude des principes.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe recherche, dans le passage objecté, ce qui constitue le genre de la vertu; et comme la vertu est une force qui fait agir, il ne met dans son énumération que les principes des actes humains : les puissances, les habitudes et les passions. Mais l'ame renferme d'autres choses que celles-là, par exemple certains actes, comme le vouloir dans la volonté; des idées, comme le connu dans l'intellect; puis des propriétés essentielles, comme l'immortalité et d'autres.

2° La syndérèse ou la conscience est dite la loi de notre esprit, parce qu'elle renferme comme habitude les préceptes de la loi naturelle, préceptes qui sont les premiers principes des actes humains.

3° L'objection prouve que la loi naturelle est habituellement dans le cœur de l'homme : nous l'accordons.

---

et essentialiter; et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim suprà (qu. 90, art. 1, ad 2), quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit et quo quis agit, aliquis enim per habitum grammaticæ agit orationem congruam : cùm igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quòd lex aliqua sit habitus propriè et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur : et hoc modo, quia præcepta legis naturalis quandoque considerantur in actu à ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantùm, secundùm hunc modum potest dici quòd lex naturalis sit habitus : sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis; et cùm manifestum sit quòd virtus sit quoddam principium actus, illa tantùm ponit quæ sunt principia humanorum actuum, scilicet *potentias, habitus* et *passiones*. Præter hæc autem tria, sunt quædam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in voluntate, et etiam cognita sunt in cognoscente, et proprietates naturales animæ insunt ei, ut immortalitas et alia hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quòd synderesis dicitur *lex intellectûs nostri*, in quantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa concludit quòd lex naturalis habitualiter tenetur et hoc concedimus.

4° Quant à ce qu'on objecte dans le sens contraire, il faut dire que les obstacles empêchent quelquefois l'homme d'user des choses qu'il possède habituellement : ainsi le savant ne peut se servir de l'habitude de la science dans le sommeil, ni l'enfant de l'intelligence des principes dans l'âge tendre, non plus que de la loi naturelle existant d'une manière habituelle dans son cœur.

ARTICLE II.

La loi naturelle renferme-t-elle un seul précepte ou plusieurs?

Il paroît que la loi naturelle ne renferme pas plusieurs préceptes, mais un seul. 1° La loi est contenue dans le genre du précepte. Donc si la loi naturelle renfermoit plusieurs préceptes, il y auroit aussi plusieurs lois naturelles.

2° La loi naturelle suit la condition de la nature humaine. Or la nature humaine est une dans le tout, bien qu'elle soit multiple dans ses parties. Donc il faut dire de deux choses l'une : ou que la loi naturelle ne renferme qu'un précepte à cause de l'unité du tout formé par la nature humaine, ou qu'elle contient plusieurs préceptes par la multiplicité des parties qui composent cette même nature, et dans la dernière hypothèse il faut admettre que toutes les inclinations de la partie concupiscible appartiennent à la loi naturelle.

3° La loi est une chose qui appartient à la raison, comme nous l'avons vu dès le commencement de ce traité. Or la raison dans l'homme est une. Donc la loi naturelle n'a qu'un précepte.

Mais les préceptes de la loi naturelle sont dans les choses pratiques, ce que les principes indémontrables sont dans les choses spéculatives. Or il y a plusieurs principes indémontrables. Donc il y a pareillement plusieurs préceptes de la loi naturelle.

Ad id verò quod in contrarium objicitur, dicendum quòd eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum : sicut homo non potest uti habitu scientiæ propter somnum, et similiter puer non potest uti habitu intellectûs principiorum, vel etiam lege naturali quæ ei habitualiter inest, propter defectum ætatis.

ARTICULUS II.

Utrùm lex naturalis contineat plura præcepta, vel unum tantùm.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd lex naturalis non contineat plura præcepta, sed unum tantùm. Lex enim continetur in genere præcepti, ut suprà habitum est (qu. 90 et 92, art. 2). Si igitur essent multa præcepta legis naturalis, sequeretur quòd essent multæ leges naturales.

2. Præterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundùm totum, licèt sit multiplex secundùm partes. Aut ergo est unum præceptum tantùm legis naturæ propter unitatem totius, aut sunt multa secundùm multitudinem partium naturæ humanæ; et sic oportebit quòd etiam ea quæ sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

3. Præterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 1). Sed ratio in homine est una tantùm. Ergo solùm unum præceptum est legis naturalis.

Sed contra est, quia sic se habent præcepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam præcepta legis naturæ sunt plura.

(Conclusion. — Les préceptes de la loi naturelle sont multiples; mais ils peuvent tous se ramener à ce premier précepte, qu'il faut faire le bien et éviter le mal.)

Nous l'avons dit déjà : les préceptes de la loi naturelle sont à la raison pratique ce que les premiers principes de la démonstration sont à la raison spéculative; car nous avons là, de part et d'autre, des principes qui se connoissent sans intermédiaire, évidents. Les choses peuvent être évidentes de deux manières : d'abord en elles-mêmes, ensuite pour l'homme. Toutes les propositions dont l'attribut implique l'idée du sujet sont évidentes en elles-mêmes, mais elles ne le sont point pour celui qui ne connoît point la définition du sujet : ainsi cette proposition : « L'homme est un animal raisonnable, » est évidente de sa nature, car qui dit homme dit raisonnable; mais elle n'est point évidente pour celui qui ne sait pas ce que c'est que l'homme. Voilà pourquoi Boëce dit, *De Hebdom.* : « Il y a des propositions que tous les hommes saisissent par la lumière de l'évidence; » ce sont celles dont les termes sont connus de tous, comme lorsque je dis : « Le tout est plus grand que sa partie, — deux choses égales à une troisième sont égales entre elles; » mais il y a d'autres propositions qui ne frappent de l'éclat de l'évidence que les savants, parce qu'ils connoissent seuls les termes qui les composent : ainsi le théologien qui sait que les anges n'ont pas de corps voit manifestement qu'ils ne sont pas circonscrits par le lieu; mais la même vérité n'offre pas la même lumière aux yeux de l'ignorant qui ne comprend pas tout cela.

Et dans les choses que l'homme saisit ainsi par l'évidence, il règne un certain ordre. Ce qui tombe avant tout sous la perception, c'est l'être, dont l'idée se trouve dans tout ce que l'on conçoit. Le premier principe

---

(Conclusio. — Licèt multa in seipsis sint legis naturæ præcepta, ad unum tamen primum præceptum quo bonum prosequendum et malum vitandum esse decernitur, referri singula possunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 91, art. 2), præcepta legis naturæ hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam; utraque enim sunt quædam principia per se nota. Dicitur autem aliquid *per se notum* dupliciter : uno modo secundùm se; alio modo quoad nos. Secundùm se quidem, quælibet propositio dicitur per se nota, cujus prædicatum est de ratione subjecti; contingit tamen quòd ignoranti diffinitionem subjecti, talis propositio non erit per se nota : sicut ista propositio : « Homo est animal rationale, » est per se nota secundùm sui naturam, quia qui dicit hominem dicit rationale; et tamen ignoranti quid sit homo, hæc propositio non est per se nota. Et inde est quòd sicut dicit Boetius in lib. *De hebdomad.*, « quædam sunt dignitates vel propositiones per se notæ communiter omnibus; » et hujusmodi sunt illæ propositiones, quarum termini sunt omnibus noti, ut : « Omne totum est majus sua parte; » et : « Quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia. » Quædam verò propositiones sunt per se notæ solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent : sicut intelligenti quòd angelus non est corpus, per se notum est quòd non est circumscriptivè in loco; quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt.

In his autem quæ in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primò cadit in apprehensione, est *ens*, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium

indémontrable est donc celui-ci : « La même chose ne peut être et ne pas être en même temps ; principe qui repose sur la notion de l'être et du non-être, et qui sert lui-même de base à tous les autres principes, comme on le voit dans le Philosophe. Et comme l'être est le premier objet qui tombe sous le concept de la raison spéculative, ainsi le bien est la première chose qui tombe sous la perception de la raison pratique, directrice des actes ; car tout agent agit pour la fin, qui implique l'idée du bien. En conséquence le premier principe de la raison pratique repose sur l'idée du bien ; et comme cette idée se formule ainsi : « Le bien est ce que tous les êtres appètent, » le premier précepte de la loi naturelle est : « Il faut rechercher le bien et éviter le mal. » Tous les autres préceptes de la loi imprimée dans les ames reposent sur celui-là ; de sorte qu'ils concernent les choses que nous devons faire ou éviter, selon que la raison pratique les conçoit comme bonnes ou comme mauvaises. Or puisque le bien implique l'idée de fin et le mal l'idée contraire, toutes les choses vers lesquelles l'homme incline naturellement, la raison les perçoit comme bonnes et partant comme devant être faites, puis les choses contraires comme mauvaises et par suite comme devant être évitées (1). Les préceptes de la loi gravée dans les cœurs suivent donc l'ordre des inclinations naturelles. En effet l'homme incline d'abord vers le bien de cette nature qu'il partage avec toutes les substances, et qui fait que tout cherche la conservation de son être : dans le domaine de cette inclination, la loi naturelle règle les choses qui conservent la vie humaine et qui écartent ce qui pourroit lui nuire. Ensuite l'homme incline vers le bien de la nature qu'il partage avec les animaux : dans la sphère de cette inclination, la loi naturelle dirige les choses que conseille l'instinct

(1) L'homme incline naturellement vers sa fin. Or la fin implique l'idée du bien : donc l'homme perçoit comme bonnes toutes les choses vers lesquelles il incline naturellement.

---

indemonstrabile est quòd « non est simul affirmare et negare, » quod fundatur supra rationem *entis* et *non entis* ; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV. *Metaph.* (text. 9). Sicut autem *ens* est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita *bonum* est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus : omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quæ est : « Bonum est quod omnia appetunt ; » hoc est ergo primum præceptum legis, quòd « bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. » Et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ, ut scilicet omnia alia facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia verò bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quòd omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundùm igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturæ. Inest enim primò inclinatio homini ad bonum secundùm naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quælibet substantia appetit conservationem sui *esse*, secundùm suam naturam ; et secundùm hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur et contrarium impeditur. Secundò, inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundùm naturam in qua communicat cum cæteris animalibus : et secundùm hoc dicuntur ea esse de lege naturali, quæ natura omnia

animal, comme l'union des sexes, l'éducation des enfants et les choses pareilles. Enfin l'homme incline vers le bien de la nature spirituelle qui lui est propre, et qui lui fait rechercher la vraie connoissance de Dieu et les rapports de la vie sociale : ici la loi naturelle ordonne les choses qui concernent la culture de l'esprit et les devoirs de la société; défendant, par exemple, de rester dans l'ignorance et de blesser ceux avec lesquels on vit.

Je réponds aux arguments : 1° Tous les préceptes de la loi naturelle se rapportent à un précepte premier, général, un; ils ne forment donc qu'une seule loi.

2° Toutes les inclinations de toutes les parties de notre être, de la puissance concupiscible et de la puissance irascible sont régies par la raison; dès-lors elles appartiennent à la loi naturelle et tombent sous la règle d'un seul précepte général, comme nous l'avons dit. Les préceptes de la loi naturelle sont donc multiples en eux-mêmes, mais ils sortent tous d'une racine commune.

3° Bien que la raison soit une, elle n'en dirige pas moins tout ce qui concerne l'homme. Or la loi de la raison embrasse tout ce que peut régir la raison.

ARTICLE III.

Tous les actes des vertus appartiennent-ils à la loi naturelle ?

Il paroît que tous les actes des vertus n'appartiennent pas à la loi naturelle. 1° La loi doit avoir pour fin, nous le savons, le bien général. Or certains actes de vertus se rapportent au bien particulier, comme on le

---

animalia docuit, ut est commixtio maris et fœminæ, et educatio liberorum et similia. Tertio modo, inest homini inclinatio ad bonum secundùm naturam rationis, quæ est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quòd veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quòd in societate vivat : et secundùm hoc ad legem naturalem pertinent ea quæ ad hujusmodi inclinationem spectant; utpote quòd homo ignorantiam vitet, quòd alios non offendat cum quibus debet conversari, et cætera hujusmodi quæ ad hoc spectant.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia ista præcepta legis naturæ, in quantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad secundum dicendum, quòd omnes hujusmodi inclinationes quarumcumque partium naturæ humanæ (putà concupiscibilis et irascibilis), secundùm quòd regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum præceptum, ut dictum est. Et secundùm hoc sunt multa præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in una radice.

Ad tertium dicendum, quòd ratio etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quæ ad homines spectant. Et secundùm hoc sub lege rationis continentur omnia ea quæ ratione regulari possunt.

ARTICULUS III.

Utrùm omnes actus virtutum sint de lege naturæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non omnes actus virtutum sint de lege naturæ. Quia, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 2), de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicujus, ut patet præ-

(1) De his etiam IV *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1, ad 4.

voit principalement dans les actes de la tempérance. Donc tous les actes des vertus ne tombent pas sous le domaine de la loi naturelle.

2° Tous les péchés sont opposés à un acte de vertu. Donc si tous les actes de vertu étoient prescrits par la loi naturelle, tous les péchés seroient contre la nature, ce qui n'est vrai que de quelques-uns.

3° Tous les hommes sont d'accord dans les choses prescrites par la nature. Or il y a dissidence dans les actes des vertus; car les uns regardent comme vicieuses des actions que les autres tiennent pour vertueuses. Donc tous les actes des vertus ne sont pas prescrits par la loi naturelle.

Mais saint Jean Damascène dit, *De fide orthod.*, III, 14 : « Les vertus sont naturelles à l'homme (1). » Donc les actes des vertus sont soumis à la loi naturelle.

(Conclusion. — Quand on envisage les actes des vertus formellement, comme vertueux, tous sont du domaine de la loi naturelle, parce que la raison prescrit à chaque homme d'agir vertueusement; mais quand on les considère matériellement, en eux-mêmes, plusieurs échappent à la loi naturelle, parce que l'homme pratique souvent la vertu sans l'impulsion de la nature.)

On peut considérer les actes des vertus sous un double point de vue : formellement, en ce qu'ils sont vertueux; puis matériellement, dans leur espèce, en eux-mêmes. Sous le premier rapport, tous les actes de vertu sont du domaine de la loi naturelle. Comme nous l'avons vu dans le dernier article, la loi naturelle embrasse toutes les choses vers lesquelles l'homme incline par sa nature. Or, d'une part, tout être incline naturellement vers l'opération qui convient à sa forme et c'est ainsi que le feu,

(1) Le même Père dit un peu plus loin : « Tous les hommes ont un penchant égal à la vertu, mais tous ne la pratiquent pas également. C'est que, des choses conformes à la nature, nous sommes tombés dans les choses qui sont contraires à la nature; » c'est que l'homme a perdu la droiture de sa condition native, de son état primordial.

---

cipuè in actibus temperantiæ. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

2. Præterea, omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sunt de lege naturæ, videtur ex consequenti quòd omnia peccata sunt contra naturam, quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Præterea, in his quæ sunt secundùm naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt; aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturæ.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib. (cap. 14), quòd « virtutes sunt naturales. » Ergo et actus virtuosi subjacent legi naturæ.

(Conclusio. — Cùm naturaliter hoc unicuique propria ratio dictet, ut virtuosè agat, fatendum quidem est omnes virtutum actus, secundùm generalem quamdam rationem qua ut virtuosi sunt, considerantur, ad naturæ legem pertinere; non omnes autem, ut secundùm seipsos in propriis speciebus considerantur.)

Respondeo dicendum, quòd de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus : uno modo, in quantum sunt virtuosi; alio modo, in quantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum in quantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturæ. Dictum est enim (art. 2), quòd ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundùm suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundùm suam formam, sicut ignis ad calefa-

par exemple, tend à la caléfaction; d'une autre part, l'homme a l'ame raisonnable pour forme : donc il incline naturellement aux œuvres conformes à la raison, c'est-à-dire conformes à la vertu; donc tous les actes des vertus sont dans la juridiction de la loi naturelle, car la raison, parlant intérieurement au cœur de l'homme, lui commande d'agir vertueusement. Mais si l'on considère les actes des vertus matériellement, dans leur espèce, en eux-mêmes, ils ne tombent pas tous sous la loi naturelle; car l'homme pratique souvent la vertu dans des choses auxquelles la nature ne le pousse point, mais que les recherches de la raison lui ont fait connoître comme utiles à la vie morale (1).

Je réponds aux arguments : 1° La tempérance règle les appétits naturels dans le boire et dans le manger, comme aussi dans les plaisirs sensuels. Les préceptes de cette vertu concourent donc au bien commun de la nature, de même que les autres préceptes concourent au bien général de la morale (2).

2° Par nature humaine, qu'est-ce qu'on entend? Cette nature qui est propre à l'homme? Dans ce sens tous les péchés sont contre la nature, comme le dit saint Jean Damascène, d'autant qu'ils sont contraires à la raison. Veut-on parler de la nature que l'homme partage avec les animaux? Pour lors *contre nature* dénote certains péchés particuliers : ainsi la sodomie, qui est contraire à une chose naturelle dans tous les animaux, à l'union des sexes, s'appelle spécialement le *crime contre nature.*

3° L'objection considère les actes dans leur espèce, en eux-mêmes. Souvent, par les diverses conditions des hommes, la même action est

(1) Cela s'applique à toutes les vertus qui se pratiquent dans le domaine des conseils évangéliques. Ainsi la nature porte l'homme à vouloir du bien à ses semblables, mais elle ne lui commande pas de se dépouiller pour le couvrir : la bienveillance est donc sous la juridiction de loi naturelle, mais le sacrifice absolu dépasse ses préceptes.

(2) Les vertus morales sont la prudence, la justice, la force et la tempérance. Saint

---

ciendum; unde cùm anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quòd agat secundùm rationem, et hoc est agere secundùm virtutem : unde secundùm hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali; dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuosè agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secundùm seipsos (prout scilicet in propriis speciebus considerantur), sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturæ : multa enim secundùm virtutem fiunt, ad quæ natura non primò inclinat, sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad benè vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et venereorum; quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad secundum dicendum, quòd natura hominis potest dici vel illa quæ est propria hominis; et secundùm hoc omnia peccata in quantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum in II. lib. Vel illa quæ est communis homini et aliis animalibus; et secundùm hoc quædam specialia peccata dicuntur esse contra naturam, sicut contra commixtionem maris et fœminæ, quæ est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur *vitium contra naturam.*

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de actibus secundùm seipsos consideratis : sic enim propter diversas hominum conditiones contingit quòd aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et conve-

vertu dans l'un et vice dans l'autre; vertu quand elle est en rapport avec l'état de la personne, vice quand elle y est contraire (1).

ARTICLE IV.

La loi naturelle est-elle la même chez tous les hommes?

Il paroît que la loi naturelle n'est pas la même chez tous les hommes. 1° Il est écrit, *Decret.*, I : « Le droit naturel est ce qui est renfermé dans la loi et dans l'Evangile. » Or ce droit n'est pas suivi par tous; car saint Paul dit, *Rom.*, X, 16 : « Tous n'obéissent pas à l'Evangile. » Donc la loi naturelle n'est pas la même chez tous les hommes.

2° Nous lisons dans le Philosophe, *Ethic.*, V, 3 : « On dit justes les choses conformes à la loi. » Or le même Stagyrite écrit au même endroit : « Aucune chose n'est tellement reconnue comme juste parmi les hommes, que plusieurs ne la regardent comme injuste. » Donc la loi naturelle, non plus que toute autre loi, n'est pas reconnue par tous les hommes.

3° La loi naturelle embrasse, comme nous l'avons vu, les choses vers lesquelles l'homme incline par sa nature. Or divers hommes inclinent naturellement vers des choses diverses : les uns sont portés à la volupté, les autres à l'ambition, d'autres à d'autres choses. Donc la loi naturelle n'est pas la même chez tous les hommes.

Mais saint Isidore dit, *Etymol.*, V, 6 : « Le droit naturel est le même chez tous les peuples (2). »

Thomas nous a parlé de la dernière de ces vertus. Les trois premières concourent souvent au bien général : la prudence dans le législateur, par exemple, la justice dans le juge et la force dans le défenseur du pays.

(1) La continence est une vertu angélique dans l'épouse de Jésus-Christ; elle est quelquefois un péché dans l'épouse de l'homme. De même les exercices de piété dans la religieuse et dans la mère de famille, les actes de magnificence dans le prince et dans le simple citoyen, etc.

(2) Le droit canon dit pareillement, *Decret.*, I : « Le droit naturel est commun à tous les

---

nientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati.

ARTICULUS IV.

Utrùm lex naturæ sit una apud omnes.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd lex naturæ non sit una apud omnes. Dicitur enim in *Decretis*, dist. 1, quòd « jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur. » Sed hoc non est commune omnibus, quia, ut dicitur *Rom.*, X : « Non omnes obediunt Evangelio » Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Præterea, « quæ sunt secundùm legem, justa esse dicuntur, » ut dicitur in V. *Ethic.* Sed in eodem libro dicitur quòd « nihil est ita justum ad omnes, quin apud aliquos diversificetur. » Ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

3. Præterea, ad legem naturæ pertinet id ad quod homo secundùm naturam suam inclinatur, ut suprà dictum est (art. 2). Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur : alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. V. *Etymolog.* (vel *Originum*, cap. 6) : « Jus naturale est commune omnium nationum. »

(1) De his etiam in III *Sent.*, dist. 37, art. 3, in corp.; ut et IV *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1, in corp., et art. 2, ad 1.

(CONCLUSION. — Dans les principes généraux qui sont les notions communes, la loi naturelle est la même chez tous les hommes sous le rapport de la justice pratique et de la connoissance ; mais elle n'est plus la même sous ces deux rapports dans certaines choses particulières, qui sont comme les conclusions des premiers principes.)

Nous l'avons dit souvent : la loi naturelle embrasse les choses vers lesquelles l'homme incline par les lois constitutives de son être. Une des choses qui provoque ainsi le penchant de l'homme, c'est d'agir selon la raison. La raison va du général au particulier, comme le remarque le Philosophe ; mais la raison pratique ne procède pas, dans cette voie, de la même manière que la raison spéculative. Comme la raison spéculative exerce son action principalement dans les choses nécessaires, qui ne peuvent être autrement qu'elles sont, elle voit la vérité paroître sans défaillir jamais, sans subir aucune exception, dans les conséquences particulières aussi bien que dans les principes généraux : mais la raison pratique déploie son activité dans les choses contingentes, où s'accomplissent les actes de l'homme ; et si la nécessité assure ici l'indéfectibilité dans le général, la défaillance se manifeste et les exceptions naissent toujours plus fréquentes à mesure que l'on descend dans le particulier. En conséquence, dans les choses spéculatives, la vérité est la même chez tous les hommes, tant dans les principes que dans les conclusions, bien qu'elle ne soit pas également connue de tous dans les conclusions, mais seulement dans les principes, qu'on appelle les *notions communes*. Dans les choses opératives, la vérité ou la rectitude pratique n'est pas toujours la même chez tous les hommes dans les applications particulières, mais seulement dans les maximes générales ; et quand la rectitude est la même, elle n'est

peuples, parce qu'il est gravé dans les cœurs par la nature et qu'il ne résulte pas d'une convention. Ainsi l'on retrouve partout les principes qui règlent l'union de l'homme et de la femme, l'éducation des enfants, la liberté personnelle, la possession commune de toutes choses, l'acquisition des biens, la restitution du dépôt, le droit de repousser la force par la force. » Saint Thomas reviendra sur ce passage : ne l'oublions pas.

(CONCLUSIO. — Una est apud omnes lex naturæ quoad prima principia omnibus communia, et secundùm rectitudinem et secundùm notitiam ; licèt quoad propria aliqua ex communibus deducta, eadem apud omnes non sit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2), ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur. Inter quæ homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundùm rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I. *Physic.* (text. 2 ac deinceps) ; aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter practica. Quia enim ratio speculativa præcipuè negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus ; sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanæ ; et ideo si in communibus sit aliqua necessitas, quantò magis ad propria descenditur, tantò magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes, tam in principiis quàm in conclusionibus, licèt veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solùm in principiis, quæ dicuntur *communes conceptiones*. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solùm quantum ad

pas également connue de tous. Ainsi dans les principes généraux de la raison soit spéculative, soit pratique, la vérité et la rectitude est la même chez tous les hommes et pareillement connue de tous. Ensuite dans les conclusions particulières de la raison spéculative, la vérité est encore la même chez tous les hommes, mais elle n'est plus également connue de tous : cet axiôme, par exemple : « Le triangle a trois angles égaux à deux angles droits, » est vrai chez tous les hommes, mais il n'est pas connu de tous. Enfin, dans les conclusions particulières de la raison pratique, la vérité ou la rectitude n'est pas la même chez tous les hommes, et parmi ceux où elle est la même elle n'est pas également connue de tous. Car cette maxime générale : « il faut agir selon la raison, » est juste et vraie chez tous les hommes ; mais la conséquence particulière renfermée dans cette maxime, que « il faut rendre le dépôt, » n'est plus vraie qu'ordinairement, dans la plupart des circonstances ; le cas peut arriver où il seroit nuisible et partant contraire à la raison de rendre le dépôt, par exemple lorsque le perturbateur populaire redemanderoit ses armes pour attaquer la société ; et ces défaillances du principe général, ces exceptions se multiplient d'autant plus qu'on descend davantage dans le particulier, comme lorsqu'on établit que le bien confié sera rendu sous telle garantie, de telle manière ; car autant l'on fixe de conditions, autant l'on pose de causes qui peuvent faire qu'il ne soit pas juste de rendre ou de ne rendre pas le dépôt.

Voici donc ce qu'il faut dire. Dans les premiers principes généraux, la loi naturelle est la même chez tous les hommes, et pour la rectitude et pour la connoissance. Dans les applications particulières qui sont comme les conclusions des principes généraux, elle est ordinairement, dans la plupart des cas, la même chez tous les hommes et sous le rapport de la rectitude et sous celui de la connoissance ; mais elle peut quelquefois, dans un

---

communia; et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet quòd quantum ad communia principia rationis (sive speculativæ sive practicæ), est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et æqualiter nota. Quantum verò ad proprias conclusiones rationis speculativæ, est eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota : apud omnes enim verum est quòd « triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, » quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicæ, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim etiam hoc rectum est et verum, ut secundùm rationem agatur; ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quòd deposita sint reddenda, et hoc quidem, ut in pluribus, verum est; sed potest in aliquo casu contingere quòd sit damnosum, et per consequens irrationabile si deposita reddantur, putà si aliquis petat ad impugnandam patriam; et hoc tantò magis invenitur deficere, quantò magis ad particularia descenditur, putà si dicatur quòd deposita sunt reddenda cum tali cautione vel tali modo; quantò enim plures conditiones particulares apponuntur, tantò pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel non reddendo. Sic igitur dicendum est quòd lex naturæ quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes, et secundùm rectitudinem et secundùm notitiam; sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus, et *secundùm rectitudinem* et *secundùm notitiam :* sed ut in paucioribus potest deficere,

petit nombre de cas, n'être pas la même, soit sous le rapport de la rectitude à cause des empêchements (car l'obstacle écarte aussi l'effet des lois physiques); soit sous le rapport de la connoissance, parce que la passion, la coutume vicieuse, la mauvaise habitude de la nature égare et déprave la raison dans quelques hommes (1). C'est ainsi que, chez les anciens Germains, le vol, expressément défendu par la loi naturelle, n'étoit pas tenu pour injuste, au rapport de Jules César (2).

Je réponds aux arguments : 1° La loi et l'Evangile contiennent dans leur plénitude tous les préceptes de la loi naturelle; mais toutes les choses qu'on y trouve n'appartiennent pas à cette dernière loi : voilà comment il faut entendre la parole objectée. En effet Gratien, après avoir dit : « Le droit naturel est ce qui est renfermé dans la loi et dans l'Evangile, » ajoute : « Ce droit nous dit : Faites aux autres ce que vous voudriez qu'ils vous fassent, et ne leur faites point ce que vous ne voudriez pas qu'ils vous fassent. »

2° Quand le Philosophe dit : « Aucune chose n'est tellement reconnue comme juste parmi les hommes, que plusieurs ne la regardent comme injuste, » il ne parle pas des principes généraux de la loi naturelle, mais des conséquences qui en dérivent. Eh bien, ces conséquences, nous le savons, gardent ordinairement la rectitude du principe, mais elles la perdent quelquefois.

3° Comme la raison domine dans l'homme et commande aux autres

(1) Nous venons de lire que tous les hommes ne connoissent pas également les préceptes de la loi naturelle : l'ignorance est-elle invincible dans ce domaine. Les théologiens distinguent les premiers principes, les conséquences prochaines et les conséquences éloignées de la loi naturelle; puis ils disent : L'ignorance n'est pas invincible dans les premiers principes et dans les conséquences prochaines; mais elle peut l'être dans les conséquences éloignées, difficiles à déduire, que la science montre seule aux regards de l'esprit. Saint Alphonse de Liguori dit que tel est le sentiment unanime des théologiens ; mais il reste encore à décider quand l'ignorance est ou n'est pas invincible. Notre saint auteur a posé précédemment les principes dans lesquels se résout cette question.

(2) *De bello gallico*, VI. César dit que la loi germaine, pour donner à la jeunesse l'occasion d'exercer ses talents, permettoit le pillage hors du territoire de chaque ville. Quoi qu'il

---

et *quantum ad rectitudinem*, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturæ generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta), et etiam *quantum ad notitiam*, et hoc propter hoc quòd aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ : sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum (cùm tamen sit expressè contra legem naturæ), ut refert Julius Cæsar in libro *De bello gallico*.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quæ in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturæ, cùm multa tradantur ibi supra naturam ; sed ea quæ sunt de lege naturæ, plenariè ibi traduntur. Unde cùm dixisset Gratianus quòd « jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur, » statim explicando subjunxit : « Quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri. »

Ad secundum dicendum, quòd verbum Philosophi est intelligendum de his quæ sunt naturaliter justa, non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivatæ; quæ ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt.

Ad tertium dicendum, quòd sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis,

puissances, toutes les inclinations naturelles qui appartiennent à ces puissances tombent sous les préceptes de la raison. Aussi les philosophes reconnoissent-ils, d'une voix unanime, qu'il appartient à la raison de régler toutes les inclinations de l'homme.

ARTICLE V.

La loi naturelle peut-elle changer ?

Il paroît que la loi naturelle peut changer. 1° Commentant cette parole, *Eccli.*, XVII, 9 : « Il a ajouté (à la loi naturelle) des règles de discipline et les a rendus dépositaires de la loi de vie (1), » la Glose dit : « Il a donné la loi écrite pour rectifier la loi naturelle. » Or ce qui est rectifié subit le changement. Donc la loi naturelle peut changer.

2° La loi naturelle défend par des préceptes formels le meurtre de l'innocent, le vol et l'adultère. Or Dieu changea ces préceptes quand il commanda à Abraham d'immoler son fils unique, aux Hébreux d'emporter les vases par eux empruntés aux Egyptiens et à Osée de prendre pour femme une prostituée (2). Donc la loi naturelle peut être changée.

3° Saint Isidore dit, *Etymol.*, V, 4 : « Chez tous les peuples, la posses-

en soit à cet égard, il sera toujours vrai de dire que, dans l'art dont parle César, les grands citoyens de la Rome païenne n'ont point de rivaux. Un petit nombre de familles patriciennes ont dévoré, durant des siècles, la substance du monde entier.

(1) Le texte de la Vulgate est : *Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hereditavit illos.*

(2) *Gen.*, XXII, 2 : « Dieu dit à Abraham : Prenez Isaac, votre fils unique qui vous est cher : allez en la terre de vision, et là vous l'offrirez en holocauste sur une des montagnes que je vous montrerai. » — *Exode*, XII, 35 et 36 : « Les enfants d'Israël firent ce que Moïse leur avoit ordonné, et ils demandérent aux Egyptiens des vases d'argent et d'or, et beaucoup d'habits. Et le Seigneur rendit favorables à son peuple les Egyptiens, afin qu'ils leur prêtassent ce qu'ils demandoient, et ils dépouillèrent les Egyptiens. » — *Osée*, I, 2 : « Lorsque le Seigneur commença de parler à Osée, il lui dit : Allez prendre pour votre femme une prostituée, et ayez d'elle des enfants nés d'une prostituée, parce que Israël quittera le Seigneur en s'abandonnant à la prostitution. »

---

ita oportet quòd omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundùm rationem. Unde hoc est apud omnes communiter receptum, ut secundùm rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

ARTICULUS V.

Utrùm lex naturæ mutari possit.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd lex naturæ mutari possit. Quia super illud *Eccles.*, XVII : « Addidit eis disciplinam et legem vitæ, » dicit Glossa : « Legem litteræ quantum ad correctionem legis naturalis scribi voluit. » Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

2. Præterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata à Deo, putà cùm Deus præcepit Abrahæ quòd occideret filium innocentem, ut habetur *Genes.*, XXII; et cùm præcepit Judæis ut mutuata Ægyptiorum vasa surriperent, ut habetur *Exod.*, XII; et cùm præcepit Oseæ ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur *Osee*, I. Ergo lex naturalis potest mutari.

3. Præterea, Isidorus dicit in lib. *Etymologiarum* (vel *Originum*, lib. V, cap. 4), quòd

(1) De his etiam infrà, qu. 97, art. 1, ad 1 ; et III *Sent.*, dist. 37, art. 3, in corp. ; et IV *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1, in corp., et art. 2, ad 1.

sion commune de toutes choses et la liberté personnelle sont de droit naturel. » Or ces deux choses ont souvent été modifiées, changées par les lois humaines. Donc la loi naturelle n'est pas immuable.

Mais il est écrit dans le droit canon, *Decret.* V : « Le droit naturel a commencé avec la créature raisonnable ; il ne change point dans la suite des temps, mais il reste immuable. »

(Conclusion. — La loi naturelle peut changer par addition, puisque plusieurs choses y ont été ajoutées ; mais elle ne sauroit changer par soustraction dans ses premiers préceptes ni dans ses préceptes secondaires ; seulement elle peut subir quelques changements dans l'application de ses conséquences particulières, lorsque les circonstances ne permettent pas de les observer.)

La loi change de deux manières : par addition ou par soustraction, quand on y ajoute ou qu'on en retranche quelque chose. Or la loi naturelle peut changer de la première manière ; car le souverain Législateur et même le législateur humain y ont ajouté beaucoup de choses utiles à la vie. Maintenant si l'on conçoit le changement de loi naturelle par soustraction, de sorte que ce qui en faisoit partie cesse d'y appartenir, il faut dire en distinguant : dans les premiers préceptes, la loi naturelle ne change point. Dans les préceptes secondaires, qui sont comme les conséquences prochaines des premiers principes, la loi naturelle ne peut changer de telle manière que ses prescriptions ne conservent leur droiture et leur force obligatoire dans le plus grand nombre des cas ; mais l'application de ses conséquences particulières peut subir des modifications dans un petit nombre de cas, lorsque les circonstances ne permettent pas de les observer (1).

(1) Nous ne devons pas remettre à l'insensé furieux le glaive qu'il a confié à notre garde, pourquoi ? Parce que, si la loi naturelle nous commande de rendre le dépôt, elle nous défend

---

« communis omnium possessio et una libertas est de jure naturali. » Sed hæc videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur quòd lex naturalis sit mutabilis.

Sed contra est, quod dicitur in *Decretis*, dist. V : « Naturale jus ab exordio rationalis creaturæ cœpit ; nec variatur tempore, sed immutabile permanet. »

(Conclusio. — Lex naturæ, quamvis sit immutabilis quoad communia legis naturæ præcepta, quia nihil ei subtrahi potest ; mutabilis tamen dicitur esse, dum multa ei utilia superaddi possunt, et nonnulla propria subtrahi, quæ legis observantiam pro temporum varietate impedire possunt.)

Respondeo dicendum, quòd lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo per hoc quòd aliquid ei addatur ; et sic nihil prohibet legem naturalem mutari. Multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quàm etiam per leges humanas. Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali quod priùs fuit secundùm legem naturalem ; et sic, quantum ad prima principia legis naturæ (1), lex naturæ est omnino immutabilis. Quantum autem ad secunda præcepta, quæ diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet ; potest tamen mutari in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium præceptorum, ut suprà dictum est (art. 4).

(1) **Ut et in manuscripto et in impressis passim. Annon et dici possit *prima præcepta per***

Je reponds aux arguments : 1° La Glose dit que « la loi écrite a été donnée pour rectifier la loi naturelle, » soit parce qu'elle supplée ce qui lui manquoit, soit parce qu'elle a écarté les fausses interprétations qui la défiguroient; car la loi primitivement gravée dans les cœurs étoit corrompue, tellement que plusieurs tenoient pour bonnes des choses mauvaises de leur nature (1).

2° Tous les hommes, le juste comme l'injuste, subissent l'arrêt suprême; et la mort naturelle est entrée dans le monde, à la suite du premier péché, par le pouvoir et par l'ordre divin, conformément à cette parole, I *Rois*, II, 6 : « C'est le Seigneur qui donne la mort et la vie; » on peut donc sans injustice, dès que Dieu le commande, infliger la mort à tout homme, à l'innocent aussi bien qu'au coupable. Pour l'adultère, il est le commerce criminel avec la femme que la loi divine donne à un autre : quand donc l'homme approche d'une femme par l'ordre de Dieu, point d'adultère ni de fornication. Enfin le vol est l'appropriation du bien d'autrui sans le consentement du propriétaire. Or Dieu a le souverain domaine et la propriété de toutes choses : lors donc que l'homme reçoit quoi que ce soit de la main de Dieu, il ne se l'approprie pas sans la volonté du propriétaire légitime, il ne vole pas. Tout ce que Dieu commande dans l'ordre de la vie humaine est un devoir; bien plus, tout ce qu'il fait dans l'ordre de la nature est naturel d'une certaine manière (2).

de fournir des armes au meurtre. La loi naturelle prescrit donc elle-même les exceptions que doivent subir ses préceptes; elle règne donc souveraine, indépendante.

(1) C'est là précisément ce que dit la Glose, car elle est mal citée dans l'objection. Son commentaire est de Raban-Maur; le voici : « La loi écrite a été donnée pour corriger les mœurs et pour rétablir la loi primitive dans sa pureté. La loi primitive et la loi écrite commandent la même chose, d'aimer Dieu de tout son cœur et le prochain comme soi-même. »

(2) On pourroit ajouter d'autres réponses. Isaac devoit gravir la montagne portant le bois du sacrifice, de même que le divin Sauveur monta sur le calvaire chargé du fardeau de la croix; le fils d'Abraham devoit préfigurer le Fils de Dieu, voilà tout. Le Seigneur n'ordonna donc pas meurtre de l'innocent, mais seulement le plus touchant symbole de l'ancienne loi. — Les

Ad primum ergo dicendum, quòd lex scripta dicitur esse data *ad correctionem legis naturalis*, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturæ deerat; vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat in tantum ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala, et talis corruptio correctione indigebat.

Ad secundum dicendum, quòd naturali morte moriuntur omnes communiter, tam nocentes quàm innocentes; quæ quidem naturalis mors divinâ potestate inducitur propter peccatum originale, secundùm illud I. *Reg.*, II : « Dominus mortificat et vivificat; » et ideo absque aliqua injustitia, secundùm mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini, vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore alienâ, quæ quidem est ei deputata secundùm legem divinitus traditam : unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienæ : quicquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est Dominus universorum, non accipit absque voluntate Domini, quod est furari. Nec solùm in rebus humanis quicquid à Deo mandatur, hoc ipso est debitum, sed etiam in rebus naturalibus quicquid à Deo fit, est naturale quodammodo, ut in I. dictum est (qu. 105, art. 6, ad 1).

oppositum ad *secunda præcepta* quæ paulò post adduntur? Cùm et art. sequenti *ad legem naturalem primò quidem præcepta communissima pertinere* dicantur.

3° On dit une chose de droit naturel dans deux cas : d'abord quand la nature y pousse, comme à l'accomplissement de ce précepte : « Ne faites point de mal à autrui ; » ensuite quand la nature n'a pas établi le contraire, comme à l'égard de la nudité de l'homme, parce que le vêtement ne nous est pas donné par la nature, mais par l'art. C'est de cette dernière manière que la possession en commun de toutes choses et la liberté personnelle sont de droit naturel ; car la servitude et la distinction des propriétés n'ont pas été établies par la nature, mais sanctionnées par la raison humaine pour l'utilité de l'homme. Au reste, la loi naturelle n'a été changée, dans ces deux choses, que par addition.

ARTICLE VI.

La loi naturelle peut-elle être détruite dans le cœur de l'homme?

Il paroît que la loi naturelle peut être détruite dans le cœur de l'homme. 1° Commentant *Rom.*, II, 14 : « Lorsque les Gentils qui n'ont pas la

Juifs avoient été condamnés à de rudes travaux, pressurés par les plus révoltantes exactions, dépouillés de mille manières par les Egyptiens; d'ailleurs ils leur laissoient, en se retirant, leurs champs couverts de récoltes et de plantations; si nous jugeons d'après la justice humaine, les vases et les vêtements qu'ils emportèrent étoient une compensation insuffisante de leurs sacrifices, une réparation trop légère des injustices qu'ils avoient éprouvées. — Enfin qui peut légitimer, sanctifier l'union de l'homme et de la femme, sinon Celui qui les créa « mâle et femelle » dans l'origine et qui a rétabli leurs rapports viciés par la détérioration primitive? Osée pouvoit donc s'unir légitimement la femme qui lui fut désignée.

Mais le prophète accomplit-il l'ordre du Seigneur, ou le rapporte-t-il comme une figure? Son mariage avec Gomer fut-il réel ou forme-t-il un symbole? Il y a controverse sur cette question. Les théologiens modernes, suivant l'interprétation commune des rabbins, se prononcent en général pour le sens allégorique; mais les saints Pères, qui craignoient moins le sourire de l'impiété que le Vengeur de la vérité, les anciens commentateurs, qui n'avoient point à cacher un grand fond d'ignorance sous le mot de *critique*, admettent le sens littéral : ainsi saint Irénée, saint Basile, saint Augustin, saint Cyrille, Théodoret, le vénérable Bède et d'autres; ainsi notre saint auteur, comme on vient de le voir. Ces grands génies, ces grands saints disent que Dieu, pour imprimer profondément ses instructions dans l'esprit du peuple, aimoit à lui parler, par des actions figuratives, dans des symboles réels (*Is.*, XX, *Ezech.*, IV). La nation juive, infidèle à son époux céleste, s'étoit abandonnée, comme une femme sans pudeur, à des amants séducteurs en se prostituant aux idoles; Dieu dit à son prophète : Représentez-lui son crime par votre mariage avec une personne de mauvaises mœurs. Dans le texte sacré, rien n'annonce l'allégorie, mais tout porte le caractère d'un fait historique.

Ad tertium dicendum, quòd aliquid dicitur esse de jure naturali dupliciter : uno modo, quia ad hoc natura inclinat, sicut « non esse injuriam alteri faciendam; » alio modo, quia natura non inducit contrarium; sicut possemus dicere quòd « hominem esse nudum » est de jure naturali, qui natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo « communis omnium una libertas » dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctiones possessionum et servitus non sunt inductæ à natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ; etsi etiam in hoc lex naturæ non est mutata nisi per additionem.

ARTICULUS VI.

Utrùm lex naturæ possit à corde hominis aboleri.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd lex naturæ possit à corde hominis aboleri. Quia *Rom.*, II, super illud : « Cùm gentes quæ legem non habent, etc., » dicit Glossa, quòd

(1) De his etiam infrà, qu. 99, art. 2, ad 2.

loi, etc., » la Glose dit : « La grace écrit de nouveau, dans l'homme régénéré, la loi de justice qui a été détruite par le péché. » Or la loi de justice n'est autre chose que la loi naturelle. Donc la loi naturelle peut être détruite dans le cœur de l'homme.

2° La loi de la grace a plus de force et plus d'efficacité que la loi de la nature. Or la loi de la grace est détruite par le péché. Combien donc plus la loi de la nature ne peut-elle pas l'être ?

3° Ce que la loi décrète et sanctionne s'établit comme juste. Or les hommes ont décrété beaucoup de choses contre la loi naturelle. Donc cette loi peut être effacée du cœur de l'homme.

Mais saint Augustin dit, *Confess.*, II, 4 : « Il est une loi écrite dans le cœur de l'homme, que nulle iniquité ne sauroit effacer (1). » Or la loi écrite dans le cœur de l'homme, c'est la loi naturelle. Donc la loi naturelle ne peut être détruite.

(Conclusion. — Prise du côté de ses préceptes généraux qui sont connus de tous, la loi naturelle ne peut être effacée des cœurs dans les choses universelles, mais dans les choses particulières, relativement aux actes ; considérée sous le rapport de ses préceptes secondaires, elle peut être détruite par les suggestions mauvaises, par les coutumes vicieuses et par les habitudes corrompues.)

Comme nous l'avons vu dans les deux derniers articles, la loi naturelle renferme, primordialement des préceptes généraux qui sont connus de tous, puis secondairement des préceptes plus particuliers qui sont comme

(1) Nous avons avons cité le passage en entier XCI, 2, p. 299. Le même Père dit, *De spiritu et littera*, XXVIII : « Comme le péché ne dépouille pas entièrement l'homme de l'image de Dieu, comme il laisse dans son cœur de profondes vestiges de la loi naturelle, on peut dire que l'impie lui-même en connoît les préceptes et qu'il en accomplit souvent les œuvres. C'est effectivement ce que saint Paul écrit aux *Romains*, II, 14 : « Lorsque les Gentils qui n'ont pas la loi font naturellement ce qui est selon la loi ; n'ayant point de loi, ils sont à eux-mêmes la loi et montrent l'œuvre de la loi écrite en leurs cœurs. » C'est-à-dire le péché n'a pas effacé jusqu'à la dernière trace, dans l'ame de l'infidèle, les traits qu'y avoit tracés le doigt du Créateur. Et lorsque Dieu répare son ouvrage par la grace de la régénération, lorsqu'il rétablit son image dans le cœur du fidèle, il remet en relief les divins caractères qu'il y avoit imprimés dès l'origine. »

« in interiori homine per gratiam innovato lex justitiæ inscribitur, quam deleverat culpa. » Sed lex justitiæ est lex naturæ. Ergo lex naturæ potest deleri.

2. Præterea, lex gratiæ est efficacior quàm lex naturæ. Sed lex gratiæ deletur per culpam. Ergo multò magis lex naturæ potest deleri.

3. Præterea, illud quod lege statuitur, inducitur quasi justum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturæ. Ergo lex naturæ potest à cordibus hominum aboleri.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II. *Confess.* (cap. 4) : « Lex scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas. » Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

(Conclusio. — Non potest lex naturæ, quoad ejus communia et universalia omnibus nota principia, ex cordibus hominum aboleri, sed quoad particularia quædam et ut in paucioribus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 4 et 5), ad legem naturalem pertinent, primò quidem quædam præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota; secun-

les conséquences des premiers principes. Si donc nous la prenons du côté des préceptes généraux, la loi naturelle ne peut être effacée des cœurs dans les choses universelles, mais elle peut l'être dans les choses particulières, relativement aux actes; car la concupiscence ou les autres passions mauvaises, on le sait, empêchent quelquefois d'appliquer les principes aux actions. Maintenant si nous l'envisageons sous le rapport des principes secondaires, la loi naturelle peut être effacée des cœurs, soit par les suggestions mauvaises (qui amènent pareillement l'erreur spéculative dans les conclusions nécessaires); soit aussi par les coutumes vicieuses et les habitudes corrompues, qui ont fait tenir à plusieurs la licité du vol et même du crime contre nature. Saint Paul nous révèle ce fait, *Rom.*, I.

Je réponds aux arguments : 1° Le péché détruit la loi naturelle dans les choses particulières, mais non dans les choses générales, si ce n'est quelquefois relativement aux préceptes secondaires, comme nous l'avons dit.

2° Bien que la grace soit plus efficace que la nature, cependant la nature tient plus intimement à l'essence de l'homme que la grace : elle est donc plus permanente.

3° Il s'agit, dans l'objection, des préceptes secondaires de la loi naturelle; car c'est contre ces préceptes-là que quelques législateurs ont porté des décrets injustes.

---

dariò autem quædam præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest à cordibus hominum deleri in universali; deletur tamen in particulari operabili, secundùm quòd ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem, ut suprà dictum est (qu. 77, art. 2). Quantum verò ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias), vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia *peccata*, vel etiam *contra naturam*, ut etiam Apostolus dicit, *ad Rom.*, I.

Ad primum ergo dicendum, quòd culpa delet legem naturæ in particulari, non autem in universali, nisi fortè quantum ad secundaria præcepta legis naturæ, eo modo quo dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd gratia, etsi sit efficacior quàm natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de secundis præceptis legis naturæ; contra quæ aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt, quæ sunt iniqua.

QUESTION XCV.

Des lois humaines.

Après la loi éternelle et la loi naturelle, viennent les lois humaines. Nous parlerons : premièrement, de leur nature; deuxièmement, de leur puissance ; troisièmement, de leur changement.

On demande quatre choses sur le premier point : 1° Etoit-il nécessaire que les hommes établissent des lois ? 2° Toutes les lois humaines dérivent-elles de la loi naturelle ? 3° Saint Isidore établit-il convenablement les qualités des lois humaines ? 4° Enfin établit-il convenablement leur division ?

ARTICLE I.

Etoit-il nécessaire que les hommes établissent des lois ?

Il paroît qu'il n'étoit pas nécessaire que les hommes établissent des lois. 1° Comme nous l'avons vu dans une question précédente, la fin de toute loi, c'est de rendre les hommes bons. Or les hommes vont au bien librement par les conseils, plutôt que forcément sous la contrainte de la loi. Donc il n'étoit pas nécessaire que les hommes établissent des lois.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, V, 7 : « Les hommes recourent au juge comme à la justice animée. Or la justice animée l'emporte sur la justice inanimée contenue dans la loi. Donc il auroit mieux valu laisser à la conscience du juge l'application de la justice, que de la formuler dans la lettre morte de la loi.

3° La loi dirige les actes humains. Or, comme les actes humains s'ac-

---

QUÆSTIO XCV.

De lege humana, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de lege humana. Et primò quidem de ipsa lege secundùm se; secundò, de potestate ejus; tertiò, de ejus mutabilitate.

Et circa primum quæruntur quatuor : 1° De utilitate ipsius. 2° De origine ejus. 3° De qualitate ipsius. 4° De divisione ejusdem.

ARTICULUS I.

Utrùm fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cujuslibet legis est, ut per eam homines fiant boni, sicut suprà dictum est (qu. 92, art. 9). Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones, quàm coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus in V. *Ethic.*, « ad judicem confugiunt homines sicut ad justum animatum. » Sed justitia animata est melior quàm inanimata, quæ legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio justitiæ committeretur arbitrio judicum, quàm quòd super hoc lex aliqua conderetur.

3. Præterea, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex suprà dictis patet (qu. 90,

(1) De his etiam suprà, qu. 91, art. 3; et II, *Sent.*, dist. 9, qu. 1, art. 3, tum in corp., tum ad 2 et ad 5; ut et dist. 40, art. 2.

complissent dans les choses particulières numériquement infinies, le Sage pénétrant tous les détails peut seul régler ce qui concerne la direction des actes humains. Donc ces actes seroient réglés plus sûrement par la décision de l'homme sage que par la lettre de la loi positive; donc il n'étoit pas nécessaire d'établir des lois.

Mais saint Isidore dit, *Etymol.*, V, 20 : « Les lois ont été faites pour contenir l'audace des hommes, pour protéger l'innocence contre l'injustice et pour comprimer dans les méchants par la crainte du châtiment l'envie de nuire. » Or ces trois choses sont de la plus haute nécessité pour le genre humain. Donc il étoit nécessaire que les hommes établissent des lois.

(Conclusion. — Il étoit nécessaire d'établir des lois pour assurer la tranquillité parmi les hommes et pour habituer les méchants à la vertu par la crainte du châtiment.)

Comme nous l'avons vu dans une question précédente, la nature donne à l'homme l'aptitude de la vertu; mais l'ordre, la règle, la discipline lui en donne seule l'acte et la perfection : ainsi l'art, l'industrie, le travail lui procure les choses nécessaires à la vie, la nourriture et le vêtement; car si la nature lui prête pour ainsi dire le commencement de ces choses dans l'intelligence et dans la main, elle ne lui en accorde pas le complément et la fin comme aux animaux, qui reçoivent d'elle ce qui les garantit contre les injures de l'air et contre les effets de la faim (1). Or l'homme ne peut se donner à lui-même la discipline dont il a besoin; car la vertu consiste principalement dans la fuite des plaisirs par la résistance aux penchants qui entraînent l'homme avec tant de force, surtout dans cet âge où la règle exerce le plus d'empire, dans la jeunesse. Il faut donc que l'homme

(1) La nature ne donne à l'homme ni le pain ni le toit tout préparés; mais elle donne à l'animal, d'une part le cuir, le poil, la fourrure et le plumage, de l'autre le poisson de la rivière, l'herbe de la prairie, la proie des forêts, l'insecte de l'air, etc.

---

art. 1 et 2). Sed cùm humani actus consistant in singularibus, quæ sunt infinita, non possunt ea quæ ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos, quàm aliquâ lege positâ; ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (vel *Originum*, lib. V, cap. 20) : « Factæ sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrænetur nocendi facultas. » Sed hæc sunt necessaria maximè humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

(Conclusio. — Necessarium fuit ad quietam et pacificam hominum vitam, aliquas ab hominibus leges poni, quibus homines improbi metu pœnæ à vitiis cohiberentur, et virtutem assequi possent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 63, art. 1), homini naturaliter inest quædam aptitudo ad virtutem, sed ipsa virtutis perfectio necesse est quòd homini adveniat per aliquam disciplinam : sicut etiam videmus quòd per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, putà in cibo et vestitu, quorum initia quædam habet à natura, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cætera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens, quia perfectio virtutis præcipuè consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas præcipuè homines sunt proni et maximè juvenes, circa quos est efficacior disciplina. Et

reçoive de l'homme la discipline qui mène à la vertu. L'adolescent que la coutume, d'heureuses dispositions naturelles ou plutôt les dons de la grace portent à la vertu, trouve une discipline suffisante dans l'autorité paternelle, qui s'exerce par les avertissements; mais l'homme pervers, entraîné vers le vice sur une pente rapide, que la parole est impuissante à retenir dans le bien, doit être réprimé par la force ou par la crainte afin que, s'abstenant du mal, il ne trouble pas la tranquillité des autres, qu'il s'accoutume à faire de plein gré ce qu'il fait d'abord par crainte, et qu'il devienne vertueux. Eh bien, cette discipline qui soumet par la crainte du châtiment, c'est la discipline des lois : les lois sont donc nécessaires pour faire régner la paix et la vertu parmi les hommes. Comme le remarque le Philosophe, *Polit.*, I, 2, « quand il est perfectionné par la vertu, l'homme est le meilleur des animaux ; mais il est le plus mauvais, quand la justice et les lois n'assujettissent point ses passions ; » c'est que l'homme a ce que n'ont pas les animaux, les armes de l'intelligence pour faire le bien et pour faire le mal (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand l'homme a reçu d'heureuses dispositions, le conseil le mène à la vertu par la voie de la libre persuasion plus sûrement que la coaction sous l'influence de la crainte ; mais quand il a des instincts pervers, la force peut seule le conduire au bien.

2° Comme le dit le Philosophe, *Rhetor.*, I, « il vaut mieux régler les choses par la loi que de les abandonner à la décision du juge, et cela pour trois raisons. D'abord il est plus facile de trouver un petit nombre de sages

(1) Tel que le fait la nature corrompue, réduit à la simple aptitude de la vertu, l'homme est une bête sauvage qu'apprivoisent les lois et la religion. Autant la religion perd de force chez un peuple, autant les lois doivent en gagner. Au moyen-âge, comme encore aujourd'hui dans quelques pays *arriérés*, le frein religieux protégeoit efficacement l'ordre social; mais l'incroyance a brisé la répression spirituelle dans les pays *civilisés* par le libéralisme voltairien. Si le docteur angélique écrivoit de nos jours, combien ne renforceroit-il pas la loi civile! Quand l'animal ne connoît plus la voix de son maître, on le met derrière des barreaux de fer.

---

ideo oportet quòd hujusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos juvenes qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturæ, vel consuetudine, vel magis ex divino munere, sufficit disciplina paterna, quæ est per monitiones ; sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt, necessarium fuit quòd per vim vel per metum cohiberentur à malo, ut saltem sic malè facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per hujusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quòd voluntariè facerent quæ priùs metu implebant, et sic fierent virtuosi. Hujusmodi autem disciplina cogens metu pœnæ, est disciplina legum ; unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quòd leges ponerentur, quia sicut Philosophus dicit in I. *Polit.* (cap. 2), « sicut homo si sit perfectus virtute, est optimum animalium, sic si sit separatus à lege et justitia, est pessimum omnium ; » quia homo habet arma rationis ad repellendas concupiscentias et sævitias, quæ non habent alia animalia.

Ad primum ergo dicendum, quòd homines benè dispositi meliùs inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis, quàm coactione; sed quidam malè dispositi non inducuntur ad virtutem, nisi cogantur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit, I. *Rhetor.*, « melius est omnia ordinari lege, quàm dimittere judicum arbitrio, » et hoc propter tria. Primò quidem, quia facilius

capables de faire de bonnes lois, qu'un grand nombre d'hommes qui puissent juger sainement toutes les affaires. Ensuite celui qui fait la loi considère dans tous leurs rapports et pèse mûrement les choses qu'il doit décréter, mais celui qui rend la justice prononce promptement sur les litiges qui se produisent chaque jour; or la réflexion découvre plus sûrement le droit d'un vaste point de vue, que l'impression momentanée ne peut le saisir rapidement dans un fait particulier. Enfin le législateur statue sur des choses générales et futures; mais le juge prononce sur des intérêts présents qui peuvent fausser son jugement par l'influence de l'amour, de la haine ou de la cupidité. Puis donc que le juge n'est pas toujours la justice vivante et que ses convictions sont mobiles, il falloit dans tous les cas possibles déterminer, fixer sa sentence et n'abandonner que fort peu de choses à son libre arbitre (1).

3° Ainsi que le remarque le Stagyrite, il faut nécessairement abandonner à l'appréciation du juge les choses particulières qui ne peuvent être réglées par la loi, comme l'existence ou la non-existence matérielle des faits, la complication de certaines circonstances, etc.

ARTICLE II.

Toutes les lois humaines dérivent-elles de la loi naturelle?

Il paroît que toutes les lois humaines ne dérivent pas de la loi naturelle.

1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, V, 10 : « Le droit humain est celui qui peut,

(1) On pourroit apporter une foule d'autres raisons. Je me trouve lésé dans une succession, dans une spéculation industrielle, dans un domaine : mais mes prétentions sont-elles fondées? puis-je prudemment recourir aux tribunaux? dois-je tenter les chances d'un procès? Qui me le dira, si la loi se tait? Et quand j'obtiendrois gain de cause devant des juges prononçant d'après leurs convictions personnelles, en serois-je beaucoup plus avancé? Il ne suffit pas que la justice soit rendue : il faut qu'elle soit observée. Eh bien, les peuples respecteroient-ils, les dépositaires de la force publique feroient-ils respecter mille jugements contradictoires qui ne reposeroient sur aucune autorité légale? Le commerce réclame aussi des principes fixes, des règles

---

est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quàm multos qui requirerentur ad rectè judicandum de singulis. Secundò, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege faciendum sit, sed judicia de singularibus factis fiunt ex casibus subitò exortis; faciliùs autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quàm solùm ex aliquo uno facto. Tertiò, quia legislatores judicant in universali et de futuris; sed homines judiciis præsidentes judicant de præsentibus, ad quæ afficimur amore vel odio, aut aliqua cupiditate, et sic eorum depravatur judicium. Quia ergo justitia animata judicis non invenitur in multis et quia flexibilis est, ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid judicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

Ad tertium dicendum, quòd quædam singularia quæ non possunt lege comprehendi, necesse est committere judicibus, ut ibidem Philosophus dicit; putà de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis hujusmodi.

ARTICULUS II.

Utrùm omnis lex humanitus posita, à lege naturali derivetur.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnis lex humanitus posita, à lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus in V,

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 123.

dans l'origine, être fixé de telle ou telle manière (1). » Or les choses qui dérivent de la loi naturelle ne peuvent être établies que d'une seule façon. Donc toutes les choses réglées par les lois humaines ne dérivent pas de la loi naturelle.

2° Ainsi qu'on le voit dans saint Isidore et dans le Philosophe, le droit positif est opposé par division logique au droit naturel (2). Or les choses qui dérivent comme conclusions des principes généraux de la loi naturelle ne sont point opposées, mais elles appartiennent à cette loi. Donc les choses prescrites par les lois humaines ne dérivent pas de la loi naturelle.

3° La loi naturelle est la même chez tous les hommes ; car le Philosophe dit, *Ethic.*, V : « Le droit naturel a partout la même force. » Si donc les lois humaines découloient de la loi naturelle, elles seroient les mêmes chez tous les peuples, ce qui n'est pas.

4° Tout ce qui dérive de la loi naturelle repose sur quelque raison. Or « on ne peut rendre raison, dit le Jurisconsulte, de toutes les choses qui ont été établies par les anciennes lois (3). » Donc toutes les lois humaines ne dérivent pas de la loi naturelle.

Mais Cicéron dit, *Rethor.*, II 36 : « La crainte et le respect des lois a sanctionné les choses fournies par la nature et approuvées par la coutume. »

certaines, des lois nettement formulées. Puis-je en sûreté faire cette acquisition, livrer ces marchandises, confier mes fonds à cette société, souscrire ce billet, signer cette transaction, conclure ce contrat, commencer cette entreprise ? Il faut que le pouvoir m'apprenne tout cela, s'il ne veut paralyser mes moyens d'action. Au moyen-âge, lorsque l'Europe étoit divisée, morcelée pour ainsi dire en une foule d'Etats, le chef de l'Ecole jugeoit les lois civiles nécessaires : que diroit-il aujourd'hui que le monde civilisé ne compte plus guère que cinq ou six royaumes, et que la vapeur va faire de tous les peuples comme un seul peuple ?

(1) « Mais qui ne peut plus être changé, dès qu'il a été déterminé par la loi. »

(2) Le droit général se divise en droit naturel et en droit positif; le droit positif forme donc, dans la division du droit général, le membre opposé du droit naturel.

(3) Ce jurisconsulte est Julien, *Digest.*, LV. Le commentaire dit sur la parole citée : « On ne peut rendre raison de toutes les choses établies par les anciennes lois, c'est-à-dire on ne

---

Ethic., quòd « justum legale est, quod principio quidem nihil differt, utrùm sic vel aliter fiat. » Sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt utrùm sic vel aliter fiat. Ergo ea quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur à lege naturæ.

2. Præterea, *jus positivum* dividitur contra *jus naturale*, ut patet per Isidorum in libro *Etymolog.* (vel *Originum*, lib. V, cap. 4), et per Philosophum in V. *Ethic.* (ut suprà). Sed ea quæ derivantur à principiis communibus legis naturæ (sicut conclusiones), pertinent ad legem naturæ, ut suprà dictum est (qu. 94, art. 3 et 4). Ergo ea quæ sunt de lege humana, non derivantur à lege naturæ.

3. Præterea, lex naturæ est eadem apud omnes. Dicit enim Philosophus in V. *Ethic.*, quòd « naturale jus est quod ubique habet eamdem potentiam. » Si igitur leges humanæ à naturali lege derivarentur, sequeretur etiam quòd ipsæ essent eædem apud omnes, quod patet esse falsum.

4. Præterea, eorum quæ à lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed « non omnium quæ à majoribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, » ut Jurisperitus dicit. Ergo non omnes leges humanæ derivantur à lege naturali.

Sed contra est, quod Tullius dicit in sua *Rhetorica* (sive lib. II. *De rhetoricâ Inventione*, ut jam suprà) : « Res à natura profectas et à consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. »

(Conclusion. — Puisque, d'une part, toute loi n'est loi que parce qu'elle est juste et qu'elle ne peut être juste que par sa conformité avec la règle de la raison ; puisque, d'une autre part, la loi naturelle forme la première règle de la raison, il s'ensuit que toute loi humaine dérive nécessairement de la loi naturelle.)

Comme le dit saint Augustin, *De lib. arb.*, I, 5, « la loi ne peut exister sans être juste ; » autant donc un précepte renferme la justice, autant il a force de loi. D'une autre part, les choses sont justes parmi les hommes, en ce qu'elles sont conformes à la raison ; puis la première règle de la raison, c'est la loi naturelle, ainsi que nous l'avons vu dans les précédentes questions : donc les lois humaines participent à la nature de la loi dans la même mesure qu'elles dérivent de la loi naturelle ; quand elles s'en écartent en quelque point, elles sont en cela, non pas loi, mais corruption de la loi. Or une chose peut dériver de la loi naturelle de deux manières : comme conclusion de ses principes et comme détermination de ses préceptes. Ce premier mode de dérivation ressemble à la déduction qui fait sortir, dans les sciences, les conclusions des principes indémontrables ; le second représente la réduction qui, dans les œuvres d'art, détermine les formes générales aux choses particulières, ainsi que l'architecte spécifie la forme générale de la maison pour l'appliquer à telle ou telle maison. Disons donc que certaines choses dérivent comme conclusions des principes généraux de la loi naturelle : ainsi le précepte : « Tu ne tueras point, » découle par voie de conséquence de celui-ci : « Ne fais de mal à personne ; » d'autres choses dérivent des mêmes principes comme déterminations spéciales : ainsi la loi naturelle prescrit la punition du coupable ; mais qu'il soit soumis à telle ou telle peine, c'est une détermination particu-

peut toujours en donner des raisons premières, intrinsèques, nécessaires, démonstratives. » Mais il n'est pas besoin, comme nous le verrons dans la réponse, d'avoir des raisons de cette nature pour justifier les lois.

(Conclusio. — Cùm in rebus humanis aliquid, ex eo quòd ad rationis regulam sit conforme, *justum* dicatur, lex verò non sit quæ justa non fuerit, necessum est à lege naturali, quæ prima est rationis regula, omnem humanam legem derivari.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in I. *De libero arbit.* (cap. 5), « non videtur esse lex, quæ justa non fuerit : » unde in quantum habet de justitia, in tantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid *justum* ex eo quod est rectum secundùm regulam rationis ; rationis autem prima regula est lex naturæ, ut ex suprà dictis patet : unde omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum à lege naturæ derivatur ; si verò in aliquo à lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum est quòd à lege naturali dupliciter potest aliquid derivari : uno modo, sicut conclusiones ex principiis ; alio modo, sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producuntur ; secundo verò modo simile est quòd in artibus formæ communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domûs necesse est quòd determinet ad hanc vel illam domûs figuram. Derivantur ergo quædam à principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum, sicut hoc quod est : « Non esse occidendum, » ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est : « Nulli esse faciendum malum ; » quædam verò per modum determinationis, sicut lex naturæ habet quòd ille qui peccat, puniatur ; sed

lière, une application de la loi naturelle. Voilà les deux sortes de choses qui se trouvent dans la loi positive : les premières, celles qui suivent les lois de la déduction, non-seulement appartiennent à la loi humaine, mais encore elles empruntent une partie de leur force à la loi naturelle ; les secondes, celles qui suivent le procédé de la détermination, tiennent leur vigueur uniquement de la loi humaine.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe parle, dans le passage objecté, des choses qui sont dans la loi positive par détermination des préceptes généraux de la loi naturelle. Or ces préceptes peuvent être déterminés, spécifiés, appliqués de différentes manières.

2° Ici l'objection part des choses qui dérivent de la loi naturelle par déduction, comme conséquences.

3° Les principes généraux de la loi naturelle ne peuvent, à cause de la variété des choses humaines, être appliqués partout et toujours de la même manière : de là, chez les différents peuples, la diversité des lois positives portées par les hommes.

4° La parole du Jurisconsulte doit s'entendre des choses que les ancêtres ont établies pour appliquer la loi naturelle aux choses particulières. Dans ces sortes de prescriptions, le jugement des législateurs tient lieu de principe ; car les hommes de sagesse et d'expérience voient intuitivement ce qui convient au bien général. C'est pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, VI, 12 : « Quand il s'agit de juger les anciennes lois, les simples assertions des sages et des vieillards, leurs convictions fondées sur l'expérience, mais dont nous ne découvrons pas les motifs, doivent avoir pour nous autant de poids que les raisons les plus fortes, les plus évidentes, les plus démonstratives (1). »

(1) Cette maxime, dictée par le simple bon sens, renferme toute la sagesse politique des peuples. Si l'ignorance et l'orgueil n'en avoient écarté les nations séduites et corrompues par les mauvaises doctrines, elle auroit prévenu des déceptions cruelles, écarté d'épouvantables catastrophes et tari dans leur source des flots de sang.

---

quòd tali pœnâ vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita : sed ea quæ sunt primi modi continentur in lege humana, non tanquam sint solùm lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali ; sed ea quæ sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de illis quæ sunt lege posita per determinationem vel specificationem quamdam præceptorum legis naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de his quæ derivantur à lege naturæ tanquam conclusiones.

Ad tertium dicendum, quòd principia communia legis naturæ non eodem modo applicari possunt omnibus propter multam varietatem rerum humanarum : et ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos.

Ad quartum dicendum, quòd verbum illud Jurisperiti intelligendum est in his quæ introducta sunt à majoribus circa particulares determinationes legis naturalis ; ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentium judicium sicut quædam principia, in quantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinandum. Unde Philosophus dicit in VI. *Ethic.*, quòd « in talibus oportet attendere expertorum et seniorum vel prudentum indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minùs quàm demonstrationibus. »

ARTICLE III.

Saint Isidore établit-il convenablement les qualités des lois humaines?

Il paroît que saint Isidore n'établit pas convenablement les qualités des lois humaines, quand il dit, *Etymol.*, V, 21 : « La loi doit être honnête, juste, possible, selon la nature, conforme aux coutumes du pays, adaptée au temps et au lieu, nécessaire, utile; claire aussi, pour ne pas surprendre par son obscurité; faite pour l'utilité générale, et non pour l'avantage particulier. » 1° Immédiatement avant ces paroles, le même saint Isidore, n'assignant à la loi que trois conditions, dit : « La loi, c'est toute prescription de la raison, pourvu qu'elle soit conforme à la religion, propre à discipliner l'homme et favorable au bien public. » Donc le saint auteur ne devoit pas multiplier ensuite les conditions de la loi.

2° La justice est une espèce de l'honnêteté, comme on le voit dans Cicéron, *De offic.*, I, 15. Donc il étoit inutile d'ajouter le qualificatif *juste* à celui d'*honnête*.

3° D'après saint Isidore lui-même, la loi écrite est contraire à la coutume par division logique (1). Donc la loi positive ne peut être conforme aux coutumes du pays.

4° On distingue deux sortes de nécessaire. D'abord le nécessaire pur et simple, qui ne peut être autrement qu'il est : ce nécessaire-là n'est point soumis au jugement des foibles mortels, et dès-lors il ne peut appartenir à la loi humaine. Il y a ensuite le nécessaire pour atteindre la fin, et celui-ci n'est autre chose que l'utilité. Donc il ne falloit pas dire tout ensemble que la loi doit être utile et nécessaire.

(1) *Etymol.* ou *Origin.*, V, 3 : « La coutume est la loi non écrite; car la loi prend son nom de *legere*, parce qu'elle est écrite. Quand la loi écrite manque, la coutume la rem-

---

ARTICULUS III.

Utrùm Isidorus convenienter qualitatem legis positivæ describat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivæ describat, dicens : « Erit lex honesta, justa, possibilis secundùm naturam, secundùm consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta. » Suprà enim in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens : « Lex erit omne quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinæ conveniat, quod saluti proficiat. » Ergo superfluè postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Præterea, justitia est pars honestatis, ut Tullius dicit in I. *De Offic.* (num. 15). Ergo postquam dixerat *honesta*, superfluè additur *justa*.

3. Præterea, lex scripta, secundùm Isidorum, contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni quòd esset secundùm consuetudinem patriæ.

4. Præterea, *necessarium* dupliciter dicitur : scilicet id quod est *necessarium simpliciter*, quod impossibile est aliter se habere; et hujusmodi necessarium non subjacet humano judicio : unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid *necessarium propter finem*; et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superfluè utrumque ponitur, *necessaria* et *utilis*.

Mais l'autorité de saint Isidore garantit suffisamment l'exactitude de ses paroles.

(Conclusion. — La loi positive doit être honnête, juste, possible, selon la nature, conforme aux coutumes du pays, adaptée au temps et au lieu, nécessaire, utile ; claire aussi, pour ne pas surprendre par son obscurité ; faite pour l'utilité générale, et non pour l'avantage particulier.)

Quand une chose doit remplir une fin, il faut que sa forme y soit proportionnée, comme la forme de la scie est propre à couper ; et quand elle est réglée et mesurée, il faut aussi que sa forme soit déterminée proportionnellement à la règle et à la mesure. Eh bien, la loi humaine présente ce double caractère : elle doit remplir une fin, en procurant le bien général, comme le dit le Jurisconsulte ; puis elle est réglée et mesurée par deux règles supérieures, par la loi divine et par la loi éternelle. C'est d'après cela que saint Isidore, assignant d'abord à la loi positive trois conditions : Elle est, dit-il, « conforme à la religion, » par sa détermination proportionnelle à la loi divine ; « propre à discipliner les hommes, » par sa conformité avec la loi naturelle ; « favorable au bien public, » par ses rapports avec l'utilité commune. Toutes les qualités qu'énumère ensuite le saint docteur se réduisent à ces trois-là. Le mot « honnête » se rapporte à « conforme à la religion ; » ceux qui suivent : « Juste, possible, selon la nature, conforme aux coutumes du pays, adaptée au temps et au lieu, » reviennent à « propre à discipliner les hommes. » En effet la discipline doit être en rapport, avec l'ordre de la raison, qu'exprime « juste ; » avec les facultés que la nature donne à chacun, parce que la règle ne doit pas sortir du possible en dépassant les forces de ceux qui la reçoivent, et voilà pourquoi l'on ne

place. » S'il en est ainsi, la coutume n'existe pas avec la loi : donc la loi n'est pas conforme à la coutume. Voilà l'objection.

Sed contra est authoritas ipsius Isidori (ut suprà).

(Conclusio. — Omnem humanam seu positivam legem necesse est justam, honestam, possibilem secundùm naturam, secundùm patriæ consuetudinem, loco temporique convenientem, necessariam, utilem, manifestam, et pro communi civium utilitate scriptam esse.)

Respondeo dicendum, quòd uniuscujusque rei quæ est propter finem, necesse est quòd forma determinetur secundùm proportionem ad finem, sicut forma serræ talis est qualis convenit sectioni, ut patet in II. *Physic.* (text. 88); quælibet etiam res recta et mensurata oportet quòd habeat formam proportionatam suæ regulæ et mensuræ. Lex autem humana utrumque habet, quia et est aliquid ordinatum ad finem, et est quædam regula vel mensura, regulata vel mensurata quadam superiori mensurâ : quæ quidem est duplex, scilicet divina lex et lex naturæ, ut ex suprà dictis patet (art. 2 et 4); finis autem humanæ legis est utilitas hominum, sicut etiam Jurisperitus dicit. Et ideo Isidorus in conditione legis primò quidem tria posuit : scilicet « quòd religioni congruat, » in quantum scilicet est proportionata legi divinæ ; « quòd disciplinæ conveniat, » in quantum est proportionata legi naturæ; « quòd saluti proficiat, » in quantum est proportionata utilitati humanæ. Et ad hæc tria omnes aliæ conditiones quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur, « honesta, » refertur ad hoc quòd « religioni congruat; » quod autem subditur : « Justa, possibilis secundùm naturam, aut consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, » reducitur ad hoc quòd « conveniat disciplinæ. » Attenditur enim humana disciplina primùm quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur *justa;* secundò, quantum ad facultatem agentium : debet enim

commande pas à l'enfant les mêmes choses qu'à l'homme mûr ; avec les diverses conditions de l'ordre social, car on ne peut vivre dans la société comme si l'on étoit seul, d'après ses caprices, sans tenir compte des coutumes reçues ; enfin avec les circonstances, et c'est ce qu'indique la formule : « Adaptée au temps et au lieu. » Quant aux mots qui suivent : « Nécessaire, utile, claire..., faite pour l'utilité générale, » ils se résument dans « favorable à l'utilité générale : » « nécessaire » se rapportant à l'éloignement des maux, « utile » impliquant l'acquisition des biens, « claire » prévenant les inconvénients qui pourroient résulter de la loi même ; et comme le précepte doit, pour fin, procurer le bien commun, cette condition forme la dernière qualité de la règle directrice des actes.

Les réflexions qu'on vient de lire renferment la réponse aux objections.

ARTICLE IV.

Saint Isidore établit-il convenablement la division des lois humaines ?

Il paroît que saint Isidore n'établit pas convenablement la division des lois ou du droit humain. 1° Le saint docteur comprend dans sa division le droit des gens, qui s'appelle de ce nom, dit-il, « parce qu'il est observé chez toutes les nations. » Or, et le même auteur l'enseigne formellement, « le droit naturel est celui qui est reconnu par tous les peuples. » Donc le droit des gens n'est pas une espèce du droit positif établi par les hommes, mais il appartient au droit naturel.

2° Les choses qui ont la même force ne diffèrent pas formellement, mais matériellement. Or les lois, les plébiscites, les sénatus-consultes et toutes les sortes de décrets dont parle saint Isidore ont la même force : donc ils ne diffèrent que matériellement. Or la distinction matérielle

---

esse disciplina conveniens unicuique secundùm suam possibilitatem, observatâ etiam possibilitate naturæ, non enim eadem sunt imponenda pueris, quæ imponuntur viris perfectis ; et secundùm humanam conditionem, non enim potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens ; tertiò, quantum ad debitas circumstantias dicit : « Loco temporique conveniens. » Quod verò subditur, « necessaria, utilis, etc., » refertur ad hoc quòd expediat saluti ; ut *necessitas* referatur ad remotionem malorum, *utilitas* ad consecutionum bonorum, *manifestatio* verò ad cavendum nocumentum quod ex ipsa lege posset provenire ; et quia, sicut suprà dictum est (qu. 90, art. 2), lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis ostenditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit « jus gentium, » quod ideo sic nominatur (ut ipse dicit), quia « eo omnes gentes utuntur. » Sed, sicut ipse dicit, « jus naturale est quod est commune omnium nationum. » Ergo *jus gentium* non continetur sub jure positivo humano, sed magis sub jure naturali.

2. Præterea, ea quæ habent eamdem vim, non videntur formaliter differre, sed solùm materialiter. Sed *leges, plebiscita, senatusconsulta*, et alia hujusmodi quæ ponit, omnia habent eamdem vim. Ergo videtur quòd non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio

ne peut servir de base dans la science, parce qu'elle s'étend à l'infini. Donc on ne devoit pas diviser les lois d'après ce principe.

3° Comme il y a dans la société politique des magistrats, des prêtres et des soldats, pareillement il y a d'autres classes de citoyens qui remplissent d'autres charges. De même donc qu'on distingue les lois militaires et les lois publiques concernant les prêtres et les magistrats, de même on devoit distinguer d'autres lois relatives aux autres charges publiques.

4° Les accidents ne peuvent former un principe. Or qu'une loi soit portée par tel ou tel homme, c'est une chose accidentelle. Donc on ne devoit pas distinguer les lois d'après les noms de leurs auteurs en les appelant, par exemple, *loi Cornélie, loi Falcidie.*

Mais l'autorité de saint Isidore suffit pour établir le contraire.

(Conclusion. — Comme découlant du droit naturel, les lois humaines se divisent, d'après leur double mode de dérivation, en droit des gens et en droit civil ; comme se rapportant au bien général, elles se divisent, d'après la condition de ceux qui se consacrent à l'utilité commune, en loi de la noblesse, en loi du clergé, en loi militaire ; comme faite par le chef de l'Etat, elles se divisent, d'après les diverses formes de gouvernement, en chartes, en sénatus-consultes, en droit prétorien, en plébiscites, en loi des anciens ; enfin comme dirigeant les actes humains, elles se divisent, d'après leur objet, par exemple en loi Julienne sur les adultères, en loi Cornélie sur les assassins, etc.)

Les entités générales se divisent dans les choses dont elles renferment l'idée : ainsi l'animal, impliquant l'idée d'ame douée ou privée de la raison, se divise d'une manière propre et rigoureuse en animal raisonnable et en animal irraisonnable, mais non pas en deux espèces d'animaux dont les uns sont noirs et les autres blancs, parce que le genre ne contient point cette notion-là. Or la loi humaine renferme l'idée de plusieurs

---

in arte non est curanda, cùm possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter hujusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Præterea, sicut in civitate sunt principes, sacerdotes et milites, ita etiam sunt alia hominum officia. Ergo videtur quòd sicut ponitur quoddam jus militare et jus publicum, quod consistit in sacerdotibus et magistratibus, ita etiam debeant poni alia jura, ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Præterea, ea quæ sunt per accidens, sunt prætermittenda. Sed accidit legi, ut ab hoc vel ab alio homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quædam dicatur *Cornelia*, quædam *Falcidia*, etc.

In contrarium authoritas Isidori sufficit (ubi suprà).

(Conclusio. — Lex humana, ut à lege naturæ derivatur, dividitur in *jus gentium* et *jus civile ;* ut verò ordinatur ad bonum commune, dividitur secundùm varietatem ministrorum, ut in militum, principum et sacerdotum legem ; vel secundùm varietatem regiminum vel eorum de quibus leges feruntur ; vel denique secundùm nomina illorum qui legem instituerunt.)

Respondeo dicendum, quòd unumquodque potest per se dividi secundùm id quod in ejus ratione continetur : sicut in ratione animalis continetur anima, quæ est rationalis vel irrationalis ; et ideo animal propriè et per se dividitur secundùm *rationale* et *irrationale*, non autem secundùm *album* et *nigrum*, quæ sunt omnino præter rationem ejus. Sunt autem multa de ratione legis humanæ, secundùm quo-

choses, qui peuvent former autant de membres dans sa division. Comme nous l'avons vu, la première idée contenue dans la loi humaine, c'est qu'elle dérive de la loi naturelle. En conséquence le droit positif se divise en droit des gens et en droit civil, selon les deux modes que suivent les choses dans leur dérivation de la loi naturelle : les règlements qui en dérivent comme conclusions de ses principes appartiennent au droit des gens : telles sont les règles des achats, des ventes et des transactions pareilles ; toutes choses nécessaires à la société et partant de droit naturel, parce que « l'homme est naturellement sociable, » dit le Philosophe, *Polit.*, I, 2; puis les prescriptions qui découlent de la loi naturelle comme déterminations particulières de ses principes appartiennent au droit civil, parce que chaque Etat approprie le droit à ses besoins.

La deuxième idée impliquée dans la loi humaine, c'est qu'elle se rapporte au bien général. Sous ce point de vue, la loi humaine peut se diviser d'après les diverses classes de ceux qui se consacrent spécialement au bien public, comme les prêtres par la prière, les magistrats par le gouvernement du peuple, les soldats par la défense du pays; des lois particulières règlent les droits et les devoirs particuliers de ces différents corps de la société.

La troisième idée présentée par la loi humaine, c'est qu'elle est faite par le chef de l'Etat. Sous ce rapport, les lois se distinguent d'après les différentes sortes de gouvernement. Le Philosophe en compte plusieurs : d'abord la monarchie, gouvernement du pays par un seul : ici les lois s'appellent *chartes* ou *constitutions du prince ;* ensuite l'aristocratie, gouvernement des plus dignes, des grands, des patriciens, des nobles : ici les lois prennent le nom de *sénatus-consultes* ou de *rescrit des Sages* ; après cela l'oligarchie, gouvernement d'un petit nombre d'hommes, des

---

rum quodlibet lex humana propriè et per se dividi potest. Est enim primò de ratione legis humanæ quòd sit derivata à lege naturæ, ut ex dictis patet (art. 2). Et secundùm hoc dividitur jus positivum in *jus gentium* et *jus civile*, secundùm duos modos quibus aliquid derivatur à lege naturæ, ut suprà dictum est : nam ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ, sicut conclusiones ex principiis; ut justæ emptiones, venditiones et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convenire non possunt; quod est de lege naturæ, quia « homo est naturaliter animal sociale, » ut probatur in I. *Polit.* (cap. 2); quæ verò derivantur à lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundùm quòd quælibet civitas aliquid sibi accommodè determinat.

Secundò, est de ratione legis humanæ quòd ordinetur ad bonum commune civitatis. Et secundùm hoc lex humana dividi potest secundùm diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune, sicut *sacerdotes*, pro populo Deum orantes; *principes*, populum gubernantes; et *milites*, pro salute populi pugnantes : et ideo istis hominibus specialia quædam jura aptantur.

Tertiò, est de ratione legis humanæ ut instituatur à gubernante communitatem civitatis sicut suprà dictum est (qu. 90, art. 2). Et secundùm hoc distinguuntur leges humanæ secundùm diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundùm Philosophum in V. *Polit.* (cap. 10), est *regnum*, quando scilicet civitas gubernatur ab uno : et secundùm hoc accipiuntur *constitutiones principum*. Aliud verò regimen est *aristocratia*, id est, *principatus optimorum* vel *optimatum :* et secundùm hoc sumuntur *responsa prudentum* et etiam *senatusconsulta*. Aliud regimen est *oligar-*

riches et des puissants : ici l'on dit *droit prétorien* ou *honoraire ;* puis la démocratie, gouvernement par le peuple : ici l'on a les *plébiscites ;* puis la tyrannie, gouvernement injuste, entièrement vicié, corrompu : ici point de loi ; puis enfin le gouvernement mixte, composé de ceux-là, qui est le meilleur : ici « la loi est faite par les anciens avec les délégués du peuple, » dit saint Isidore.

La quatrième et dernière idée de la loi, c'est qu'elle dirige les actes humains. A cet égard, les lois prennent quelquefois le nom de leur auteur et se distinguent d'après les choses qu'elles concernent : ainsi l'on dit *loi Julienne sur les adultères, loi Cornélie sur les assassins*, etc. ; mais la distinction se tire de la matière, non du législateur (1).

(1) Nous avons lu différents noms de gouvernements et de lois dans cet article.

Parmi les noms de gouvernement, se trouve *monarchie*, fait de μόνος, seul (d'où *moine*, solitaire), et de ἀρχὴ, autorité, commandement.

Aristocratie, de ἄριστος, le meilleur (construit sur ἄρης, Mars, combat, d'ou ἀρετὴ, force, vertu) et de κράτος, force, puissance, pouvoir.

Oligarchie, de ὀλίγος, peu, et de ἀρχὴ, comme dans monarchie.

Démocratie, de δῆμος, peuple et de κράτος, comme dans l'avant-dernier mot.

Tyrannie, de τύραννος, qui a signifié d'abord roi, puis usurpateur, puis souverain injuste et violent.

Les deux premiers noms des lois que nous avons vues, c'est *droit des gens*, de *gens*, nation ; puis *droit civil*, l'adjectif venant de *civitas* (fait de *coire*, s'unir, s'associer) : « La cité souveraine forme, dit Aristote, la communauté parfaite, » l'Etat.

Charte, de *charta*, χαρτης, gros papier ou plusieurs feuilles collées ensemble, sur lesquelles on écrivoit autrefois tous les actes importants. — *Constitution* veut dire proprement composition ; ce mot désigne dans l'ancien droit, non-seulement les lois fondamentales qui constituent le gouvernement d'un peuple, mais toutes les lois qui régissent les citoyens.

Senatus-Consulte, de *senatus* sénat, et de *consultum* ordonnance. *Sénat* est fait de *senex*, vieillard. Ces idées qui reviennent toujours, de vieillards et d'anciens, doivent paroître bizarres dans un siècle où l'on naît philosophe et législateur.

Droit prétorien, de *pretor*, magistrat portant des décrets, qui rendoit la justice dans Rome, et qui alloit gouverner certaines provinces.

Plébiscite, de *plebis scitu*, loi faite à la connoissance du peuple et rectifiée par son suffrage.

Loi Julienne, portée par Jules César, dont il est écrit, *Institut. impérial*, IV, 18, 4 : « *La loi Julienne pour les répressions de l'adultère* punit par le glaive, non-seulement celui qui viole les droits sacrés du mariage, mais encore ceux qui commettent le crime abominable avec le même sexe et ceux qui déshonorent les vierges et les veuves honnêtes. »

La loi Cornélie, faite par le préfet Cornelius Sylla : « Elle punit par le fer, disent encore les *Constitutions impériales, ubi supra*, les homicides, ceux qui attentent à la vie de leurs semblables ou qui donnent la mort par les arts magiques. »

Loi Falcidie. Elle avoit pour but, comme on le voit *Cod.*, VI, 5, d'affoiblir les effets et d'amener l'abrogation des décrets injustes. Les uns disent qu'elle fut donnée par Falcidius,

---

chia, id est, *principatus paucorum*, divitum et potentum : et secundùm hoc sumitur *jus prætorium*, quod etiam *honorarium* dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur *democratia :* et secundùm hoc sumuntur *plebiscita ;* aliud autem est *tyrannicum*, quod est omnino corruptum : unde ex hoc non sumitur aliqua lex ; est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum : et secundùm hoc sumitur lex « quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt, » ut Isidorus dicit (ubi suprà).

Quartò verò, de ratione legis humanæ est quòd sit directiva humanorum actuum. Et secundùm hoc, secundùm diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges quæ interdum ab authoribus nominantur : sicut distinguitur *lex Julia de adulteriis, lex Cornelia de sicariis*, et sic de aliis ; non propter authores, sed propter res de quibus sunt.

Je réponds aux arguments : 1° Puisque le droit des gens est conforme à la raison, que d'ailleurs il dérive de la loi gravée dans les ames comme conséquence peu éloignée de ses principes, il est naturel à l'homme sous un rapport, et voilà pourquoi tous les peuples s'accordent à le reconnoître; mais il n'en diffère pas moins du droit naturel proprement dit, surtout dans les choses qui sont communes à l'homme et aux animaux.

La réponse aux autres objections résulte des réflexions précédentes.

QUESTION XCVI.

De la puissance des lois humaines.

Après avoir traité de la nature des lois humaines, nous devons parler de leur puissance.

On demande six choses ici : 1° Les lois humaines doivent-elles se rapporter aux choses générales plutôt qu'aux choses particulières? 2° Doivent-elles défendre tous les vices? 3° Prescrivent-elles tous les actes de toutes les vertus? 4° Obligent-elles dans le for de la conscience? 5° Lient-elles tous les hommes par leurs préceptes? 6° Enfin est-il permis d'en abandonner les termes pour suivre l'intention du législateur?

tribun du peuple romain; d'autres dérivent son nom de *falx* faux, et de *cædere* couper, parce qu'elle abattoit les mauvaises lois comme la faux abat l'herbe de la prairie.

Ad primum ergo dicendum, quòd *jus gentium* est quidem aliquo modo naturale homini secundùm quòd est rationalis, in quantum derivatur à lege naturali per modum conclusionis quæ non est multùm remota à principiis, unde de facili in hujusmodi homines consenserunt; distinguitur tamen à lege naturali, maximè ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Ad alia patet responsio ex his quæ dicta sunt.

QUÆSTIO XCVI.

De potestate legis humanæ, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de potestate legis humanæ.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm humana lex debeat poni in communi. 2° Utrùm lex humana debeat omnia vitia cohibere. 3° Utrùm omnium virtutum actus habeat ordinare. 4° Utrùm imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiæ. 5° Utrùm omnes homines legi humanæ subdantur. 6° Utrùm his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

ARTICLE I.

Les lois humaines doivent-elles se rapporter aux choses générales plutôt qu'aux choses particulières?

paroît que les lois humaines ne doivent pas se rapporter aux choses générales, mais plutôt aux choses particulières. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, V, 10 : « Le droit légal, c'est tout ce qui fait loi dans les choses particulières, et même les sentences judiciaires, » qui ont le même domaine, puisqu'elles concernent les faits. Donc les lois humaines doivent se rapporter non-seulement aux choses générales, mais encore aux choses particulières.

2° La loi dirige les actes humains, comme nous l'avons vu dans une autre question. Or les actes humains se trouvent parmi les choses particulières. Donc les lois humaines ne doivent pas renfermer des prescriptions générales, mais plutôt des préceptes particuliers.

3° La loi est la règle et la mesure des actes humains : c'est encore un point que nous avons établi précédemment. Or, d'une part, « la mesure doit être absolument certaine, » dit le Philosophe ; d'une autre part, les actes humains ne renferment rien de général, qui ne souffre beaucoup d'exceptions dans les cas particuliers. Donc les lois doivent régler les choses particulières, et non les choses générales.

Mais le Jurisconsulte dit : « On doit porter des lois sur les choses qui arrivent souvent, et ne rien prescrire sur celles qui peuvent arriver dans de rares circonstances (1). »

(Conclusion. — Comme les lois humaines ont pour fin de procurer le

(1) Ce n'est pas un jurisconsulte, mais deux qui disent cela : le premier membre de la phrase est de Pomponius, *ad Sabinum*, XXV; le second de Celse, *Digest.*, V.

ARTICULUS I.

Utrùm lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd lex humana non debet poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus in V. *Ethic.*, quòd « legalia sunt, quæcumque in singularibus legem ponunt, et etiam sententialia; » quæ sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiæ feruntur. Ergo lex non solùm ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Præterea, lex est directiva humanorum actuum, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 1). Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo lex humana non debet in universali ferri, sed magis in singulari.

3. Præterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 1). Sed « mensura debet esse certissima, » ut dicitur in X. *Metaphys.* (text. 2). Cùm ergo in actibus humanis non possit esse aliquid universale ita certum, quin in particularibus deficiat, videtur quòd necesse sit leges non in universali, sed in singularibus poni.

Sed contra est, quod Jurisperitus dicit, quòd « jura constitui oportet in his quæ sæpiùs accidunt; ex his autem quæ fortè uno casu accidere possunt, jura non constituuntur. »

(Conclusio. — Cùm lex humana ad commune bonum ordinetur, in communi magis

(1) De his etiam infrà, 2, 2, qu. 147, art. 3 et 4, in corp.

bien commun, elles doivent renfermer des prescriptions générales sous le rapport des personnes, des choses et des temps.)

Tout ce qui a pour but d'accomplir une fin doit être proportionné à cette fin. Or la loi a pour but d'accomplir comme fin le bien général : car elle doit être faite, dit saint Isidore, *Etymol.*, V, 2, « pour l'utilité commune, et non pour l'avantage particulier; » donc les lois humaines doivent avoir des rapports de proportion, de convenance et de similitude avec le bien général. Mais ce bien général, beaucoup de choses y concourent, l'opèrent et le composent : donc la loi doit se rapporter également à beaucoup de choses quant aux personnes, à l'égard des affaires et relativement aux temps; car l'Etat politique renferme beaucoup de personnes; son bien s'accomplit par des actes multiples; et il n'est pas établi pour durer seulement quelques années, mais pour durer toujours, comme le dit saint Augustin, par la succession des citoyens (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans le passage qu'indique l'objection, *Ethic.*, V, 10, le Philosophe distingue trois sortes de droit légal ou de droit positif. Car il y a, d'abord, des règlements généraux sous tous les rapports : ce sont les lois communes, dont le Stagyrite dit, *ibid.* : « Le droit légal est celui qui peut dans l'origine être fixé de telle ou telle manière, mais qui ne peut plus être changé dès qu'il a été réglé par la loi; » telle seroit la convention portant, par exemple, que « les captifs seront rachetés à un prix déterminé. » Ensuite il y a des règlements généraux sous un rapport et particuliers sous un autre : ce sont les privi-

(1) *De Civit. Dei*, XXII, 6 : « Cicéron dit au troisième livre *De la République*, si je ne me trompe : « La pauvreté, l'exil, les verges, les fers, tous ces maux ne sont pas inévitables; l'individu s'y dérobe souvent par la ressource d'une prompte mort. Mais, pour les Etats, la mort même est une peine, elle qui semble affranchir les individus de toute peine. L'Etat renferme dans sa constitution le principe de l'éternité; la mort ne sauroit donc lui être naturelle comme à l'homme, pour qui elle est souvent désirable. Mais quand un Etat succombe, disparoît, s'anéantit, l'on se représente (pour comparer les petites choses aux grandes) la ruine du monde. » Cicéron pense, avec les Platoniciens, que le monde ne doit pas finir; quand il

---

quàm in particulari poni debet, et secundùm personas, et negotia et tempora.)

Respondeo dicendum, quòd unumquodque quod est propter finem, necesse est quòd sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune, quia, ut Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (vel *Originum*, lib. V, cap. 2), « nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta : » unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis : et ideo oportet quòd lex ad multa respiciat, et secundùm personas, et secundùm negotia, et secundùm tempora; constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, et ejus bonum per multiplices actiones procuratur, nec ad hoc instituitur quòd aliquo tempore modico duret, sed quòd omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit, lib. XXII. *De Civit. Dei* (cap. 6).

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus in V. *Ethic.* (ut suprà), ponit tres species juris legalis, quod est jus positivum. Sunt enim quædam, quæ simpliciter in communi ponuntur : et hæc sunt *leges communes;* et quantum ad hujusmodi dicit quòd « legale est quòd ex principio quidem nihil differt sic vel aliter; quando autem ponitur, differt, » putà quòd « captivi statuto pretio redimantur. » Quædam verò sunt, quæ sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad ali-

léges, comme qui diroit *privatæ leges,* lois privées, parce qu'elles se rapportent à des personnes particulières tout en concernant plusieurs objets, et voilà les prescriptions que désigne Aristote quand il ajoute, *ibid.* « Le droit légal, c'est tout ce qui fait loi dans les choses particulières. » Enfin il y a des décisions dites *légales,* non pas qu'elles soient des lois, mais parce qu'elles appliquent les lois générales à certains faits particuliers : ce sont les arrêts rendus par le juge et qui forment une sorte de droit dans la jurisprudence; le Philosophe les désigne par l'expression de *Sentences judiciaires.*

2° La règle directrice s'applique nécessairement à plusieurs objets; d'où le Philosophe dit, *Metaph.*, X, 4 : « Tout ce qui appartient à un genre est mesuré par la première entité de ce genre. » Si les règles et les mesures égaloient en nombre les choses mesurées et réglées, elles perdroient toute utilité, parce qu'elles ont pour but de faire connoître plusieurs choses par une seule. Pareillement la loi n'offriroit aucun avantage, si elle ne s'étendoit qu'à un acte particulier : car les actes particuliers ont pour règle dirigeante les sentences particulières des sages; mais la loi est un précepte général, comme nous l'avons vu.

3° « Il ne faut point chercher en tout la même certitude, » dit le Philosophe, *Ethic.*, I, 3. Ainsi, dans le domaine du contingent (domaine qui renferme les choses naturelles et humaines), il suffit d'avoir une certitude telle que la règle se maintienne dans le plus grand nombre des cas, bien qu'elle puisse faire défaut dans quelques circonstances.

parle de l'éternité de l'Etat, il entend sa durée perpétuelle ici-bas, malgré la mobile succession des individus qui naissent et meurent : ainsi l'ombrage de l'olivier, du laurier, de tout arbre reste malgré la chute et le renouvellement particulier des feuilles; car suivant Cicéron, la mort est une peine pour l'Etat, et non pour l'individu qu'elle peut affranchir de toute peine. »

---

quid : et hujusmodi dicuntur *privilegia*, quasi *leges privatæ,* quia respiciunt singulares personas, et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia; et quantum ad hoc subdit : « Adhuc quæcumque in singularibus legem ponunt. » Dicuntur etiam quædam *legalia,* non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt *sententiæ,* quæ pro jure habentur; et quantum ad hoc subdit : « Et sententialia. »

Ad secundum dicendum, quòd illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum : unde in X. *Metaphys.* (text. 4), Philosophus dicit quòd « omnia quæ sunt unius generis, mensurantur aliquo uno quod est primum in genere illo. » Si enim essent tot regulæ vel mensuræ, quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utique utilitas regulæ vel mensuræ, quæ est ut ex uno multa possint cognosci. Et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum, ad singulares enim actus dirigendos dantur « singularia præcepta prudentium; » sed lex « est præceptum commune, » ut suprà dictum est (qu. 90, art. 2 et art. 3, ad 3).

Ad tertium dicendum, quòd « non eadem certitudo quærenda est in omnibus, » ut in I. *Ethic.* dicitur. Unde in rebus contingentibus (sicut sunt naturalia et res humanæ), sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licèt interdum deficiat in paucioribus.

ARTICLE II.

Les lois humaines doivent-elles défendre tous les vices?

Il paroît que les lois humaines doivent défendre tous les vices. 1° Saint Isidore dit, *Etymol.*, V, 20 : « Les lois sont faites pour réprimer l'audace des méchants par la crainte du châtiment. » Or les lois ne réprimeroient pas suffisamment l'audace, si elles ne défendoient toutes les actions mauvaises. Donc les lois humaines doivent défendre tous les vices.

2° « L'intention du législateur est de rendre les citoyens vertueux, » dit le Philosophe, *Ethic.*, I. Or l'homme ne peut devenir vertueux, si tous les vices ne sont réprimés dans son cœur. Donc les lois humaines doivent réprimer tous les vices.

3° Les lois humaines dérivent, nous le savons, de la loi naturelle. Or tous les vices répugnent à la loi naturelle. Donc les lois humaines doivent défendre tous les vices.

Mais saint Augustin dit, *De lib. arb.*, I, 5 : « A mon avis, la loi faite pour gouverner le peuple ne défend pas avec raison certaines choses qu'elle laisse à la providence divine le soin de punir. » Or la divine providence ne punit que les vices. Donc les lois humaines ne défendent pas avec raison certains vices.

(Conclusion. — Puisque les lois humaines sont faites pour la multitude des hommes, dont la plupart n'ont pas la perfection de la vertu, elles ne doivent pas défendre tous les vices, mais seulement les plus graves, ceux dont la défense est nécessaire à la conservation de la société.)

ARTICULUS II.

Utrùm ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus in lib. *Etymolog.* (vel *Originum*, lib. V, cap. 20), quòd « leges sunt factæ, ut earum metu coerceatur audacia. » Non autem sufficienter coerceretur, nisi quælibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quælibet mala cohibere.

2. Præterea, « intentio legislatoris est cives facere virtuosos » (ex *Ethic.*, I, ut jam suprà, qu. 92, art. 1). Sed non potest aliquis esse virtuosus nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Præterea, lex humana à lege naturali derivatur, ut suprà dictum est (qu. 95, art. 2). Sed omnia vitia repugnant legi naturæ. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed contra est, quod dicitur in I. *De libero arbit.* (cap. 5, ut jam suprà) : « Videtur mihi legem istam quæ populo regendo scribitur, rectè ista permittere, et per divinam providentiam vindicari. » Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo rectè lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

(Conclusio. — Quoniam secundùm Sapientis sententiam : « Qui nimiùm emungit, elicit sanguinem, » non potest humana lex, quæ promiscua ponitur multitudini et plerosque habet imperfectos, omnia vitia cohibere, sed graviora tantùm sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset.)

(1) De his etiam suprà, qu. 61, art. 4, in corp.; et qu. 93, art. 3, ad 3; et infrà, qu. 98, art. 1, in corp.; et 2, 2, qu. 69, art. 2, ad 1; et qu. 77, art. 1, ad 1; et qu. 78, art. 1, ad 4; et qu. 2, de malo, art. 4, ad 6; et *Quodlib.*, II, art. 10, ad 1 et 2; et in *Job*, XI, col. 1.

Nous l'avons dit dans le dernier article : les lois sont faites pour servir de règle et de mesure aux actes humains. Or « la mesure doit être du même genre que le mesuré, » dit le Philosophe, *Metaph.*, X, 4, parce que les choses diverses sont mesurées par des choses diverses (1) : donc les lois doivent être faites conformément à la nature des hommes, d'après leur condition, selon des rapports d'ordre et de convenance avec ses facultés : car il faut, comme nous l'a déjà dit saint Isidore, que « la loi soit possible, en proportion avec la nature et conforme aux coutumes du pays. » Eh bien, la puissance opérative, les facultés qui produisent les actes dépendent de l'habitude intérieure ou de la disposition : ainsi l'homme qui n'a pas l'habitude de la vertu ne peut faire les mêmes choses que l'homme vertueux, tout comme l'enfant s'efforceroit vainement d'accomplir les mêmes œuvres que l'adulte. Aussi n'impose-t-on pas au premier la même loi qu'au dernier : car on permet à l'enfant plusieurs choses que la loi condamne ou punit dans l'adulte, et pareillement on défend à l'homme perfectionné par la pratique du bien des choses que l'on tolère dans l'homme imparfait. Or les lois humaines sont faites pour tous les hommes, dont la plupart n'ont point la perfection de la vertu : elles ne doivent donc pas défendre tous les vices que fuit l'homme vertueux, mais seulement les crimes que le grand nombre peut éviter, surtout ceux qui nuisent aux autres et dont la défense est nécessaire à la conservation de la société. C'est ainsi que les lois humaines défendent le vol, l'homicide et les crimes pareils.

Je réponds aux arguments : 1° Le propre de l'audace, ce semble être

(1) Deux objets semblables ne peuvent se servir de mesure, parce qu'ils ne sont pas connus l'un par l'autre; les choses diverses sont donc mesurées par des choses diverses. Cependant la mesure doit avoir des rapports de convenance et de similitude avec le mesuré, car autrement elle ne pourroit en marquer les proportions; mais d'une autre part, elle ne peut avoir ces rapports qu'autant qu'elle appartient au même genre. Donc la mesure doit être du même genre que le mesuré, et cela parce que ces deux choses sont dissemblables. Ainsi le mètre ne ressemble pas à la muraille; mais il se trouve avec elle dans le genre des corps.

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 1), lex ponitur ut quædam regula vel mensura humanorum actuum. Mensura autem « debet esse homogenea mensurato, » ut dicitur in X. *Metaphys.* (text. 4); diversa enim diversis mensurantur : unde oportet quòd etiam leges imponantur hominibus secundùm eorum conditionem; quia, ut Isidorus dicit (ubi suprà), « lex debet esse possibilis, et secundùm naturam et secundùm consuetudinem patriæ. » Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit : non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis et virtuoso, sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto. Et propter hoc non ponitur eadem lex pueris, quæ ponitur adultis : multa enim pueris permittuntur, quæ in adultis lege puniuntur vel etiam vituperantur; et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quæ non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua major pars est hominum non perfectorum virtute : et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, à quibus virtuosi abstinent, sed solùm graviora à quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere, et præcipuè quæ sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset : sicut prohibentur lege humanâ homicidia et furta, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd audacia

l'attaque. Elle produit donc particulièrement les méfaits qui font injure au prochain, et que la loi humaine réprime par conséquent.

2° Le but de la loi humaine, c'est d'amener l'homme à la vertu non pas de prime-abord, mais pas à pas, graduellement. En conséquence elle n'impose pas dès le principe, à la multitude des hommes imparfaits, tous les devoirs de l'homme parfait : elle ne leur impose pas l'obligation d'éviter toute action mauvaise; car elle craint que les foibles, succombant sous le poids de ses préceptes, ne tombent plus profondément dans le mal : « Car celui qui mouche trop fort, dit le Sage, *Prov.*, XXX, 33, fait sortir le sang des narines; » et le divin Maître, *Matth.*, IX, 17 : « On ne met point le vin nouveau dans de vieilles outres, autrement les outres se rompent et le vin se répand et les outres sont perdues; » c'est-à-dire : on ne donne pas les préceptes de la vie parfaite aux hommes imparfaits, autrement le mépris de la loi les jette dans des maux plus graves et perd leur ame.

3° La loi naturelle est une certaine participation de la loi éternelle dans les cœurs, mais la loi humaine n'égale pas la loi éternelle; car saint Augustin dit, *De lib. arb.*, I, 5 : « La loi qui régit l'Etat laisse sans défense et sans punition plusieurs choses que punit la providence divine; mais parce qu'elle ne fait pas tout, il ne faut pas mépriser ce qu'elle fait. » On voit donc que la loi humaine ne peut défendre tout ce que défend la loi naturelle (1).

(1) La loi naturelle va plus loin que la loi humaine dans le domaine de la perfection, mais la loi humaine détermine les préceptes de la loi naturelle dans la sphère des choses nécessaires. Elle semble donc gagner en profondeur ce qu'elle perd en élévation.

---

pertinere videtur ad invasionem aliorum. Unde præcipuè pertinet ad illa peccata quibus injuria proximis irrogatur, quæ lege humanâ prohibentur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subitò, sed gradatim. Et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quæ sunt jam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant; alioquin imperfecti hujusmodi præcepta ferre non valentes, in deteriora mala prorumperent; sicut dicitur *Proverb.*, XXX : « Qui nimis emungit, elicit sanguinem, » et *Matth.*, IX, quòd « si vinum novum (id est præcepta perfectæ vitæ) mittatur in utres veteres (id est homines imperfectos), utres rumpuntur et vinum effunditur, » id est, præcepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad pejora mala prorumpunt.

Ad tertium dicendum, quòd lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis, lex autem humana deficit à lege æterna; dicit enim Augustinus in I. *De libero arbit.* (cap. 5, ubi suprà) : « Lex ista quæ regendis civitatibus fertur, multa concedit atque impunita relinquit, quæ per divinam providentiam vindicantur; neque enim quia non omnia facit, ideo quæ facit improbanda sunt. » Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere, quæ prohibet lex naturæ.

ARTICLE III.

Les lois humaines prescrivent-elles les actes de toutes les vertus ?

Il paroît que les lois humaines ne prescrivent pas les actes de toutes les vertus. 1° Les actes des vertus ont pour contraires les actes vicieux. Or les lois humaines ne défendent pas, comme nous venons de le voir, tous les vices. Donc elles ne commandent pas non plus tous les actes des vertus.

2° Les actes vertueux sont produits par la vertu. Or la vertu forme la fin de la loi, si bien que rien de ce qu'elle produit ne peut tomber sous les préceptes de la loi. Donc les lois humaines ne prescrivent pas les actes vertueux.

3° Les lois humaines se rapportent au bien commun : nous l'avons vu dans plusieurs circonstances. Or certains actes de vertu ne se rapportent pas au bien commun, mais au bien particulier. Donc les lois humaines ne prescrivent pas les actes de toutes les vertus.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, V, 3 : « La loi commande les œuvres de la force, et de la tempérance, et de la mansuétude ; ses prescriptions concernent les vertus et les vices, commandant d'une part et défendant de l'autre (1). »

(Conclusion. — Les lois humaines ne prescrivent pas tous les actes de toutes les vertus, mais seulement ceux qui peuvent se rapporter au bien public, soit immédiatement, soit médiatement.)

Les vertus se distinguent spécifiquement par leurs objets : voilà ce que nous avons dit souvent. Tous les objets des vertus peuvent se rapporter à

(1) « La loi commande : les œuvres de la force, comme de ne pas abandonner les rangs, de ne pas jeter ses armes et de ne point prendre la fuite ; les œuvres de la tempérance, comme de ne pas se livrer aux plaisirs coupables et de ne point commettre l'adultère ; les œuvres de la mansuétude, comme d'éviter la médisance et de ne point frapper son semblable. » On ne sauroit mieux dire.

ARTICULUS III.

Utrùm lex humana præcipiat actus omnium virtutum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd lex humana non præcipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum est (art. 2). Ergo etiam non præcipit actus omnium virtutum.

2. Præterea, actus virtutis à virtute procedit. Sed virtus est finis legis, et ita quod est ex virtute, sub præcepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non præcipit actus omnium virtutum.

3. Præterea, lex humana ordinatur ad bonum commune, ut dictum est (qu. 90, art. 2) Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non præcipit actus omnium virtutum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, quòd « præcipit lex, et fortis opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti ; similiter autem secundùm alias virtutes et malitias, hæc quidem jubens, hæc autem prohibens. »

(Conclusio. — Non quoscumque virtutum actus lex humana præcipit, sed illos dumtaxat per quos homo ad bonum commune ordinatur.)

Respondeo dicendum, quòd species virtutum distinguuntur secundùm objecta, ut ex suprà dictis patet (qu. 54, art. 1 et 2). Omnia au-

(1) De his etiam suprà, qu. 93, art. 3, ad 3 ; et infrà, qu. 100, art. 2, in corp.

deux : au bien privé d'un individu, puis au bien commun de la multitude : ainsi l'on peut accomplir les choses qui forment l'objet de la force, ou pour assurer la conservation du corps politique, ou pour sauvegarder les droits de son ami, et nous devons dire la même chose de toutes les vertus. Or la loi se rapporte au bien public : il n'y a donc pas de vertu dont les actes ne puissent tomber sous ses préceptes. Cependant les lois humaines ne commandent pas tous les actes de toutes les vertus, mais seulement ceux qui peuvent se rapporter au bien général, soit immédiatement, comme les actions qui concourent d'une manière directe à l'avantage de la société; soit médiatement, comme les choses qui affermissent les bonnes doctrines et les bonnes mœurs, préparant ainsi des défenseurs à la cause de la paix, de la justice et de l'ordre.

Je réponds aux arguments : 1° La loi humaine ne défend pas tous les actes vicieux par obligation de précepte, de même qu'elle ne commande pas tous les actes vertueux; mais elle proscrit certains actes des vices les plus nuisibles à la société, tout comme elle prescrit certains actes des vertus les plus utiles au bien public.

2° Un acte est dit vertueux dans deux cas. D'abord lorsqu'il est conforme à la vertu, comme les actes justes et courageux sont conformes aux vertus de force et de justice : dans ce sens, les lois humaines prescrivent certains actes de vertu. Ensuite un acte est dit vertueux, quand il a son principe dans la perfection morale : ces sortes d'actes sont toujours produits par la vertu et ne tombent pas sous les préceptes de la loi, mais ils forment la fin à laquelle le législateur veut conduire ses sujets (1).

(1) Quand le législateur veut porter la justice dans les ames, que fait-il? Il commande de respecter les droits d'autrui dans toutes les relations sociales; il prescrit des œuvres justes, parce que « les actes semblables produisent des habitudes semblables. » Et quand la justice est née dans les cœurs, qu'elle les a soumis à son empire, elle commande à son tour et fait accomplir des œuvres justes; car l'axiôme rapporté tout à l'heure est aussi vrai dans le sens

---

tem objecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicujus personæ, vel ad bonum commune multitudinis; sicut ea quæ sunt fortitudinis, potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum jus amici sui; et simile est in aliis. Lex autem, ut dictum est (qu. 90, art 2), ordinatur ad bonum commune : et ideo nulla virtus est de cujus actibus lex præcipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana præcipit, sed solùm de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediatè, sicut cùm aliqua directè propter bonum commune fiunt; vel mediatè, sicut cùm aliqua ordinantur à legislatore, pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum justitiæ et pacis conservent.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex humana non prohibet omnes actus vitiosos secundùm obligationem præcepti, sicut nec præcipit omnes actus virtuosos; prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum, sicut etiam præcipit quosdam actus singularum virtutum.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter. Uno modo ex eo quòd homo operatur virtuosa, sicut actus virtutis justitiæ est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia : et sic lex præcipit aliquos actus virtutum. Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur : et talis actus semper procedit à virtute, nec cadit sub præcepto legis, sed est finis ad quem legislator ducere intendit.

3° Il n'y a pas de vertu dont les actes ne puissent, comme nous l'avons dit, se rapporter au bien public, soit médiatement, soit immédiatement.

ARTICLE IV.

Les lois humaines obligent-elles l'homme dans le for de la conscience?

Il paroît que les lois humaines n'obligent pas l'homme dans le for de la conscience. 1° La puissance inférieure ne peut porter de loi obligatoire dans le ressort d'une puissance supérieure. Or, d'une part, la puissance qui porte la loi humaine est inférieure à la puissance divine; d'une autre part, la conscience est du ressort divin, puisque Dieu seul peut la juger. Donc les lois humaines ne peuvent obliger l'homme dans le for de la conscience (1).

2° La conscience est obligée surtout par les commandements de Dieu. Or les lois humaines détruisent quelquefois ces commandements; car le divin Maître disoit aux pharisiens, *Matth.*, XV, 6 : « Vous anéantissez le commandement de Dieu par vos traditions. » Donc les lois humaines n'obligent pas la conscience.

3° Les lois humaines oppriment souvent les peuples par l'injustice et la violence, conformément à ces paroles, *Is.*, X, 1 et 2 : « Malheur à

inverse : « Les habitudes semblables produisent des actes semblables. » Voilà des œuvres de deux sortes : œuvres causées par un mobile extérieur, formant les moyens; puis œuvres enfantées par un principe intérieur, constituant la fin. Eh bien, les actes extérieurs tombent seuls sous les préceptes de la loi humaine; les actes intérieurs échappent à son action. D'ailleurs, on le sait aussi, la cause ne dispose que des moyens; la nature lui impose la fin rigoureusement, nécessairement.

(1) Saint Thomas dit : « *Lex imponit homini necessitatem in foro conscientiæ,* la loi impose la nécessité à l'homme dans le for de la conscience. » Le mot *nécessité* se prend, là, pour obligation morale : la dernière partie de la phrase, *dans le for de la conscience,* l'indique assez, tout l'article le montre jusqu'à l'évidence et le bon sens suffiroit à lui seul pour le faire comprendre. Cependant les jansénistes, telle étoit leur bonne foi, citoient le passage de notre saint auteur pour étayer leur erreur fondamentale, que l'homme est privé du libre arbitre et courbé sous le poids de l'invincible nécessité.

Ad tertium dicendum, quòd non est aliqua virtus cujus actus non sint ordinabiles ad bonum commune (ut dictum est), vel mediatè vel immediatè.

ARTICULUS IV.

Utrùm lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiæ. Inferior enim potestas non potest imponere legem in judicio superioris potestatis. Sed potestas humana, quæ fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad judicium divinum, quod est judicium conscientiæ.

2. Præterea, judicium conscientiæ maximè dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas, secundùm illud *Matth.*, XV : « Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras. » Ergo lex humana non imponit homini necessitatem quantum ad conscientiam.

3. Præterea, leges humanæ frequenter ingerunt calumniam et injuriam hominibus, se-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 60, art. 5, ad 1.

ceux qui établissent des lois d'iniquité et qui font des ordonnances injustes pour opprimer les pauvres dans le jugement, pour accabler l'innocence des plus foibles de mon peuple par la violence, pour dévorer la veuve comme leur proie et pour mettre au pillage le bien des pupilles. » Or tous ont le droit de se soustraire à l'injustice, à la violence, à l'oppression. Donc les lois humaines n'obligent pas en conscience.

Mais il est écrit, I *Pier.*, II, 19 : « C'est une chose agréable à Dieu que de supporter, dans la vue de lui plaire, les peines qu'on souffre injustement. » Et *Rom.*, XIII, 5 : « Soyez soumis, non-seulement par la crainte du châtiment, mais aussi par un devoir de conscience (1). »

(Conclusion. — Quand les lois humaines sont justes, elles obligent la conscience en vertu de la loi éternelle; quand elles sont injustes, on n'est pas tenu de les observer, à moins que la résistance ne doive occasionner

(1) Les lois justes obligent toujours, et c'est un devoir de les observer; les lois injustes n'obligent pas par elles-mêmes, mais c'est une œuvre agréable à Dieu que de s'y soumettre. Or le texte de saint Paul se rapporte aux lois justes, et le texte de saint Pierre aux lois injustes. L'Apôtre des Gentils est des plus formels, *ubi supra*, 1-6 : « Que toute personne soit soumise aux puissances supérieures ; car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont établies par Dieu. Celui donc qui résiste à la puissance, résiste à l'ordre de Dieu, et ceux qui y résistent attirent sur eux la condamnation.... Car le prince est le ministre de Dieu pour le bien. Que si vous faites mal, vous avez raison de craindre, parce que ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée; car il est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance, en punissant celui qui fait de mauvaises actions. Soumettez-vous donc, il le faut, non-seulement par la crainte du châtiment, mais aussi par un devoir de conscience. C'est pour cela que vous payez le tribut, parce qu'ils sont les ministres de Dieu. » Le prince des apôtres marque aussi clairement le sens que nous avons indiqué, *ubi supra*, 13, 14, 18 et 19 : « Soyez soumis pour l'amour de Dieu à toutes sortes de personnes, soit au roi comme au souverain, soit aux gouverneurs comme à ceux qui sont envoyés par lui pour punir les méchants et relever les bons.... Serviteurs, soyez soumis à vos maîtres avec tout respect, non-seulement à ceux qui sont bons et doux, mais même à ceux qui sont durs et fâcheux. Car c'est une chose agréable à Dieu que de supporter, dans la vue de lui plaire, les peines qu'on souffre injustement. »

Jean Huss, le précurseur de Luther; puis Luther, le coryphée des révolutionnaires modernes, soutenoient que les hommes, et par là ils entendoient les chefs de l'Eglise, ne peuvent porter de loi obligatoire. Le premier est condamné dans le concile de Constance, *Sess.* VIII et XV ; le dernier, dans le concile de Trente, *Sess.* VII, *can.* 8 : « Si quelqu'un dit que les fidèles baptisés sont affranchis de tous les préceptes de l'Eglise, si bien qu'ils ne sont pas tenus de les observer, qu'il soit anathème. » On voit que la proposition de notre saint auteur est de foi, du moins relativement aux lois ecclésiastiques.

On a souvent cité saint Thomas, dans ce siècle, pour prouver que le pouvoir vient du peuple. On va voir que le docteur angélique ne connoît, sur ce point, d'autre doctrine que celle de saint Pierre et de saint Paul; il ne dit pas que la loi tient sa force de la souveraineté du peuple, mais de la loi éternelle, parce que « les rois règnent et les législateurs portent de justes décrets » par Dieu.

---

cundùm illud *Isai.*, X : « Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitias scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes, et vim facerent causæ humilium populi mei. » Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanæ non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

Sed contra est, quod dicitur I. *Petr.*, II : « Hæc est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias, patiens injustè. » Item *ad Rom.*, XIII : « Necessitate subditi estote, non tantùm propter iram, sed et propter conscientiam. »

(Conclusio. — Justæ leges humanæ obligant

du scandale ou du désordre; quand elles sont contraires aux commandements de Dieu, il n'est pas permis de s'y conformer.)

Les lois positives établies par les hommes sont justes ou elles sont injustes. Quand elles sont justes, elles ont par la loi éternelle, dont elles dérivent, la force d'obliger la conscience, d'après cette parole, *Prov.*, VIII, 15 : « C'est par moi que les rois règnent, et que les législateurs portent de justes décrets. » Or les lois sont justes dans trois choses : dans leur fin, quand elles ont pour but le bien commun; dans leur auteur, quand elles ne dépassent point le pouvoir de celui qui les établit; aussi dans leur forme, quand elles répartissent entre les citoyens, selon l'égalité proportionnelle, les charges publiques qui entretiennent l'Etat. Puisqu'un homme est un membre du corps politique, ce qu'a chaque homme, ce qu'il est revient à la société, comme ce qu'est la partie revient au tout, et voilà pourquoi la nature ne craint pas de faire quelque dommage à la partie pour conserver le tout. Quand donc les lois distribuent dans une équitable proportion les charges publiques, elles sont justes, elles sont légitimes et de ce moment elles obligent dans le for de la conscience. En revanche, les lois sont injustes dans deux cas. D'abord si elles nuisent au bien humain par les raisons contraires à celles que nous avons exposées tout à l'heure : dans leur fin, parce qu'elles sont onéreuses aux citoyens, ne procurant pas le bien commun, mais l'avantage ou la gloire particulière du prince; dans leur auteur, parce qu'elles dépassent les pouvoirs de celui qui les donne; dans leur forme aussi, parce qu'elles ne distribuent pas les charges, favorables ou non à la chose publique, avec équité. Dans ces sortes de cas, la loi n'est pas une loi, mais un attentat; car « cette loi-là n'existe pas, qui n'est pas juste, » dit l'évêque d'Hippone, *De lib. arb.*, I, 5; on n'est donc pas tenu de l'observer, à moins que

---

homines in foro conscientiæ, ratione legis æternæ à qua derivantur.)

Respondeo dicendum, quòd leges positæ humanitus, sunt justæ vel injustæ. Si quidem justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ à lege æterna, à qua derivantur, secundùm illud *Proverb.*, VIII : « Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt. » Dicuntur autem leges justæ et *ex fine*, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et *ex authore*, sicut cùm lex lata non excedit potestatem ferentis; vel etiam *ex forma*, quando scilicet lex secundùm æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cùm enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quælibet pars id quod est, est totius : unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundùm hoc leges hujusmodi onera proportionabiliter inferentes, justæ sunt, et obligant in foro conscientiæ, et sunt leges legales. Injustæ autem sunt leges dupliciter. Uno modo per contrarietatem ad bonum humanum è contrario prædictis : vel *ex fine*, sicut cùm aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam *ex authore*, sicut cùm aliquis fert legem ultra sibi commissam potestatem; vel etiam *ex forma*, putà cùm inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et hujusmodi magis sunt violentiæ quàm leges, quia, sicut Augustinus dicit in lib. I. *De libero arbit.* (cap. 5, ubi suprà), « lex esse non videtur, quæ justa non fuerit. » Unde tales leges non obligant in foro conscientiæ, nisi fortè propter

la résistance ne doive occasionner du scandale ou du désordre; circonstance qui prescrit à l'homme de céder de son droit, suivant ce conseil, *Matth.*, V, 40, 41 : « A celui qui veut vous enlever votre tunique, abandonnez encore votre manteau, et si quelqu'un veut vous contraindre de faire avec lui mille pas, faites-en deux autres mille (1). » — Ensuite les lois sont injustes, quand elles nuisent au bien divin (2), comme les décrets des tyrans qui établissent l'idolâtrie ou d'autres choses contraires aux divins préceptes : il n'est pas permis d'observer ces sortes de loi, parce que « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, » *Actes*, IV, 19.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, XIII, 1 : « Tout pouvoir vient de Dieu; » d'où il tire cette conséquence, *ibid.*, 2 : « Celui qui résiste au pouvoir (dans les choses soumises à sa juridiction), résiste à l'ordre de Dieu; » il se rend donc coupable dans sa conscience.

2° Les lois dont parle l'objection sont contraires aux commandements de Dieu, et dépassent le pouvoir du législateur. Il ne faut point obéir à ces sortes de lois.

3° Les lois oppressives, qui imposent des charges injustes aux sujets, dépassent les bornes du pouvoir conféré par Dieu; et l'on n'est pas tenu de les observer, si l'on peut y résister sans entraîner du scandale ou de plus grands maux.

(1) Les messagers du roi, en Perse, avoient le droit de se faire accompagner par tous ceux qu'ils rencontroient sur la route. Ces messagers s'appeloient *Angari;* de là les mots *angariare* et ἀγγαρεύειν, employés dans le sens de contraindre, de forcer.

(2) Le bien divin, dans ce monde, c'est l'avancement de la gloire de Dieu, l'affermissement de son royaume parmi les hommes, le triomphe de sa religion sainte. On a remarqué que l'expression de ***bien divin*** correspond, dans le texte de notre saint auteur, à celle de ***bien humain*** placée dans le premier membre de la division.

---

vitandum scandalum vel turbationem; propter quod etiam homo juri suo debet cedere, secundùm illud *Matth.*, V : « Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium. » Alio modo leges possunt esse injustæ per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam : et tales leges nullo modo licet observare, quia sicut dicitur *Actor.*, IV, « obedire oportet Deo magis quàm hominibus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit, *ad Rom.*, XIII, « omnis potestas humana à Deo est; » et ideo « qui potestati resistit (in his quæ ad potestatis ordinem pertinent), Dei ordinationi resistit, » et secundùm hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de legibus humanis quæ ordinantur contra Dei mandatum, et ad hoc ordo potestatis non se extendit : unde in talibus legi humanæ non est parendum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de lege quæ infert gravamen injustum subditis, ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit : unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit.

ARTICLE V.

Tous sont-ils soumis à la loi?

Il paroît que tous ne sont pas soumis à la loi. 1° Ceux-là seuls sont soumis à la loi, à qui la loi est imposée. Or saint Paul dit, I *Tim.*, I, 9: « La loi n'est pas imposée aux justes. » Donc les justes ne sont pas soumis à la loi.

2° Le pape Urbain II dit, et ses paroles se trouvent dans le droit canon, *Decret.*, *causa* II, quest. 2 : « Ceux qu'une loi particulière conduit, rien ne les astreint à la loi commune. » Or la loi particulière du Saint-Esprit conduit les hommes spirituels, qui sont fils de Dieu, conformément à cette parole, *Rom.*, VIII, 14 : « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont Fils de Dieu. » Donc tous ne sont pas soumis à la loi humaine.

3° Le Jurisconsulte dit : « Le prince n'est point lié par les lois (1). » Or qui n'est pas lié par la loi n'y est pas soumis. Donc tous ne sont pas soumis à la loi.

Mais saint Paul dit, *Rom.*, XIII, 1 : « Que toute personne soit soumise aux puissances supérieures. » Or qui est soumis à la puissance est soumis à la loi que porte la puissance. Donc tous sont soumis à la loi (2).

(1) Ulpien, XIII, *sur la Loi Julienne*. Ses paroles sont rapportées *Digest. Vet.*, I, 3.

(2) Les béguards et les béguines, les vaudois et les pauvres de Lyon soutenoient que les hommes justes, et personne ne l'étoit autant qu'eux, ne sont pas tenus d'observer les lois.

Dans la parole citée plus haut, de saint Paul, il s'agit des lois civiles. « L'Apôtre veut, dit saint Chrysostôme, *Hom.* XXIII, montrer que Jésus-Christ n'a pas donné sa loi pour renverser les gouvernements temporels. Aussi, continue Théodoret, « les prêtres, les évêques et les religieux sont-ils tenus d'observer les lois du prince selon le droit canonique et selon le droit politique. »

Quant aux lois ecclésiastiques, on pourroit apporter une foule de passages tirés des saintes Ecritures. Le Seigneur dit à Pierre, *Matth.*, XVI, 19 : « Tout ce que tu lieras sur la terre, sera lié aussi dans les cieux. » Et à tous les apôtres, *Luc*, X, 16 : « Qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise me méprise. » Et encore, *Matth.*, XVIII, 17 : « S'il n'écoute point l'Eglise, qu'il vous soit comme un païen et un publicain. » Enfin le concile de Vienne a condamné « la détestable secte et les erreurs exécrables » des béguards et des béguines, comme

---

ARTICULUS V.

Utrùm omnes subjiciantur legi.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd non omnes legi subjiciantur. Illi enim soli subjiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed Apostolus dicit, I. *ad Timoth.*, I, quòd « justo non est lex posita. » Ergo justi non subjiciuntur legi humanæ.

2. Præterea, Urbanus Papa dicit, et habetur in *Decretis*, XIX, qu. 2 : « Qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur. » Lege autem privata Spiritus sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt *filii Dei*, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt. » Ergo non omnes homines legi humanæ subjiciuntur.

3. Præterea, Jurisperitus dicit quòd « princeps legibus solutus est. » Qui autem est solutus à lege, non subditur legi. Ergo non omnes legi subjiciuntur.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Rom.*, XIII : « Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. » Sed non videtur esse subditus potestati qui non subjicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi subjecti.

(CONCLUSION. — Tous ceux qui sont soumis à une puissance sont soumis à la loi qu'elle porte, les bons volontairement, les méchants par la contrainte.)

Deux propriétés essentielles de la loi, c'est qu'elle est la règle des actes humains, et qu'elle renferme la force coactive. L'homme peut donc être soumis à la loi de deux manières : premièrement, comme le réglé est soumis à la règle; deuxièmement, comme le contraint l'est à la force coactive. Sous le premier point de vue, qui est soumis au pouvoir est soumis à la loi que porte le pouvoir. Mais on peut n'être pas soumis au pouvoir pour deux causes : d'abord parce qu'on est entièrement affranchi de son autorité : ainsi ceux qui sont d'une principauté ou d'un royaume, ne sont pas soumis aux lois, non plus qu'à la domination du souverain d'un autre royaume ou d'une autre principauté (1); ensuite parce qu'on est gouverné par une loi supérieure : ainsi le ressortissant du proconsul, pour être sous sa domination, n'est pas sous sa juridiction dans les choses dont il est dispensé par l'empereur, car il n'est point sujet aux ordres inférieurs dans la sphère où il est régi par des ordres supérieurs, et voilà comment celui qui est sous l'empire de la loi dans les choses ordinaires n'est pas tenu de l'observer dans les choses où il se trouve sous la direction d'une loi plus élevée. — Deuxièmement, on peut être soumis à la loi comme le contraint l'est à la coaction : de cette manière l'homme vertueux n'y est pas assujetti, mais seulement l'homme vicieux. En effet ce qui est imposé par la force et la coaction, est contraire à la volonté; mais la volonté du juste se trouve partout d'accord avec la loi,

s'exprime Clément V; il a frappé d'anathème cette proposition : « Les hommes établis dans l'état de perfection ne sont ni soumis à l'Eglise ni obligés d'observer ses préceptes. » Le lecteur se rappelle aussi la décision, rapportée dans le dernier article, du concile de Trente.

(1) Quand les étrangers arrivent dans un royaume ou dans un diocèse, ils ont l'intention de s'y fixer pour un temps plus ou moins long, ou d'y faire seulement un séjour passager : dans le premier cas, ils sont tenus d'observer les lois de ce diocèse ou de ce royaume; dans le second, non.

(CONCLUSIO. — Quicumque potestati subjecti sunt, legi etiam subjiciuntur; non tamen omnes aliquo pœnæ timore legibus subditi sunt, sed soli mali.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 90, art. 1), lex de sui ratione duo habet : primò quidem, quòd est regula humanorum actuum; secundò, quòd habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subjectus. Uno modo, sicut regularum regulæ : et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas. Quòd autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter : uno modo, quia est simpliciter absolutus ab ejus subjectione : unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec ejus dominio. Alio modo, secundùm quòd regitur superiori lege : putà si aliquis subjectus sit proconsuli, regulari debet ejus mandato, non tamen in his quæ dispensantur ei ab imperatore; quantum enim ad illa non astringitur mandato inferioris, cùm superiori mandato dirigatur; et secundùm hoc contingit quòd aliquis, simpliciter subjectus legi secundùm aliqua, legi non astringitur secundùm quæ regitur superiori lege. Alio verò modo dicitur aliquis subjectus legi sicut coactum cogenti : et hoc modo homines virtuosi et justi non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati; voluntas autem bonorum consonat

tandis que la volonté de l'injuste se pose à l'encontre; il est donc clair que les méchants sont assujettis à la loi par la contrainte, mais non les bons.

Je réponds aux arguments : 1° Il s'agit, dans la parole objectée, de l'assujettissement à la loi par la coaction. Quand donc saint Paul enseigne que « la loi n'est pas imposée aux justes, » cela signifie qu'ils n'y sont point soumis par la contrainte : car « ils sont à eux-mêmes la loi, dit l'Apôtre dans un autre passage, *Rom.*, II, 14; ils montrent l'œuvre de la loi écrite dans leurs cœurs. » La loi n'a donc pas de force coactive pour les bons, mais seulement pour les méchants.

2° La loi de l'Esprit saint est supérieure à toute loi humaine : l'homme spirituel, conduit par le Saint-Esprit, n'est donc pas soumis à la loi humaine dans ce qu'elle pourroit avoir de contraire à cette direction divine. Mais, il faut le remarquer, l'inspiration céleste, la conduite suprême implique, dans l'homme spirituel, l'obéissance aux préceptes positifs, conformément à cette parole, I *Pier.*, II, 13 : « Soyez soumis à toutes sortes de personnes. »

3° Le prince n'est pas soumis à la force coactive de la loi; car nul ne peut se contraindre proprement soi-même, et la loi n'a de force coërcitive que par le pouvoir du prince. Si donc l'on dit que le souverain n'est point assujetti à la loi, c'est que personne ne pourroit le forcer de la remplir en punissant ses transgressions; d'où la Glose, commentant *Ps.* L, 6 : « J'ai péché pour vous seul, » dit : « Le roi n'a point de juge qui puisse porter la sentence de condamnation contre ses actes. » Mais, d'une autre part, le prince est soumis à la force directrice de la loi par sa propre volonté. En effet nous lisons dans le droit canon, *Extra de Constit.*, cap. *Cum omnes,* ces paroles tirées d'Innocent III : « Le maître doit se soumettre aux décrets qu'il impose aux autres; ce qui fait dire au

---

legi, à qua malorum voluntas discordat : et ideo secundùm hoc boni non sunt sub lege, sed solùm mali.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de subjectione quæ est per modum coactionis; sic enim « justis non est lex posita, quia ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, » sicut Apostolus *ad Rom.*, II, dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in injustos.

Ad secundum dicendum, quòd lex Spiritus sancti est superior omni lege humanitus positâ : et ideo viri spirituales secundùm hoc quòd lege Spiritus sancti ducuntur, non subduntur legi quantum ad ea quæ repugnant ductioni Spiritus sancti. Sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritus sancti quòd homines spirituales legibus humanis subdantur, secundùm illud I. *Petr.*, II : « Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum. »

Ad tertium dicendum, quòd princeps dicitur esse solutus à lege quantum ad vim coactivam legis; nullus enim propriè cogitur à seipso, lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus à lege, quia nullus in ipsum potest judicium condemnationis ferre, si contra legem agat; unde super illud *Psalm.* L : « Tibi soli peccavi, etc., » dicit Glossa, quòd « rex non habet hominem qui sua facta dijudicet. » Sed quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate, secundùm quod dicitur *Extra de Constitutionibus*, cap. *Cùm omnes* (ex Innocentio), quòd « quisque juris in alterum statuit, ipse eodem jure uti debet;

à Caton parlant des préceptes qu'on donne à ses inférieurs) : supporte la loi que tu fais toi même. » Et les empereurs Théodose et Valentinien écrivent au préfet Volusianus : « Quand le prince se déclare lié par les décrets publics, il prononce une parole digne de la majesté souveraine; car son autorité dépend de l'autorité du droit; et se soumettre aux lois communes, c'est pour lui un acte plus grand que de commander. » Le divin Maître aussi blâme ceux qui n'accomplissent pas leurs propres préceptes, *Matth.*, XXIII, 3 et 4 : « Ce qu'ils disent, ils ne le font pas; ils lient sur les épaules des hommes des fardeaux pesants et insupportables, qu'ils ne veulent pas même toucher du doigt. » Le souverain ne peut donc, dans le jugement de Dieu, s'affranchir des préceptes de la loi; mais il doit les observer librement, spontanément (1). — Ajoutons que le prince est au-dessus de la loi non-seulement sous le rapport de la contrainte, mais encore sous un autre point de vue : il peut la changer et dispenser de ses prescriptions, quand il le trouve utile d'après les temps et les lieux.

ARTICLE VI.

Est-il permis d'agir contre la lettre de la loi?

Il paroît qu'il n'est pas permis d'agir contre la lettre de la loi. 1° Saint Augustin dit, *De vera Relig.*, XXXI : « Bien que les hommes jugent la loi quand ils la font, une fois qu'elle est faite on doit, non pas la juger, mais juger d'après elle. » Or quand on va contre les termes de la loi sous prétexte de suivre l'intention du législateur, on juge la loi. Donc il n'est

(1) La loi tient sa force obligatoire non de l'autorité propre du prince, mais de la loi éternelle qui lie toutes les consciences. Le souverain ne commande pas comme homme, mais comme « ministre de Dieu pour le bien; » or le ministre est soumis aux ordres du roi.

---

et Sapientis dicit authoritas (Catonis, nempe in rudimentis quæ pueris prælegi solent) : Patere legem quam ipse tuleris. » Et in *Codice* Theodosius et Valentinianus imperatores Volusiano præfecto scribunt : « Digna vox est majestate regnantis, legibus alligatum se principem profiteri; adeo de authoritate juris nostra pendet authoritas, et reverà majus imperio est subjicere legibus principatum. » Improperatur etiam his à Domino qui «dicunt et non faciunt;» et qui « aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere, » ut dicitur *Matth.*, XXIII. Unde quantum ad Dei judicium princeps non est solutus à lege quantum ad vim directivam ejus; sed debet voluntarius non coactus legem implere. Est etiam princeps supra legem; in quantum si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare pro loco et tempore.

ARTICULUS VI.

Utrùm ei qui subditur legi, liceat præter verba legis agere.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non liceat ei qui subditur legi, præter verba legis agere. Dicit enim Augustinus in lib. *De vera religione* (cap. 31) : « In temporalibus legibus quamvis homines judicent de his cùm eas instituunt, tamen quando sunt institutæ et firmatæ, non licebit de ipsis judicare, sed secundùm ipsas. » Sed si aliquis prætermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris

(1) De his etiam infrà, qu. 97, art. 3, ad 1; et 2, 2, qu. 60, art. 5, ad 2 et ad 3; et qu. 120, art. 1; et qu. 147, art. 4; et III *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 5, tum in corp., tum ad 5; et iterum dist. 37, art. 4; ut et IV *Sent.*, dist. 15, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 1 et 4 in corp.

permis d'agir contre les termes de la loi pour se conformer à l'intention du législateur.

2° « Celui-là seul peut interpréter les lois qui les fait, » dit un axiome de droit (1). Or les sujets ne peuvent faire les lois. Donc il ne leur est pas permis d'interpréter l'intention du législateur, mais ils doivent toujours se conformer aux termes de la loi.

3° Assurément l'homme sage sait expliquer son intention par la parole. Or ceux qui ont fait les lois doivent être tenus pour sages; car il est écrit, *Prov.*, VIII, 15 : « C'est par moi que les rois règnent et que les législateurs portent de justes décrets. » Donc il ne faut juger de l'intention du législateur que par les paroles de la loi.

Mais saint Hilaire dit, *De Trin.*, IV : « On doit puiser l'intelligence des paroles dans les causes qui les ont fait prononcer; car c'est le discours qui est soumis aux choses, et non les choses qui sont soumises au discours. » Donc la cause qui a déterminé le législateur appelle plus l'attention que les termes mêmes de la loi.

(Conclusion. — Le ressortissant de la loi peut en abandonner les termes pour suivre l'intention du législateur, lorsque l'observation de la lettre écrite, devenant funeste au bien public dans un cas particulier, présente un péril imminent, qu'il faut écarter sur le champ.)

Comme nous l'avons dit ailleurs, la loi se rapporte essentiellement au bien général, conservant sa nature et son autorité dans ce qui concourt à ce but, perdant toute force obligatoire dans ce qui s'en écarte. Voilà pourquoi le Jurisconsulte écrit : « Ni la raison du droit, ni la bénignité de la justice ne permettent cette sévérité qui, par de dures interprétations,

(1) L'empereur Justinien dit, *Cod.* I, 14 : « Nous définissons que l'interprétation de la loi n'appartient qu'à l'empereur. Puisque l'empereur fait seul la loi, seul il peut l'interpréter. Qui doit résoudre les difficultés que la loi fait naître, sinon celui à qui tous les juges recourent? Qui doit fixer le sens de la loi, sinon celui qui l'a faite? »

---

servare, videtur judicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi prætermittere verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Præterea, « ad eum solum pertinet leges interpretari, cujus est condere leges. » Sed omnium subditorum non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundùm verba legis agere debent.

3. Præterea, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes; dicit enim Sapientia, *Proverb.*, VIII : « Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt. » Ergo de intentione legislatoris non est judicandum, nisi per verba legis.

Sed contra est, quod Hilarius dicit in IV. *De Trin.* : « Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi, quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subjectus. » Ergo magis est attendendum ad causam quæ movit legislatorem, quàm ad ipsa verba legis.

(Conclusio. — Semper ei qui legi subditur, verba legis servanda sunt, nisi adsit periculum publici boni; quod si subitum sit non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, præter verba legis agere licet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 90, art. 2), omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et in tantum obtinet vim et rationem legis; secundùm verò quòd ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Jurisperitus dicit quòd « nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur ut quæ salubriter pro salute hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione contra

fait tourner au préjudice des hommes ce qui est fait pour leur avantage (1). » Or il est des choses qui, pour être utiles au bien public dans le plus grand nombre des cas, n'en deviennent pas moins très-nuisibles dans quelques cas particuliers. Comme donc le législateur ne peut prévoir toutes les conjonctures exceptionnelles, et qu'il fait la loi pour les circonstances ordinaires en dirigeant son intention vers l'utilité commune : quand la loi devient funeste par le concours des événements, il ne faut pas l'observer (2). Ainsi le général dans une ville assiégée commande, je le suppose, de tenir les portes fermées, c'est une mesure utile au salut public dans le plus grand nombre des cas ; mais si, dans une occurrence particulière, l'ennemi poursuivoit sous les murs les plus courageux défenseurs de la place, il seroit très-funeste de ne pas leur ouvrir les portes ; alors il faudroit abandonner la lettre de la loi pour pourvoir à l'utilité commune, que le législateur s'est proposée pour but. Mais, remarquons-le bien, quand l'observation littérale de la loi n'offre pas un péril soudain, sollicitant une prompte résolution, il n'appartient pas à chaque citoyen de juger ce qui est utile ou nuisible au bien commun ; ce droit revient aux chefs, qui ont le pouvoir de dispenser des lois dans ces sortes de conjonctures ; par contre, lorsque le péril est imminent, qu'il ne souffre pas le délai nécessaire pour recourir au supérieur, la nécessité apporte la dispense avec elle, car « elle n'est pas soumise à la loi (3). »

(1) *Dig. vet.*, I, 3.

(2) L'empereur Julien dit, *Digest. vet.*, I, 3, *lege* 10 et 11 : « La loi ne sauroit embrasser toutes les choses qui peuvent survenir, mais il suffit qu'elle règle les choses qui arrivent ordinairement. Quand il se présente des cas exceptionnels, il faut interpréter la loi d'après la volonté très-bonne du prince. » Les empereurs Théodose et Valentinien écrivent pareillement au préfet Florentin, *Cod.*, I, 14, *lege* 5 : « On pèche contre la loi, quand on en abandonne l'esprit pour en suivre la lettre. » De là cette maxime de Celse, *Dig. vet.*, I, 3, *lege* 18 : « Il faut interpréter la loi favorablement pour en conserver l'intention. » Et cette autre *lege* 17 : « Savoir les lois, ce n'est pas en connoître les termes, mais la force et la portée ; *scire leges non hoc est verba earum tenere, sed vim ac potestatem.* »

(3) La Glose, commentant *Dig. vet.*, I, 10, *lege* 1, dit : « La nécessité n'a pas de loi, c'est-à-dire la loi disparoît quand la nécessité intervient. »

---

ipsorum commodum perducamus ad severitatem. » Contingit autem multoties quòd aliquid observari communi saluti est utile, ut in pluribus, quod tamen aliquibus casibus est maximè nocivum. Quia igitur legislatori non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundùm ea quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus, in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda : sicut si in civitate obsessa statuatur lex quòd portæ civitatis maneant clausæ, hoc est utile communi saluti, ut in pluribus; si tamen contingat casus quòd hostes insequantur aliquos cives per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati, nisi eis portæ aperirentur; et ideo in tali casu essent portæ aperiendæ contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit. Sed tamen hoc est considerandum, quòd si observatio legis secundùm verba non habeat subitum periculum cui oportet statim occurri non pertineat ad quemlibet ut interpretetur sit utile et quid inutile civitati; sed hoc pertinet ad principes, qui propter huj casus habent authoritatem in legibus sandi; si verò sit subitum periculum, tiens tantam moram ut ad superiore possit, ipsa necessitas dispensation annexam, quia « necessitas non sub

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui agit contre les termes de la loi dans le cas de nécessité, ne porte pas son jugement sur la loi même, mais sur la circonstance particulière qui ne permet pas de l'observer littéralement.

2° Quand on suit l'intention du législateur, on n'interprète pas la loi d'une manière générale ; mais on l'interprète dans une occurrence où le péril et le dommage montrent manifestement qu'elle n'entre plus dans l'intention du législateur. Si la question d'urgence laissoit des doutes dans l'esprit, il faudroit suivre la lettre de la loi ou consulter le supérieur.

3° Le législateur ne sauroit, quelque profonde que fût sa sagesse, prévoir tous les cas particuliers ; il essaieroit donc vainement de signaler, dans ses prescriptions, toutes les choses qui pourront jamais concourir au but de la loi. Et quand un génie plus qu'humain lui permettroit d'embrasser du regard toutes les conjonctures fortuites, éventuelles, encore devroit-il, pour éviter la confusion, les écarter de ses préceptes, se contentant de régler les choses qui arrivent ordinairement.

QUESTION XCVII.

Du changement des lois humaines.

Parlons maintenant du changement des lois.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° Les lois humaines peuvent-elles être changées ? 2° Doivent-elles toujours être changées quand il se présente quelque chose de meilleur ? 3° Peuvent-elles être changées

---

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui in casu necessitatis agit præter verba legis, non judicat de ipsa lege, sed judicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu, in quo manifestum est per evidentiam nocumenti legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundùm verba legis agere, vel superiorem consulere.

Ad tertium dicendum, quòd nullius hominis sapientia tanta est, ut possit omnes singulares casus excogitare ; et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quæ conveniunt ad finem intentum. Etsi posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam, sed legem ferre deberet secundùm ea quæ in pluribus accidunt.

QUÆSTIO XCVII.

De legum mutatione, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de mutatione legum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm lex humana sit mutabilis. 2° Utrùm semper debeat mutari quando aliquid melius occurrerit. 3° Utrùm per consuetudinem aboleatur, et

par la coutume? 4° Les chefs de la communauté peuvent-ils dispenser des lois humaines?

ARTICLE I.

Les lois humaines peuvent-elles être changées?

Il paroît que les lois humaines ne peuvent être changées. 1° Les lois positives dérivent de la loi naturelle, comme nous l'avons vu dès la deuxième question de ce traité. Or la loi naturelle est immuable. Donc les lois humaines ne peuvent être changées.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, V, 8 : « La mesure doit être permanente. » Or les lois humaines sont la mesure des actes humains. Donc elles doivent rester immuables.

3° Il est de l'essence de la loi d'être juste et droite : c'est encore une chose que nous avons établie précédemment. Or ce qui est droit un seul instant l'est toujours. Donc la loi reste loi pour jamais.

Mais saint Augustin dit, *De lib. arb.*, I, 6 : « Bien que les lois humaines soient justes, on peut les changer avec justice dans la suite des temps (1). »

(Conclusion. — Puisque la loi positive est un précepte de la raison dirigeant les actes humains, on peut la changer, soit pour atteindre une plus grande perfection, soit pour pourvoir aux besoins des hommes.)

Nous l'avons vu dans les questions précédentes : la loi positive est un précepte de la raison dirigeant les actes humains. D'où peuvent donc venir les causes qui permettent ou commandent de changer les lois humaines?

(1) Le concile de Latran dit : « Ce n'est pas une chose répréhensible que de changer les lois d'après le changement des temps, surtout lorsque la nécessité ou l'utilité le demandent; car Dieu lui-même a changé dans le nouveau Testament plusieurs choses qu'il avoit établies dans l'ancien. »

---

utrùm consuetudo obtineat vim legis. 4° Utrùm usus legis humanæ per dispensationem rectorum immutari debeat.

ARTICULUS I.

Utrùm lex humana debeat mutari aliquo modo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur à lege naturali, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 2). Sed lex naturalis immobilis permanet. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in V. *Ethic.*, « mensura maximè debet esse permanens. » Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 1). Ergo debet immobiliter permanere.

3. Præterea, de ratione legis est, quòd sit « justa et recta, » ut suprà dictum est (qu. 95, art. 2). Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod est semel lex, semper debet esse lex.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I. *De libero arbit.* (cap. 6) : « Lex temporalis quamvis justa sit, commutari tamen per tempora justè potest. »

(Conclusio. — Cùm lex humana sit rationis dictamen, quo humani diriguntur actus, contingit leges mutari, dum imperfectis perfectionis aliquid superadditur, pro hominum ac temporum variis conditionibus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 90, art. 1, et qu. 91, art. 3), lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus. Et secundùm hoc

(1) De his etiam suprà, qu. 96, art. 5, ad 3, et art. 6, per totum; et infrà, qu. 104, art. 3, ad 2.

Elles peuvent venir de deux parts : du côté de la raison qui dicte les préceptes, et du côté des hommes qui doivent les observer. D'abord du côté de la raison. La loi naturelle de cette faculté, c'est de s'élever graduellement de l'imparfait au parfait : ainsi, dans les sciences spéculatives, les conceptions des philosophes, imparfaites dans le principe, sont allées se perfectionnant successivement à travers les siècles ; ainsi, dans les sciences pratiques, les premiers sages, ne pouvant découvrir seuls tous les éléments du bien public, ont laissé des institutions défectueuses que d'autres sages ont développées, modifiées, changées par de nouveaux préceptes qui embrassoient plus de choses favorables à l'ordre social. Ensuite du côté des hommes qui doivent observer les préceptes. La loi doit pourvoir aux besoins de ses ressortissants. Eh bien, les besoins suivent les idées, les usages, les coutumes, les mœurs, la civilisation : il faut donc que la loi change avec tout cela. C'est ce que nous fait comprendre saint Augustin dans ces paroles, *De lib. arb.*, I, 6 : « Lorsqu'un peuple est modéré, juste et sévère dans ses mœurs, et dévoué à la patrie ; quand chacun de ses membres préfère le bien général au bien particulier, la loi ne lui laisse-t-elle pas sagement le soin de choisir les magistrats qui doivent gouverner la république ? Mais si le même peuple, gagné par la corruption, vend ses suffrages et livre le pouvoir aux intrigants sans conscience, aux scélérats, la loi ne doit-elle pas lui ôter le droit de conférer les honneurs et le soumettre à la domination absolue de quelques hommes de bien (1) ? »

Je réponds aux arguments : 1° La loi naturelle est une participation

(1) Les paroles de saint Augustin sont des plus remarquables ; nous croyons devoir les rapporter dans leur intégrité : « Lorsqu'un peuple est modéré dans ses désirs, juste dans ses actes et sévère dans ses mœurs, et plein de dévouement pour la patrie ; quand chacun de ses membres fait passer le bien public avant son avantage particulier, la loi ne lui laisse-t-elle pas sagement le soin de choisir les magistrats qui doivent gouverner la république ? Mais si ce peuple, corrompu par le vice et par les ambitieux, vend ses suffrages et livre le gouvernement aux intri-

---

duplex causa potest esse, quòd lex humana justè mutetur : una quidem ex parte rationis ; alia verò ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis, quia humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat : unde videmus in scientiis speculativis, quòd qui primò philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ postmodum per posteriores sunt tradita magis perfectè, ita etiam et in operabilibus ; nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta, in multis deficientia, quæ posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quæ in paucioribus deficere possunt à communi utilitate. Ex parte verò hominum quorum actus lege regulantur, lex rectè mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundùm diversas eorum conditiones diversa expediunt. Sicut Augustinus ponit exemplum in I. *De libero arbit.* (ut suprà), quòd « si populus sit benè moderatus, gravis communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem privatam quàm publicam pendat, nonne rectè lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos Respublica administretur ? Porrò si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat, rectè adimitur populo talis potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium. »

Ad primum ergo dicendum, quòd naturalis lex

de la loi éternelle ; d'où elle reste immuable par un privilége qu'elle tient de l'immutabilité et de la perfection de la raison divine, règle constituante de la nature : mais la raison humaine est variable et imparfaite, et c'est pour cela que ses lois sont sujettes au changement. De plus la loi naturelle renferme des principes généraux qui ne défaillissent point ; mais les lois portées par l'homme contiennent des préceptes particuliers qu'amènent les circonstances et qui disparoissent avec elles.

2° La règle doit être permanente autant qu'elle peut l'être ; mais rien ne peut avoir, dans les choses variables, la permanence absolue : comment donc les lois humaines seroient-elles absolument immuables ?

3° Dans les choses corporelles, la droiture est absolue, sans relation quelconque, et voilà pourquoi ce qui est droit par soi reste toujours droit ; mais dans les lois humaines, la droiture est relative au bien général, que ne produit pas toujours une seule et même chose : cette droiture doit donc changer.

ARTICLE II.

Les lois humaines doivent-elles toujours être changées quand il se présente quelque chose de meilleur ?

Il paroît que les lois humaines doivent toujours être changées, quand il se présente quelque chose de meilleur. 1° Les lois ont été inventées par la raison, de même que les arts. Or, dans les arts, on change les anciennes

gants sans conscience, aux scélérats, les bons citoyens, l'homme de bien, s'il en reste un seul qui ait de la puissance, ne doit-il pas enlever à ce peuple le pouvoir de conférer les honneurs, l'autorité, et le soumettre à la domination absolue de quelques hommes honnêtes ou même d'un seul. » Un peuple choisit toujours des représentants qui lui ressemblent, aboyeurs à la soutane s'il est irréligieux, avides de gros traitements s'il est livré aux intérêts matériels, libéraux s'il est libérâtre ; et jamais ces gens-là n'ont pu faire marcher un gouvernement pendant un quart de siècle. Autant de fois la république naîtra chez un peuple corrompu, autant de fois la république périra sous les coups de ses prétendus défenseurs. Voltaire, consommant l'œuvre de Luther, a porté la démoralisation dans toutes les classes de la société : depuis la mort de Voltaire, l'Europe a vu disparoître plus de cinquante républiques ! Je dis *plus de cinquante.*

---

est participatio quædam legis æternæ, ut suprà dictum est (qu. 93, art. 3) ; et ideo immobilis perseverat, quod habet ex immobilitate et perfectione divinæ rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta ; et ideo ejus lex mutabilis est. Et præterea lex naturalis continet quædam universalia præcepta quæ semper manent ; lex verò posita ab homine continet præcepta quædam particularia secundùm diversos casus qui emergunt.

Ad secundum dicendum, quòd mensura debet esse permanens quantum est possibile ; sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens, et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

Ad tertium dicendum, quòd *rectum* in rebus corporalibus dicitur absolutè, et ideo semper quantum est de se manet rectum ; sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut dictum est, et ideo talis rectitudo mutatur.

ARTICULUS II.

Utrùm lex humana semper sit mutanda quando occurrit aliquid melius.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanæ sunt adinventæ per rationem humanam, sicut etiam aliæ artes. Sed in aliis artibus mutatur id quod

choses, quand il se présente des améliorations utiles. Donc il faut changer les lois dans le même cas.

2° Le passé révèle l'avenir. Or si les lois humaines n'avoient pas été changées quand il s'en est présenté de meilleures, quel dommage n'en eût pas éprouvé la société ; car les anciennes lois renferment beaucoup de préceptes grossiers et barbares. Donc il faut changer les lois toutes les fois qu'on peut régler les choses d'une manière plus convenable.

3° Les lois temporelles concernent les actes particuliers des hommes. Or l'expérience, « qui s'acquiert avec le temps, » dit le Philosophe, nous donne seule une parfaite connoissance des choses particulières. Donc on peut, dans la suite des temps, porter des lois meilleures que les anciennes.

Mais on lit dans le droit canon, *Decret.*, XII : «C'est se rendre ridicule et même se déshonorer, que de laisser changer les anciennes lois qu'on a reçues de ses pères. »

(Conclusion. — Puisque le changement des lois porte par lui-même atteinte au bien public, il ne faut recourir à cette mesure que lorsque l'utilité manifeste ou l'impérieuse nécessité le demande.)

Comme on a pu le voir dans le premier article, le changement des lois humaines n'est juste, légitime, sage, qu'autant qu'il concourt au bien public. Or ce changement y porte par lui-même, au bien général, une certaine atteinte : car la coutume contribue puissamment à l'observation des lois, d'autant que les choses même légères, quand on les fait contre l'usage commun, paroissent graves de leur nature ; on ne peut donc changer les lois sans en affaiblir la force et l'empire, dans la même proportion qu'on déroge à la coutume ; il ne faut donc recourir à cette mesure, que lorsqu'on peut compenser d'une autre part le dommage qu'on porte

---

priùs tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Præterea, ex his quæ præterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanæ mutatæ fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eo quòd leges antiquæ inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur quòd leges sint mutandæ quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

3. Præterea, leges humanæ circa actus singulares hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus, nisi per experientiam, « quæ tempore indiget, » ut dicitur in II. *Ethic.* Ergo videtur quòd per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

Sed contra est, quod dicitur in *Decretis*, dist. XII : « Ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones quas antiquitus à patribus suscepimus, infringi patiamur. »

(Conclusio. — Quoniam mutatio legis communi saluti detrimentum adferre solet, non semper lex mutanda est, quando aliquid melius occurrit, nisi adsit evidens necessitas aut maxima reipublicæ utilitas.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), lex humana in tantum rectè mutatur, in quantum per ejus mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis : quia ad observantiam legum plurimùm valet consuetudo, in tantum quòd ea quæ contra communem consuetudinem fiunt, etiamsi sint leviora, de se graviora videntur : unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, in quantum tollitur consuetudo; et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex alia parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur.

à l'ordre social de ce côté-là. Il est permis d'espérer cette compensation, quand la nouvelle loi promet évidemment de très-grands avantages, soit parce qu'une impérieuse nécessité la réclame, soit parce que l'ancienne loi consacre des injustices manifestes ou qu'elle porte un grand préjudice par son accomplissement. Voilà pourquoi le Législateur dit : « Quand il s'agit d'établir des choses nouvelles, l'utilité évidente permet seule de s'écarter du droit dont la justice a paru longtemps évidente (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Comme les préceptes de l'art tiennent toute leur autorité de la raison, il faut les changer dès qu'il se présente des améliorations utiles : mais les lois reçoivent, comme le remarque le Philosophe, leur plus grande force de la coutume ; on ne doit donc pas les changer sans de graves motifs.

2° L'objection n'établit pas qu'il faut changer la loi pour obtenir une amélioration quelconque, mais quand l'utilité manifeste ou la nécessité le commande. C'est là ce que nous disons.

3° Même réponse que la précédente.

ARTICLE III.

La coutume peut-elle changer la loi en obtenant elle-même force de loi ?

Il paroît que la coutume ne peut changer la loi en obtenant elle-même force de loi. 1° Les lois humaines dérivent, nous le savons, de la loi na-

(1) Lorsque le roi Artaxercès révoqua l'ordre qu'il avoit donné de mettre les Juifs à mort, il dit, *Esther*, XVI, 9 : « Si nous ordonnons des choses différentes, ne pensez pas que nous le faisons par légèreté d'esprit, mais par la vue du bien public, qui nous ordonne de former nos ordonnances selon la diversité des temps et la nécessité des affaires. » Le concile de Latran nous a déjà donné ce précepte : Il faut changer les lois « quand la nécessité ou l'utilite le demandent. » Aristote dit aussi, *Polit.*, II, 8 : « Il faut supporter certaines méprises des législateurs; car celui qui amène la désobéissance aux lois fait plus de mal, que celui qui les corrige ne fait de bien. » Enfin Rousseau, s'il est permis de le citer après les autorités qu'on vient de lire, écrit ces mots, *Discours sur l'inég. parmi les hommes, préface* : « C'est surtout la grande antiquité des lois qui les rend saintes et vénérables ; le peuple méprise bientôt

---

Quod quidem contingit vel ex hoc quòd aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit, vel ex eo quòd est maxima necessitas, vel ex eo quòd lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut ejus observatio est plurimùm nociva. Unde dicitur à Jurisperito, quòd « in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure quod diu æquum visum est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione ; et ideo ubicumque melioratio occurrit, est mutandum quod priùs tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philosophus dicit in II. *Polit.*; et ideo non sunt de facili mutandæ.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa concludit quòd leges sunt mutandæ, non tamen pro quacumque melioratione, sed pro magna utilitate vel necessitate, ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS III.

Utrùm consuetudo possit obtinere vim legis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur à lege naturæ et à lege divina, ut ex suprà dictis

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 79, art. 2, ad 2; et qu. 100, art. 2, in corp. ; et *Quodlib.*, II, art. 8.

turelle et de la loi divine. Or la coutume des hommes ne sauroit changer ni la loi naturelle, ni la loi divine. Donc elle ne peut changer non plus les lois humaines.

2° « Plusieurs maux ne peuvent former un mal, » dit l'axiôme. Or le premier acte posé contre la loi, c'est un mal : donc on ne pourroit former un bien par la multiplication d'actes pareils. Mais la loi humaine est un bien, puisqu'elle forme la règle des actes : donc la coutume ne peut se substituer à la loi.

3° Les personnages publics, chargés du gouvernement de l'Etat, peuvent seuls faire la loi; car les personnes privées n'ont pas ce pouvoir. Or la coutume s'enracine et se fortifie par les actes des personnes privées. Donc la coutume ne peut dépouiller la loi de son autorité pour s'en revêtir elle-même.

Mais saint Augustin dit, *Epist.* LXXXVI, *ad Casulan. :* « Quand les Ecritures ne nous donnent pas des préceptes certains, les coutumes des peuples chrétiens et les usages établis par les Pères doivent être observés comme des lois; et de même qu'on réprime les transgresseurs des préceptes divins, de même il faut punir les contempteurs des usages de l'Eglise (1). »

(Conclusion. — Puisque, d'une part, les actes qui produisent la coutume manifestent la raison et la volonté tout aussi bien que la parole; puisque, d'une autre part, la parole humaine peut établir, interpréter et changer la loi, la coutume a le même pouvoir.)

celles qu'il voit changer tous les jours. » — Que de déceptions cruelles n'auroient pas prévenues l'observation de ces principes! Aujourd'hui tous les hommes d'intelligence et de jugement regrettent plusieurs lois de l'ancienne monarchie ; la fin de ce siècle ne sera pas encore arrivée, que les immortels de la constituante ne seront plus que de simples mortels. Quand les générations futures porteront leurs regards sur le recueil des lois que nos manufactures législatives nous ont fabriquées par milliers, ce qu'elles admireront le plus, c'est la bonne opinion que nous avons de nous-mêmes.

(1) Julien dit, *Digest. vet.*, I, 3, *lege* 32 : « On garde avec raison les anciennes coutumes comme des lois. » Ulpien, *ibid.*, *lege* 33 : « On observe comme des lois les anciennes coutumes, dans les choses où l'on n'a pas de loi écrite. » Paul, *lege* 37 : « Le meilleur interprète des lois, c'est la coutume; *optima legum interpres consuetudo.* » Enfin Modeste, *lege* 40 : « C'est le consentement qui a fait le droit, ou la nécessité qui l'a établi, ou la coutume qui l'a affermi. »

---

patet. Sed consuetudo hominum non potest mutare legem naturæ, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Præterea, « ex multis malis non potest fieri unum bonum. » Sed ille qui incipit primò contra legem agere, malè facit. Ergo multiplicatis similibus actibus non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum, cùm sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo vim legis obtineat.

3. Præterea, ferre leges pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem; unde privatæ personæ legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Epist. ad Casulanum :* « Mos populi Dei et instituta majorum pro lege sunt tenenda; et sicut prævaricatores legum divinarum, ita contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt. »

(Conclusio. — Cùm unusquisque hoc eligere videatur ut bonum quod opere implet, certum est non per verba tantummodo, sed etiam per opera seu actus (maximè multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt), legem causari, ut rectè consuetudo vim legis habere dicatur.)

Toute loi procède de la raison et de la volonté du législateur : la loi divine et la loi naturelle émanent de la volonté raisonnable de Dieu, et les lois humaines de la volonté de l'homme dirigée par la raison (1). Or comme la parole manifeste la raison et la volonté de l'homme, ainsi les faits leur servent de signe et les produisent à la lumière du jour, car on est sensé choisir comme bon ce qu'on accomplit par ses œuvres ; d'une autre part, la parole humaine peut établir, interpréter et modifier la loi, précisément parce qu'elle révèle le mouvement intérieur et les pensées de la raison : pourquoi donc les actes ne pourroient-ils, surtout quand ils établissent la coutume par leur répétition multiple, abroger et interpréter la loi, même instituer des choses qui renferment la nature et la puissance de la loi, et cela parce que les actes extérieurs dénoncent aussi dans leur fréquence, de la manière la plus efficace, le mouvement et les pensées de la raison ; car ce qu'on fait itérativement, on paroît le faire par le jugement délibéré de l'intelligence. Concluons donc que la coutume a force de loi, abroge la loi, et interprète la loi.

Je réponds aux arguments : 1° La loi naturelle et la loi divine émanent, comme nous le disions à l'instant même, de la volonté de Dieu ; ces deux lois ne peuvent donc être changées par la coutume provenant de la volonté de l'homme, mais seulement par l'autorité du suprême Législateur. En conséquence, la coutume ne peut prescrire ni contre la loi divine, ni contre la loi naturelle ; d'où saint Isidore dit, *Synonym.*, II, 16 : « Que l'usage cède à l'autorité, que la loi et la raison l'emportent sur les mauvais usages (2). »

(1) Pourquoi notre saint auteur dit-il « volonté raisonnable de Dieu, » et « volonté de l'homme dirigée par la raison ? » En Dieu, la volonté est la raison même dans son essence ; mais dans les créatures, la volonté n'est pas la raison même, elle en participe, voilà tout. Il n'y a donc pas en Dieu, rigoureusement parlant, raison et volonté ; il y a volonté raisonnable. Dans l'homme, au contraire, la volonté est proprement dirigée par la raison.

(2) Plusieurs choses ont été viciées par la coutume, plusieurs corrompues par les mauvais usages, plusieurs tolérées par les mœurs dépravées : que la coutume cède donc à l'autorité,

---

Respondeo dicendum, quòd omnis lex proficiscitur à ratione et voluntate legislatoris : lex quidem divina et naturalis à rationabili Dei voluntate, lex autem humana à voluntate hominis ratione regulatâ. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto, hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet ; manifestum est autem quòd verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, in quantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanæ : unde etiam et per actus (maximè multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt) mutari potest lex et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat, in quantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus et rationis conceptus efficacissimè declaratur, cùm enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis judicio provenire. Et secundùm hoc consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex naturalis et divina procedit à voluntate divina, ut dictum est ; unde non potest mutari per consuetudinem procedentem à voluntate hominis, sed solùm per authoritatem divinam mutari posset. Et inde est quòd nulla consuetudo vim legis obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem ; dicit enim Isidorus in *Synonymis :* « Usus authoritati cedat ; pravum usum lex et ratio vincat. »

2° Les lois humaines souffrent exception, comme nous l'avons vu, dans certains cas particuliers ; on peut donc quelquefois, précisément dans ces cas-là, agir en dehors de la loi, contre les termes qui la formulent, sans commettre le mal. Et comme les conjonctures dont nous parlons, les circonstances exceptionnelles sont amenées par le changement des mœurs et des usages, la coutume montre, comme le montreroit un décret promulgué par la parole, que la loi a perdu sa raison d'être en perdant son utilité. Si, malgré les actes et les usages contraires, les prescriptions du législateur continuent d'être utiles à la société, vainement la coutume engage le combat ; la loi finit toujours par remporter la victoire, à moins que la coutume, dépouillant la loi d'une de ses propriétés essentielles, ne la rende inutile en en rendant l'accomplissement impossible, car il est très-difficile de changer les mœurs publiques.

3° Le peuple où s'établit la coutume peut être régi par deux sortes de droit politique. S'il jouit de l'indépendance souveraine, s'il a le droit de faire ses lois lui-même, le consentement général, manifesté par la coutume, donne plus de force à la loi que l'autorité ne pourroit lui en donner ; car les chefs de l'Etat ne peuvent exercer, ici, le pouvoir législatif que comme représentants du pays. Si donc chaque citoyen ne peut faire la loi, la nation le peut. Mais si le peuple n'a le droit ni de faire ses propres lois, ni de repousser celles qui lui sont imposées par un pouvoir supérieur, la coutume qui vient à prévaloir dans ce pays conquiert l'autorité, parce que les hommes revêtus du pouvoir législatif la tolèrent, et semblent par cela même approuver l'usage qu'elle introduit (1).

que la loi et la raison l'emportent sur les mauvais usages, rejetez les mœurs dépravées et conservez la loi. »

(1) Lorsqu'un peuple, moralisé par la loi religieuse, a assez d'amour de la liberte pour défendre son indépendance contre les entreprises des ambitieux, assez de dévouement au bien général pour protéger la justice, l'ordre public et la religion contre les attentats des méchants,

---

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est, humanæ leges in aliquibus casibus deficiunt; unde possibile est quandoque præter legem agere (in casu scilibet in quo deficit lex), et tamen actus non erit malus. Et cùm tales casus multiplicantur propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quòd lex ulteriùs non est utilis; sicut etiam manifestaretur, si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit, nisi fortè propter hoc solum inutilis lex videatur, quoniam non est possibilis secundùm consuetudinem patriæ, quæ erat una de conditionibus legis; difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

Ad tertium dicendum, quòd multitudo in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quæ possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quam consuetudo manifestat, quàm authoritas principis qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis. Unde licèt singulæ personæ non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si verò multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem à superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere; ex hoc enim ipso videntur approbare illud quod consuetudo introduxit.

ARTICLE IV.

Les chefs de la communauté peuvent-ils dispenser des lois humaines?

Il paroît que les chefs de la communauté ne peuvent dispenser des lois humaines. 1° Les lois sont faites, comme le remarque saint Isidore, pour procurer le bien général. Or il ne faut point suspendre les choses qui doivent procurer l'utilité commune pour l'avantage particulier : car « le bien de la nation est plus sacré que le bien d'un seul homme, » dit le Philosophe, *Ethic.*, I, 1. Donc les chefs de la communauté ne peuvent dispenser des lois.

2° Dieu dit aux hommes revêtus de l'autorité, *Deutér.*, I, 17 : « Vous écouterez le petit comme le grand et ne ferez point acception des personnes, car le juge tient la place de Dieu. » Or accorder à l'un ce qu'on refuse

assez de sagesse et de vertu pour se gouverner lui-même, Dieu donne le pouvoir à la nation: mais quand un peuple est courbé vers les choses de la terre par les mauvaises doctrines; que l'amour des richesses et des plaisirs lui fait abandonner la défense de la liberté, de la justice, de la religion, Dieu donne le pouvoir à quelques hommes ou même à un seul. De là le gouvernement démocratique d'une part; le gouvernement oligarchique, le gouvernement aristocratique et le gouvernement monarchique d'une autre part.

Dans le gouvernement démocratique, c'est le consentement général qui fait la loi. Or notre saint auteur nous a dit que la coutume est la manifestation la plus fidèle du consentement général; donc elle crée dans les Etats populaires la loi proprement, rigoureusement. Dans les gouvernements oligarchiques, aristocratiques et monarchiques, les magistrats revêtus du pouvoir ont seuls le droit de porter la loi; ici la coutume, approuvée tacitement par l'autorité, manifeste l'intention du législateur; elle ne crée pas la loi, seulement elle déclare qu'elle est créée. La coutume fait donc deux choses : elle établit la loi ou la dénonce, elle la pose comme créatrice ou la promulgue comme interprète.

Quelques théologiens modernes disent que la coutume doit réunir quatre conditions pour obtenir force de loi : elle doit être connue, durable, libre et sanctionnée par le législateur. La coutume doit être *connue :* c'est manifeste; car une coutume cachée, ignorée de tous, seroit une singulière chose; *durable :* certainement; car on ne conçoit pas une coutume de quelques jours; *libre :* sans doute encore; car si elle étoit nécessaire, elle formeroit une loi physiologique comme le sommeil ou la digestion; enfin *sanctionnée par le législateur :* ceci n'est plus clair; car la coutume ainsi ratifiée ne seroit plus une simple coutume, mais un décret formel.

ARTICULUS IV.

Utrùm rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd rectores multitudinis non possunt in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit (ubi suprà). Sed commune bonum non debet intermitti pro privato commodo alicujus personæ, quia, ut dicit Philosophus in I. *Ethic.* (cap. 1), « bonum gentis divinius est quàm bonum unius hominis. » Ergo videtur quòd non debeat dispensari cum aliquo, ut contra legem communem agat.

2. Præterea, illis qui super alios constituuntur, præcipitur, *Deuter.*, I : « Ita parvum audietis ut magnum; nec accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est. » Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo hujusmodi dispensationes facere rectores mul-

(1) De his etiam suprà, qu. 96, art. 6, in corp.; et infrà, qu. 100, art. 8, in corp.; et 2, 2, qu. 88, art. 10, tum in corp., tum ad 2; et qu. 89, art. 9; et qu. 147, art. 4, tum in corp., tum ad 1; ut et III *Sent.*, dist. 37, art. 4; item IV *Sent.*, dist. 15, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 1; et iterum dist. 27, qu. 2, art. 3, ad 4; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 125.

généralement à tous, c'est faire acception des personnes. Donc les chefs de la société ne peuvent dispenser des lois : Dieu le défend.

3° Il faut que les lois humaines, pour être justes et légitimes, soient conformes à la loi naturelle et à la loi divine ; car, autrement, elles ne favoriseroient ni la religion ni le bon ordre, deux conditions qu'elles doivent remplir nécessairement, selon saint Isidore. Or l'homme ne peut dispenser ni de la loi naturelle ni de la loi divine. Donc il ne peut dispenser non plus des lois humaines.

Mais saint Paul dit, I *Cor.*, IX, 17 : « La dispensation m'a été confiée (1). »

(Conclusion. — Les chefs de la communauté peuvent dispenser des lois humaines; mais ils doivent exercer ce pouvoir avec prudence et pour de justes raisons.)

Dispenser veut dire, dans le sens propre, répartir selon des proportions convenables une chose commune entre tous : c'est ainsi que le chef de famille s'appelle le *dispensateur*, parce qu'il partage avec une juste mesure, entre les membres de la petite communauté, le travail et les choses nécessaires à la vie. Qu'est-ce donc que signifie le mot *dispenser* dans le domaine des lois? Il signifie faire la part que chacun doit prendre à l'observation d'un précepte commun. Quelquefois il arrive qu'un précepte, utile au plus grand nombre et dans la plupart des cas, devient nuisible à tel et tel ou dans tel et tel cas, soit parce qu'il empêche un plus grand bien, soit parce qu'il entraîne des maux (2) : mais on ne pourroit sans danger,

(1) L'Apôtre veut dire, dans ce mot, qu'il a reçu la mission de prêcher l'Evangile, de *dispenser* la parole du salut.

Dispenser (de *dis* pour *diversim*, de divers côtés, et de *pensare*, peser) signifie, dans le sens primitif, départir, distribuer avec mesure, comme au poids de la balance ; puis dans le sens secondaire, exempter d'une chose, affranchir de la règle ordinaire.

Saint Paul prend le mot *dispenser* dans la première signification, pour distribuer; mais nous allons voir tout de suite, dans notre saint auteur, que la dispense qui affranchit de la loi n'est autre chose qu'une véritable distribution.

(2) Ainsi l'observation de la loi du jeûne peut nuire à la santé du ministre de la parole divine, et par cela même empêcher l'édification commune.

---

titudinis non possunt, cùm hoc sit contra præceptum legis divinæ.

3. Præterea, lex humana si sit recta, oportet quòd consonet legi naturali et legi divinæ, aliter enim non congrueret religioni nec conveniret disciplinæ, quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit (ubi suprà). Sed in lege naturali et divina nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.

Sed contra est, quod dicit Apostolus, I. *ad Cor.*, IX : « Dispensatio mihi credita est. »

(Conclusio. — Ad multitudinis rectores legum dispensatio spectat, dummodo prudenter et non sine causa fiat.)

Respondeo dicendum, quòd dispensatio propriè importat commensurationem alicujus communis ad singula ; unde etiam gubernator familiæ dicitur *dispensator*, in quantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit operationes et necessaria vitæ. Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quia ordinat qualiter aliquod commune præceptum sit à singulis adimplendum. Contingit autem quandoque quòd aliquod præceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personæ, vel in hoc casu, quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum, sicut ex suprà dictis patet (qu. 40, art. 6). Periculosum autem esset ut

tout le monde le comprend, laisser à chacun le droit de juger si la loi est nuisible ou non; une seule circonstance fait tomber en quelque sorte l'interprétation dans le domaine public, c'est le cas d'un péril manifeste et subit, qui ne permet pas le recours au pouvoir. Qui peut donc dispenser des lois? Les chefs qui gouvernent la communauté : ils peuvent exempter des lois qui reposent sur leur autorité, c'est-à-dire ils peuvent accorder l'autorisation de ne pas les observer dans les circonstances qui leur font manquer leur effet en les rendant préjudiciables. Quand le supérieur dispense hors de ce cas-là, selon sa volonté propre, sans raison légitime, il est un économe, un dispensateur infidèle ou ignorant : infidèle, s'il ne se propose pas dans la dispense le bien public ; ignorant, s'il ne connoît pas les règles qu'il doit suivre. « Quel est, dit le Seigneur, *Luc*, XII, 42; quel est le dispensateur fidèle et prudent, que le maître a établi sur sa famille (1)? »

Je réponds aux arguments : 1° Puisque la dispense exempte d'une loi générale, on ne doit pas l'accorder au préjudice du bien public, mais dans l'intention de le procurer.

2° Il n'y a point acception des personnes, quand à l'égard de personnes inégales on n'observe pas l'égalité. Lors donc que la position d'une personne exige raisonnablement en sa faveur une mesure particulière, ce n'est point une injuste préférence que de lui accorder une grace particulière.

3° La loi naturelle n'admet pas de dispense dans les préceptes généraux qui conservent toujours leur vigueur; mais l'homme peut en dispenser quelquefois dans les préceptes secondaires qui sont comme les conclusions de ses principes; il peut dispenser, par exemple, de rendre l'argent prêté par celui qui trahit la patrie. Ensuite tout homme est sous la loi

(1) Saint Bernard dit, *De Considerat., ad Eugen.*, III, 4 : « Quand la nécessité l'exige, la dispense est excusable; quand l'utilité générale la demande, elle est louable; quand ni l'utilité ni la nécessité ne la réclame, elle n'est point une dispensation fidèle, mais une funeste dissipation. »

---

hoc judicio cujuslibet committeretur, nisi fortè propter evidens et subitum periculum, ut suprà dictum est (ibidem) : et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ authoritati innititur; ut scilicet in personis vel in casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut præceptum legis non servetur. Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens : infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret. Propter quod Dominus dicit, *Luc.*, XII : « Quis putas est fidelis dispensator et prudens quem constituit dominus super familiam suam? »

Ad primum ergo dicendum, quòd quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in præjudicium boni communis, sed eâ intentione ut ad bonum commune proficiat.

Ad secundum dicendum, quòd non est acceptio personarum, si non serventur æqualia in personis inæqualibus. Unde quando conditio alicujus personæ requirit rationabiliter ut in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio, si ei aliqua specialis sit gratia.

Ad tertium dicendum, quòd lex naturalis in quantum continet præcepta communia quæ nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest; in aliis verò præceptis, quæ sunt quasi conclusiones præceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur; putà quòd mutuum non reddatur proditori patriæ, vel ali-

divine de la même manière que toute personne privée est sous la loi humaine qui lui est imposée : comme donc personne ne peut dispenser de la loi humaine que le magistrat qui la revêt de son autorité ou celui qui en a reçu l'autorisation, de même personne ne peut dispenser de la loi divine portée par le Législateur suprême que Dieu seul, ou celui à qui il en a donné le pouvoir (1).

QUESTION XCVIII.

De la loi ancienne.

Nous avons parlé jusqu'ici de la loi éternelle, de la loi naturelle et de loi humaine; nous allons parler maintenant de la loi mosaïque, la considérant : premièrement en elle-même; secondement, dans ses préceptes.

On demande six choses sur le premier point : 1° La loi ancienne étoit-elle bonne? 2° A-t-elle eu Dieu pour auteur? 3° A-t-elle été donnée par le ministère des anges? 4° Ne devoit-elle être donnée qu'au peuple juif? 5° Obligeoit-elle tous les hommes? 6° Enfin devoit-elle être donnée au temps de Moïse?

ARTICLE I.

La loi ancienne étoit-elle bonne?

Il paroît que la loi ancienne n'étoit pas bonne. 1° Le Seigneur dit, *Ezéch.*, XX, 25 : « Je leur ai donné des préceptes qui ne sont pas bons, et des ordonnances où ils ne trouveront point la vie. » Or la loi ne peut

(1) « Per quascumque causas res nascitur, per easdem dissolvitur. »

---

quid hujusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo, sicut persona privata ad legem publicam, cui subjicitur : unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille à quo lex authoritatem habet, vel is cui ipse commiserit, ita in præceptis juris divini, quæ sunt à Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel is cui ipse specialiter committeret.

QUÆSTIO XCVIII.

De lege veteri, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de lege veteri. Et primò de ipsa lege; secundò, de præceptis ejus.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm lex vetus sit bona. 2° Utrùm sit à Deo. 3° Utrùm sit à Deo mediantibus angelis. 4° Utrùm data sit omnibus. 5° Utrùm omnes obliget. 6° Utrùm congruo tempore fuerit data.

ARTICULUS I.

Utrùm lex vetus fuerit bona.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim *Ezech.*, XX : « Dedi eis præcepta non bona, et judicia in quibus non vivent. » Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem præceptorum

(1) De his etiam infrà, art. 2, ad 1 et 2; et ad 7, lect. 2 et 3; et *ad Galat.*, III, lect. 7 et 8.

être bonne que par ses préceptes. Donc la loi ancienne n'étoit pas bonne.

2° Ce qui fait la bonté de la loi, selon saint Isidore, c'est qu'elle procure le salut public. Or la loi de la première alliance ne procuroit pas le salut, mais elle donnoit plutôt la mort; car l'Apôtre dit, *Rom.*, VII, 8, 9 et 10 : « Sans la loi le péché étoit mort, et pour moi je vivois autrefois sans la loi; mais le commandement étant survenu, le péché a ressuscité, et moi je suis mort; » et *ibid.*, V, 20 : « La loi est survenue pour faire abonder le péché. » Donc la loi de la première alliance n'étoit pas bonne.

3° Il faut que la loi, pour être bonne, soit possible dans son observation, en rapport avec la nature humaine et conforme à la coutume. Or telle n'étoit pas la loi donnée aux Juifs; car il est écrit, *Actes*, XV, 10 : « Pourquoi tentez-vous d'imposer aux disciples un joug que ni nos pères ni nous n'avons pu porter? » Donc la loi donnée aux Juifs n'étoit pas bonne.

Mais saint Paul dit, *Rom.*, VII, 12 : « La loi est sainte, et le commandement saint, et juste, et bon (1).

(1) Saint Chrysostôme, *Homil.*, XII, prouve contre quelques interprètes qu'il s'agit, dans cette parole, de la loi mosaïque. D'abord saint Paul ne parle pas, dit-il, de la défense faite au premier homme dans le paradis terrestre; car il est clair que cette défense ne peut être désignée sous le nom de *loi*. Ensuite il ne parle pas non plus de la loi naturelle. En effet il appelle *spirituelle* la loi qu'il caractérise; or la loi naturelle n'admet pas ce qualificatif, car elle n'est pas donnée par le Saint-Esprit, vu qu'elle existe chez les infidèles et chez les barbares. Mais si les paroles de saint Paul ne peuvent s'entendre ni de la loi naturelle ni du précepte donné au premier homme, il faut les entendre de la loi mosaïque : cela ne souffre pas la moindre difficulté.

Maintenant, que signifient les paroles de saint Paul? Haymon les explique ainsi : « La loi est sainte et juste et bonne, parce qu'elle enseigne la sainteté et la justice et la bonté, et qu'elle rend bons et justes et saints ceux qui l'observent. »

Plusieurs sectaires ont soutenu que la loi mosaïque n'étoit pas bonne. Pour expliquer la généalogie des Eons, Simon-le-Magicien recouroit à deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, prétendant que l'ancien Testament doit le jour au dernier, qu'ainsi la loi ancienne est tout mal et tout corruption. L'antechrist qui a figuré à la naissance de l'Eglise l'antechrist des derniers jours, a eu de nombreux sectateurs dans le cours des siècles : Marcion, Valentin et les gnostiques, que réfute saint Irénée; Manès et ses disciples, que saint Augustin combat avec une science si profonde; les béguards, les vaudois, les hussites et Luther, tous gens qui avoient le plus grand intérêt à déclamer contre les préceptes du décalogue.

---

quæ continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

2. Præterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit (ubi suprà) (1). Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera et nociva; dicit enim Apostolus, *Rom.*, VII : « Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem vivebam sine lege aliquando; sed cùm venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum; » et *Rom.*, V : « Lex subintravit, ut abundaret delictum. » Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Præterea, ad bonitatem legis pertinet quòd sit possibilis ad observandum, et secundùm naturam et secundùm humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus; dicit enim Petrus, *Actor.*, XV : « Quid tentatis imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos neque patres nostri portare potuimus? » Ergo videtur quòd lex vetus non fuerit bona.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Rom.*, VII : « Itaque lex quidem sancta est, et mandatum sanctum et justum et bonum.

(1) Tum cap. 10, lib. II *Etymolog.* vel *Originum*, tum cap. 3, lib. V, ubi non tantùm lex dicitur *quod ratione constiterit*, sed *quod religioni congruat*, *quod conveniat disciplinæ*, *quod saluti proficiat*. Utique non propriæ saluti, sed communi, cùm utrobique addat (ubi non eodem tenore), quòd *pro communi utilitate* ferri debet lex, etc.

(CONCLUSION. — Conforme à la raison, parce qu'elle défendoit tout ce qui lui répugne, la loi ancienne étoit bonne; mais elle étoit imparfaite, parce qu'elle ne pouvoit seule conduire l'homme à sa fin dernière.)

La loi ancienne étoit bonne. On prouve la bonté d'une loi comme on prouve la vérité d'une doctrine, en établissant qu'elle est conforme à la raison. Or telle étoit l'attribut de la loi mosaïque; car elle défendoit tout ce que la droite raison défend elle-même, tous les péchés contraires à ses préceptes, et la concupiscence dans ce commandement, *Exod.*, XX, 17: « Vous ne désirerez point ce qui appartient à votre prochain (1). » Donc la loi mosaïque étoit bonne; et saint Paul fait le même raisonnement quand il dit, *Rom.*, VII, 22: « Je me complais dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur; » et encore, *ibid.*, 16: « J'acquiesce à la loi, parce que je vois qu'elle est bonne. » Mais nous devons remarquer que la bonté renferme plusieurs degrés, comme l'enseigne le bienheureux Aréopagite : elle est parfaite et imparfaite. Elle est parfaite dans les moyens, quand une chose est telle de sa nature qu'elle suffit seule pour conduire à la fin; elle est imparfaite quand une chose aide à parvenir à la fin sans pouvoir y mener seule : ainsi le remède est parfaitement bon, s'il guérit le malade; mais il l'est imparfaitement, s'il ne peut causer la santé tout en la favorisant. Il faut savoir de plus qu'autre est la fin de la loi humaine, autre la fin de la loi divine. La fin de la loi humaine, c'est la tranquillité temporelle du corps social, et le législateur atteint ce but par la répression des actes extérieurs, en défendant les crimes qui peuvent troubler l'ordre public; la fin de la loi divine, c'est de conduire l'homme

(1) Ces mots résument le neuvième et le dixième commandement de Dieu, *ibid.* : « Vous ne convoiterez ni la maison de votre prochain, ni sa femme, ni son serviteur, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui lui appartient. »

(CONCLUSIO. — Lex vetus, cùm fuerit secundùm rectam rationem tradita, ut eâ homines à concupiscentiis et peccatis abstinerent, bona fuit, quamquam non secundùm perfectam bonitatis rationem, quia *nihil ad perfectum adduxit lex.*)

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quòd consonat rationi; ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex hoc quod consonat rationi rectæ. Lex autem vetus rationi consonabat; quia concupiscentiam reprimebat, quæ rationi adversatur, ut patet in illo mandato : « Non concupisces rem proximi tui, » quod ponitur *Exod.*, X, ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quæ sunt contra rationem : unde manifestum est quòd bona erat. Et hæc est ratio Apostoli *Rom.*, VII : « Condelector, *inquit*, legi Dei secundùm interiorem hominem; » et iterum : « Consentio legi, quoniam bona est. » Sed notandum est quòd *bonum* diversos gradus habet, ut Dionysius dicit IV. cap. *De divinis Nomin.* Est enim aliquod *bonum perfectum*, et aliquod *bonum imperfectum* : perfecta quidem bonitas est in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quòd per se est sufficiens inducere; imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quòd perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quòd ad finem perducat : sicut medicina perfectè bona est, quæ hominem sanat; imperfecta autem est, quæ hominem adjuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum quòd est alius finis legis humanæ, et alius legis divinæ. Legis enim humanæ finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quæ possunt perturbare pacificum statum civitatis, finis autem legis divinæ est perducere hominem

au bonheur éternel, et ce but peut être écarté par toute prévarication, par les actes intérieurs aussi bien que par les actes extérieurs. Ce donc qui peut suffire à la perfection de la loi humaine ne suffit point à la perfection de la loi divine ; la première peut se contenter de défendre et de punir les désordres qui portent le trouble dans la société ; la dernière doit, pour rendre l'homme propre à la participation de la félicité suprême, lui donner la grace du Saint-Esprit qui fait accomplir les préceptes en « répandant la charité dans nos cœurs : » car « la grace de Dieu est la vie éternelle, » dit saint Paul, *Rom.*, VI, 23. Eh bien, cette grace céleste la loi de l'ancienne alliance ne pouvoit la conférer, il étoit réservé au Rédempteur de la verser dans les ames ; c'est là ce que nous apprend l'Evangile, *Jean*, I, 17 : « La loi a été donnée par Moïse, la grace et la vérité sont venues par Jésus-Christ. » Ainsi la loi ancienne étoit bonne ; mais elle étoit imparfaite, parce qu'elle « n'a rien amené à la perfection, *Hébr.*, VII, 19. »

Je réponds aux arguments : 1° Dans le passage objecté : « Je leur ai donné des préceptes qui ne sont pas bons, » le Seigneur parle des préceptes cérémoniels ; il dit qu'ils ne sont pas bons, parce qu'ils montrent l'homme pécheur sans lui donner la grace qui purifie du péché. C'est pour cela qu'il ajoute, comme pour expliquer le premier membre de la phrase : « Et des ordonnances où ils ne trouveront pas la vie, » c'est-à-dire la vie de la grace ; puis il continue : « Je les ai souillés dans leurs présents ; » j'ai montré qu'ils sont souillés, puisqu'ils « offrent tout ce qui sort le premier du sein de la mère (1). »

2° La loi judaïque ne donnoit pas la mort directement, mais occasion-

(1) Pendant que les Juifs étoient dans le désert, plusieurs fuirent chez les peuples voisins, et les passions mauvaises les livrèrent bientôt au culte des idoles. Quelques interprètes, entre autres saint Jérôme, pensent que Dieu parle de la loi des idolâtres, et non des préceptes donnés sur le Sinaï : J'ai permis, dit-il, que les transfuges de mon peuple adoptassent des maximes pernicieuses, qui leur donnoient la mort ; j'ai permis qu'ils immolassent à Moloch leurs premiers-nés, et que la superstition la plus coupable les couvrît de souillures par ces

---

ad finem felicitatis æternæ, qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanæ (ut scilicet peccata prohibeat et pœnam apponat) non sufficit ad perfectionem legis divinæ ; sed oportet quòd hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ : quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus sancti, per quam « diffunditur charitas in cordibus nostris, » quæ legem adimplet : « Gratia enim Dei vita æterna, » ut dicitur *Rom.*, VI. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit ; reservabatur enim hoc Christo, quia ut dicitur *Joan.*, I : « Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est. » Et inde est quòd lex vetus bona quidem est ; sed imperfecta, secundùm illud *Hebr.*, VII : « Nihil ad perfectum adduxit lex. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus, quæ quidem dicuntur *non bona*, quia gratiam non conferebant per quam homines à peccato mundarentur, cùm tamen per hujusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur : « Et judicia in quibus non vivunt, » id est, per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt. Et postea subditur : « Et pollui eos in muneribus suis, » id est, pollutos ostendi, cùm offerrent omne quod aperit vulvam propter delicta sua.

Ad secundum dicendum, quòd lex dicitur oc-

nellement, à cause de son imperfection, parce qu'elle ne conféroit pas la grace nécessaire pour l'accomplir. L'occasion qui faisoit tomber dans la mort ne venoit donc pas de la loi, qui montroit le chemin de la vie; elle venoit de l'homme, qui abandonnoit les droits sentiers; d'où saint Paul dit, *Rom.*, VII, 11 : « Le péché, prenant occasion du commandement, m'a séduit et par lui m'a tué. » C'est dans le même sens que le grand Apôtre ajoute, *ibid.*, V, 20 : « La loi est survenue pour faire abonder le péché. » Ici la particule *pour* indique la suite et non la cause; ces paroles signifient donc que l'homme a trouvé dans la loi l'occasion de pécher davantage, soit parce que les préceptes ont rendu ses prévarications plus graves en les faisant connoître, soit parce qu'ils ont allumé dans son cœur la concupiscence en défendant le mal, car nous nous portons avec plus de convoitise vers les choses défendues.

3° Le joug des préceptes étoit insupportable, parce que la loi ne donnoit pas la grace, qui peut seule la faire observer; car l'Apôtre dit, *Rom.*, IX, 16 : L'accomplissement de la loi « ne dépend ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui a pitié » des hommes. Voilà pourquoi le Roi-Prophète écrit, *Ps.* CXVIII, 32 : « J'ai couru dans la voie de vos commandements, lorsque vous avez dilaté mon cœur » par le don de la grace et de la charité.

ARTICLE II.

La loi ancienne a-t-elle eu Dieu pour auteur?

Il paroît que la loi ancienne n'a pas eu Dieu pour auteur. 1° Il est écrit, *Deutér.*, XXXII, 4 : « Les œuvres de Dieu sont parfaites. » Or la loi an-

abominables sacrifices. Voilà ce que semble indiquer le contexte, Ezech., XX, 23-26 : « J'ai élevé ma main sur eux dans la solitude pour les disperser parmi les nations, et les envoyer bien loin en divers climats, parce qu'ils n'avoient pas observé mes ordonnances, qu'ils avoient

---

cidisse non quidem effective, sed occasionaliter, ex sua imperfectione, in quantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus; unde et Apostolus ibidem dicit : « Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit. » Ex hac etiam ratione dicitur quòd « lex subintravit ut abundaret delictum; » ut ly ut teneatur consecutivè, non causaliter, in quantum scilicet homines accipientes occasionem à lege, abundantiùs peccaverunt, tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem ; tum etiam quia concupiscentia crevit, magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.

Ad tertium dicendum, quòd jugum legis servari non poterat sine gratia adjuvante, quam lex non dabat; dicitur enim *Rom.*, IX : « Non est volentis neque currentis, » scilicet velle et currere in præceptis Dei, « sed miserentis Dei. » Unde in *Psalm.* CXVIII, dicitur : « Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilatasti cor meum, » scilicet per donum gratiæ et charitatis.

ARTICULUS II.

Utrùm lex vetus fuerit à Deo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd lex vetus non fuerit à Deo. Dicitur enim *Deuter.*, XXXII : « Dei perfecta sunt opera. » Sed lex vetus fuit imperfecta, ut suprà dictum

(1) De his etiam infrà, qu. 106, art. 2, ad 3, et art. 4, ad 3; et qu. 107, art. 1, in corp.; ut et III part., qu. 42, art. 4, ad 2.

cienne étoit imparfaite, comme nous l'avons vu dans le dernier article. Donc la loi ancienne n'a pas eu Dieu pour auteur.

2° Nous lisons, *Eccl.*, III, 14 : « J'ai appris que tous les ouvrages que Dieu a créés demeureut perpétuellement (1). » Or la loi mosaïque n'est pas demeurée toujours; car l'Apôtre dit, *Hébr.*, VII, 18 : « L'ancien commandement a été abrogé à cause de sa foiblesse et de son inutilité. » Donc la loi mosaïque n'est pas l'œuvre de Dieu.

3° Le législateur sage enlève, non-seulement le mal, mais encore l'occasion du mal. Or la loi judaïque étoit, comme nous l'avons vu dans le premier article, une occasion de péché. Donc Dieu, qui « n'a point de semblables parmi les législateurs, » dit Job, XXXVI, 22, n'a pas donné la loi judaïque.

4° Il est écrit, I *Timoth.*, II, 4 : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. » Or la loi de l'ancienne alliance ne pouvoit sauver les hommes : c'est encore une chose que nous avons vue. Donc Dieu n'est pas l'auteur de cette loi.

Mais le Seigneur, parlant aux Juifs qui avoient reçu l'ancienne loi, dit, *Matth.*, XV, 6 : « Vous détruisez le commandement de Dieu par vos traditions. » Et nous lisons un peu plus haut, 3 et 4 : « Dieu dit : Honorez votre père et votre mère. » Or ce précepte, promulgué par Dieu, se trouve dans la loi mosaïque. Donc c'est Dieu qui a donné cette loi.

(CONCLUSION. — Puisque, d'une part, Dieu vouloit conduire les hommes à Jésus-Christ; puisque, d'un autre côté, la loi ancienne disposoit les hommes à son avènement et préparoit ainsi la ruine du prince de ce monde, c'est Dieu, non le démon, qui a donné la loi ancienne.)

rejeté mes préceptes, qu'ils avoient violé mes sabbats et que leurs yeux s'étoient attachés aux idoles de leurs pères. C'est pourquoi je leur ai donné des préceptes qui ne sont pas bons, et des ordonnances où ils ne trouveront pas la vie. Et je les ai souillés dans leurs présents, lorsqu'ils offrent à cause de leurs péchés tout ce qui sort le premier du sein de la mère. »

(1) Saint Thomas dit *in æternum*, d'après le grec εἰς τὸν αἰῶνα; la Vulgate porte *in perpetuum.*

---

est (art. 1, et qu. 91, art. 5). Ergo lex vetus non fuit à Deo.

2. Præterea, *Eccles.*, III, dicitur : « Didici quòd omnia opera quæ fecit Deus, perseverent in æternum. » Sed lex vetus non perseverat in æternum; dicit enim Apostolus *ad Hebr.*, VII : « Reprobatio sit quidem præcedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem. » Ergo lex vetus non fuit à Deo.

3. Præterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solùm mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut suprà dictum est (art. 1). Ergo ad Deum, « cui nullus est similis in legislatoribus » (ut dicitur *Job*, XXXVI), non pertinebat legem talem dare.

4. Præterea, I. *ad Timoth.*, II, dicitur quòd « Deus vult omnes homines salvos fieri. » Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut suprà dictum est (art. 1). Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare; lex ergo vetus non est à Deo.

Sed contra est, quòd Dominus dicit *Matth.*, IX, loquens Judæis quibus erat lex vetus data : « Irritum fecisti mandatum Dei propter traditiones vestras. » Et paulò ante præmittitur : « Honora patrem tuum et matrem tuam, » quod manifestè in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est à Deo.

(CONCLUSIO. — Lex vetus, quoniam hominem ad Christum adducebat per quem diabolus ejiciendus erat, non à diabolo sed à Deo data est.)

La loi ancienne a été donnée par le Dieu bon, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ (1). Cette loi préparoit les hommes au Sauveur de deux manières. D'abord elle lui rendoit témoignage; car ce divin Maître dit lui-même, *Luc*, XXIV, 44 : « Il falloit que tout ce qui est écrit de moi dans la loi de Moïse et dans les prophètes s'accomplît; » et *Jean*, V, 46 : « Si vous croyiez Moïse, peut être me croiriez-vous aussi; car il a écrit de moi. » Ensuite elle disposoit les hommes à l'avènement de Jésus-Christ; les écartant de l'idolâtrie, elle les attachoit au culte du vrai Dieu, qui devoit sauver le monde par le Rédempteur; c'est ce qu'enseigne l'Apôtre des nations, *Gal.*, III, 23 : « Avant que la foi fût venue, nous étions sous la garde de la loi, qui nous tenoit enfermés pour nous disposer à cette foi qui devoit être révélée (2). » Or celui qui veut conduire à une fin, c'est celui-là même qui prépare à cette fin, soit par lui-même, soit par ses ministres; puis donc que Dieu vouloit conduire les hommes à Jésus-Christ pour les sauver par sa grace, c'est Dieu qui a préparé les hommes à Jésus-Christ, c'est Dieu qui a porté la loi de l'ancien Testament. On comprend, au reste, que le démon n'a pu donner une loi qui devoit préparer, avec l'avènement du céleste Libérateur, la ruine de son empire tyrannique : car « si Satan chasse Satan, il est divisé contre lui-même; comment donc son royaume subsisteroit-il, *Matth.*, XII, 26 ? »

Je réponds aux arguments : 1° Rien n'empêche qu'une chose, imparfaite absolument, ne soit parfaite relativement : ainsi comme l'enfant,

(1) Une formule qu'aimoient à répéter les manichéens comme un article de leur symbole, c'est que « l'ancienne loi n'a pas été donnée par le Dieu bon, Père de notre Seigneur Jésus-Christ. » On voit que la thèse du docteur angélique est dirigée contre cette proposition.

Le concile de Tolède a porté cette définition : « Si quelqu'un dit qu'autre est le Dieu de l'ancienne loi, autre le Dieu de l'Evangile, qu'il soit anathème. » Le saint concile de Trente déclare aussi, *sess.* IV, *Decret. scrip.*, qu'il « reçoit et révère, avec le même respect et la même piété, les livres de l'ancien et ceux du nouveau Testament, parce qu'ils ont les uns et les autres le même Dieu pour auteur. »

(2) Saint Jérôme dit sur ce passage : « Comme les hommes n'ont pas voulu marcher librement dans la voie qui devoit les conduire à Jésus-Christ, Dieu les a enfermés sous la garde des préceptes, il leur a imposé le joug de la loi pour les réserver, pour les disposer à la foi chrétienne. » Voici le commentaire de Pierre Lombard : « Comme le pédagogue dirige l'enfant vers la

---

Respondeo dicendum, quòd lex vetus à bono Deo data est, qui est Pater Domini nostri Jesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter. Uno quidem modo testimonium Christo perhibendo; unde ipse dicit, *Luc.*, ult. : « Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege et in Psalmis et in Prophetis de me; » et *Joan.*, V : « Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit. » Alio modo per modum cujusdam dispositionis, dum retrahens homines à cultu idololatriæ, concludebat eos sub cultu unius Dei, à quo salvandum erat humanum genus per Christum; unde Apostolus dicit *ad Gal.*, III : « Priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quæ revelanda erat. » Manifestum est autem quòd ejusdem est disponere et ad finem perducere; et dico *Ejusdem*, per se vel per suos subditos : non enim diabolus legem tulisset, per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat ejiciendus, secundùm illud *Matth.*, XII : « Si Satanas Satanam ejicit, divisum est regnum ejus. » Et ideo ab eodem Deo, à quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod

imparfait sous un point de vue général, peut être parfait sous le rapport particulier de son âge; pareillement les préceptes qu'on lui donne ont toute la perfection que réclame sa condition, bien qu'ils n'aient pas celle qu'exige la nature humaine. Eh bien, telle a été la loi mosaïque : elle a été, dit saint Paul, *Gal.*, III, 24, « notre pédagogue dans le Christ. »

2° Les œuvres que le suprême Artisan fait pour être perpétuelles, durent toujours : telles sont les choses qui reçoivent de sa main leur dernière perfection. Si la loi judaïque a été rejetée dans le temps de la grace parfaite, ce n'est pas qu'elle fût mauvaise, mais c'est qu'elle étoit inutile et trop foible pour ce temps-là; c'est, comme le dit saint Paul après la parole objectée, qu'elle « n'a rien conduit à la perfection. » De là cet autre texte du même écrivain sacré, *Gal.*, III, 25 : « La foi étant venue, nous ne sommes plus sous le pédagogue. »

3° Comme Dieu permet quelquefois le péché pour faire naître l'humilité dans les cœurs remplis d'orgueil : pareillement il a donné une loi qui dépassoit les efforts de la nature, afin que l'homme, se reconnoissant foible créature et pauvre pécheur, ne présumât pas de ses forces, mais qu'il recourût au secours de la grace dans le sentiment de son impuissance et de son indignité.

4° L'homme ne pouvoit se sauver uniquement par la loi de la première alliance, il est vrai; mais Dieu lui avoit donné un autre moyen d'accomplir son salut éternel : il lui avoit donné la foi dans le divin Médiateur, foi qui a justifié les patriarches comme elle nous justifie nous-mêmes. Dieu n'a donc pas laissé l'homme sans les moyens nécessaires au salut.

science, vers la vertu, vers la perfection de l'âge mûr : ainsi la loi mosaïque a préparé, formé, conduit les hommes à Jésus-Christ. »

---

tamen est perfectum secundùm tempus; sicut dicitur aliquis *puer perfectus*, non simpliciter, sed secundùm temporis conditionem; ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundùm conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter. Et talia fuerunt præcepta legis; unde Apostolus dicit *ad Galat.*, III : « Lex pædagogus noster fuit in Christo. »

Ad secundum dicendum, quòd opera Dei perseverent in æternum, quæ sic Deus fecit, ut in æternum perseverent; et hæc sunt ea quæ sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiæ, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore, quia ut subdit « nihil ad perfectum adduxit lex. » Unde *ad Galat.*, III, dicit Apostolus : « Ubi venit fides, non tam sumus sub pædagogo. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 79, art. 4), Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur; ita etiam voluit talem legem dare, quam suis viribus homines implere non possent; ut sic dum homines præsumentes de se, peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiæ.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines, tamen aderat aliud auxilium à Deo hominibus, simul cum lege, per quod salvati poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres sicut etiam nos justificamus. Et sic Deus non deficiebat hominibus, quin daret eis salutis auxilia.

ARTICLE III.

La loi ancienne a-t-elle été donnée par le ministère des anges?

Il paroît que la loi ancienne n'a pas été donnée par le ministère des anges, mais immédiatement par Dieu. 1° *Ange* veut dire messager; de sorte que ce nom n'implique pas l'idée de domaine, mais de ministère, conformément à ce texte, *Ps.* CII, 20 et 21 : « Bénissez le Seigneur, vous tous ses anges..., qui êtes ses ministres. » Or nous voyons partout que la loi ancienne a été donnée par le Seigneur; car voici les mots qui l'annoncent, *Exode*, XX, 1 : « Le Seigneur prononça les paroles suivantes; » puis l'écrivain sacré fait dire au suprême Législateur : « Je suis le Seigneur votre Dieu, » et nous retrouvons souvent cette déclaration dans l'*Exode* et dans les livres qui viennent après. Donc la loi ancienne a été donnée immédiatement par Dieu.

2° Nous lisons dans l'Evangile, *Jean*, I, 17 : « La loi a été donnée par Moïse. » Or cette loi qu'a donnée Moïse, c'est Dieu qui l'a dictée lui-même; car il est écrit, *Exode*, XXXIII, 11 : « Le Seigneur parloit à Moïse face à face, comme l'homme a coutume de parler à son ami. » Donc l'ancienne loi vient immédiatement de Dieu.

3° Il n'appartient qu'au souverain, nous l'avons établi, de porter la loi. Or, d'une part, Dieu est le roi des ames et les anges sont « des esprits qui lui servent de ministres, » dit saint Paul, *Hébr.*, I, 14; d'une autre part, la loi de l'ancienne alliance avoit pour fin le salut des ames, puisqu'elle devoit conduire les hommes au Sauveur. Donc cette loi a été donnée par Dieu même, et non par les anges.

Mais saint Paul écrit, *Gal.*, III, 19 : « La loi a été donnée au moyen des anges, par la main d'un médiateur (1). » Et saint Etienne disoit aux

(1) Il s'agit là, manifestement, de la loi judaïque; car la première partie du texte dit :

ARTICULUS III.

Utrùm lex vetus data fuerit per angelos.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd lex vetus non fuerit data per angelos, sed immediatè à Deo. Angelus enim *nuntius* dicitur; et sic nomen angeli ministerium importat, non dominium secundùm illud *Psalm.* CII : « Benedicite Domino omnes angeli ejus..., ministri ejus. » Sed vetus lex à Domino tradita esse perhibetur; dicitur enim *Exod.*, XX : « Locutusque est Dominus sermones hos; » et postea subditur. Ego « sum Dominus Deus tuus. » Et idem modus loquendi frequenter repetitur in *Exod.*, et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediatè data à Deo.

2. Præterea, sicut dicitur *Joan.*, I : « Lex per Moysen data est. » Sed Moyses immediatè accepit à Deo; dicitur enim *Exod.*, XXXIII : « Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet amicus ad amicum suum. » Ergo lex vetus immediatè data est à Deo.

3. Præterea, « ad solum principem pertinet legem ferre, » ut suprà dictum est (qu. 90, art. 3). Sed solus Deus est princeps salutis animarum, angeli verò sunt « administratorii spiritus, » ut dicitur *ad Hebr.*, I. Ergo lex vetus per angelos dari non debuit cùm ordinaretur ad animarum salutem.

Sed contra est, quod dicit Apostolus, *ad Galat.*, III : « Lex data est per angelos in manu Mediatoris. » Et *Actuum*, VII, dicit

(1) De his etiam infrà, art. 6, argum. *Sed contra;* et *Isai.*, VI, col. 3; et *Galat.*, III, lect. 7, col. 2; et *ad Coloss.*, II, lect. 4, col. 2; et *ad Hebr.*, I, lect. 2, col. 2.

Juifs, *Actes*, VII, 53 : « Vous avez reçu la loi par le ministère des anges. »

(Conclusion. — Puisque, d'une part, le supérieur accomplit par lui-même l'acte principal qui consomme l'œuvre, et par ses subordonnés les choses qui préparent cet acte; puisque, d'une autre part, la loi imparfaite de l'ancienne alliance devoit disposer les hommes à la loi parfaite du nouveau Testament : il étoit convenable que Dieu donnât la première par lui-même, et la seconde par le ministère des anges.)

Dieu a donné l'ancienne loi par le ministère des anges. Nous pourrions en fournir une raison générale posée par le bienheureux Aréopagite, *Cœlest. Hier.*, IV : c'est que « les anges sont chargés d'apporter sur la terre les choses du ciel; » mais nous avons une raison particulière qui s'applique directement à notre proposition. Comme on l'a vu dans les deux articles précédents, la loi ancienne étoit imparfaite, mais elle disposoit les hommes à la loi parfaite que devoit nous apporter Jésus-Christ.

« Pourquoi donc la loi? Elle a été établie pour faire connoître les transgressions, jusqu'à l'avènement de ce Fils que la promesse regardoit; et cette loi a été donnée au moyen des anges, par la main d'un médiateur. »

Maintenant, que devons-nous entendre par le mot *anges*. Quelques interprètes, comme saint Chrysostôme et Primasius, pensent que saint Paul désigne, sous le nom d'*anges*, Moïse et les prophètes qui ont promulgué la loi. Cette interprétation n'est pas vraisemblable. Immédiatement après la parole dont il s'agit, notre saint auteur cite un passage qui pourroit à lui seul trancher la question; mais on lit avant cette dernière autorité, *Actes*, VII, 30-32 : Comme Moïse demeuroit au pays de Madian, « un ange lui apparut au désert de Sina, dans la flamme d'un buisson qui brûloit. Moïse apercevant cela, fut étonné de ce qu'il voyoit; et s'approchant pour considérer ce que c'étoit, il entendit la voix du Seigneur qui lui dit : Je suis le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. Et Moïse tout tremblant n'osoit regarder. » Est-ce un prophète qui tenoit ce langage et paroissoit dans le buisson ardent? Est-ce Moïse qui se voyoit et s'effrayoit lui-même? Nous pourrions citer d'autres passages qui ne sont ni moins positifs ni moins formels que celui-là : *Exode*, XIV, 19; XXII, 20; *Juges*, II, 1; VI, 22; XIII, 3; *Zach.*, I, 8. Aussi le plus grand nombre des commentateurs, saint Jérôme, saint Augustin, Théodoret, Haymon, Bède, notre saint auteur et d'autres enseignent-ils que la loi judaïque a été dictée par les esprits célestes.

Enfin le médiateur dont parle saint Paul, c'est Moïse. Moïse dit lui-même aux Juifs, *Deutér.*, V, 5 : « J'ai été l'entremetteur et le médiateur entre le Seigneur et vous; » et l'Apôtre lui donne le même nom, *Hebr.*, VIII, 6. Cependant quelques docteurs entendent tout cela du Médiateur suprême, qui a négocié les intérêts de la terre avec le ciel, en sorte que les anges auroient donné la loi « par la main » du Verbe éternel. Quoi donc! l'Etre immense, infini, le Maître absolu de l'univers seroit le serviteur des créatures? Non, dans l'ancien Testament, l'homme a été médiateur entre les anges et le peuple; dans le nouveau Testament, l'homme-Dieu a été Médiateur entre Dieu et l'homme.

Voici donc ce que signifie le texte de saint Paul : Pour promulguer l'ancienne loi, Dieu s'est servi du ministère des anges, et les anges de la main de Moïse.

Stephanus : « Accepistis legem in dispositione angelorum. »

(Conclusio. — Sicut conveniens fuit novam legem tanquam perfectiorem veteri, dari hominibus immediate à Deo, ita decuit veterem angelico ministerio hominibus revelari.)

Respondeo dicendum, quòd lex data est à Deo per angelos. Et præter rationem generalem, quam Dionysius assignat in IV. cap. *Cœlest. Hierarch.*, quòd « divina debent deferri ad homines mediantibus angelis, » specialis ratio est quare legem veterem per angelos dari oportuit. Dictum est enim (art. 1 et 2), quòd lex vetus imperfecta erat, sed disponebat

Or, dans toutes les hiérarchies de puissances et dans toutes les opérations d'art, le supérieur accomplit par lui-même l'acte principal qui consomme l'œuvre, et fait par ses subordonnés les choses qui préparent cet acte dernier : ainsi le constructeur de navire assemble de sa propre main les pièces du bâtiment, mais il les travaille à l'aide de ses ouvriers : il convenoit donc que la loi parfaite de la nouvelle alliance fût donnée par le Dieu fait homme, et la loi imparfaite de l'antique alliance par les ministres de Dieu, c'est-à-dire par les anges. Aussi l'Apôtre, voulant montrer la prééminence de la première sur la dernière, dit-il, *Hébr.*, I, 1 et 2, « Dieu a parlé par les prophètes » dans l'ancien Testament, et « par son Fils » dans le nouveau (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme le dit saint Grégoire, *Moral.*, I, « L'esprit céleste qui apparut à Moïse est appelé tantôt *ange*, tantôt *Seigneur :* ange, parce qu'il servoit Dieu comme ministre en promulgant la loi par la parole externe; Seigneur, parce qu'il représentoit Dieu comme dépositaire de sa puissance en agissant sur les ames par la parole interne. » C'est pour cette dernière raison qu'il parloit comme étant le Seigneur.

2° L'évêque d'Hippone écrit ceci, *Super. Gen. ad litt.*, XII, 27 : « Nous lisons dans l'*Exode :* « Le Seigneur parloit à Moïse face à face; » puis, bientôt après, nous entendons Moïse dire au Seigneur : « Montrez-moi votre gloire. » Le libérateur des Juifs percevoit donc ce qu'il voyoit, et désiroit de contempler ce qu'il ne voyoit pas. » Ainsi le saint Prophète ne voyoit pas l'essence même de Dieu, si bien qu'il ne recevoit pas immédiatement les instructions du souverain Etre. Quand donc l'Ecriture sainte dit que « le Seigneur parloit à Moïse face à face, » elle s'exprime

(1) « Dieu, qui a parlé autrefois à nos pères en divers temps et en diverses manières, nous a parlé tout nouvellement, en ces derniers jours, par son propre Fils, qu'il a fait héritier de toutes choses et par qui il a même créé les siècles. »

ad salutem perfectam generis humani, quæ futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quòd ille qui est superior principalem et perfectum actum operatur per se ipsum; ea verò quæ disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros : sicut navifactor compaginat navem per seipsum, sed præparat materiam per artifices subministrantes : et ideo conveniens fuit ut lex perfecta novi Testamenti daretur immediatè per ipsum Deum hominem factum, lex autem vetus per ministros Dei (scilicet per angelos) daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus, *Hebr.*, I, adprobat eminentiam novæ legis ad veterem, quia in novo Testamento « locutus est nobis Deus in Filio suo; » in veteri autem Testamento « est sermo factus per angelos. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregorius dicit in principio *Moralium*, « angelus qui Moysi apparuisse describitur, modò *angelus*, modò *Dominus* memoratur : *angelus* videlicet propter hoc quòd exteriùs loquendo serviebat : *Dominus* autem dicitur, quia interiùs præsidens loquendi efficaciam ministrabat. » Et inde est etiam quòd quasi ex persona Domini angelus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XII, *Super Genes. ad litteram* (cap. 27), « in Exod. dicitur, » locutus est Dominus Moysi facie ad faciem. « Et paulò post subditur. » Ostende mihi gloriam tuam : « Sentiebat ergo quod videbat, et quod non videbat desiderabat. » Non ergo videbat ipsam Dei essentiam, et ita non immediatè ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quòd « loquebatur ei facie ad faciem, » secundùm opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat

d'après l'opinion du peuple, qui croyoit que Moïse parloit « de bouche à bouche » avec le Seigneur, tandis que Dieu parloit à son serviteur et lui apparoissoit par un être et par un emblème créé, par l'ange et par la nuée miraculeuse. On peut entendre aussi que le législateur des Hébreux voyoit le Seigneur dans une contemplation familière et sublime, quoique inférieure à la vision de l'essence adorable.

3° Le prince peut seul porter la loi de son autorité propre; mais il promulgue quelquefois par d'autres la loi qu'il a portée. Ainsi Dieu a fait de sa propre autorité l'ancienne loi, mais il l'a promulguée par le ministère des anges.

ARTICLE IV.

La loi ancienne ne devoit-elle être donnée qu'au peuple juif?

Il paroît que la loi ancienne ne devoit pas être donnée seulement au peuple juif. 1° Comme nous l'avons vu dans le dernier article, la loi de l'antique alliance disposoit les hommes au salut qui devoit s'accomplir en Jésus-Christ. Or le salut ne devoit pas être donné seulement au peuple juif, mais à tous les peuples; car le Seigneur disoit au prophète, *Is.*, XLIX, 6 : « C'est peu que vous me serviez pour réparer les tribus de Jacob et pour convertir à moi les restes d'Israël; je vous ai établi pour être la lumière des nations et le salut que j'envoie aux extrémités de la terre. » Donc la loi ancienne ne devoit pas être donnée seulement à un peuple, mais à toutes les nations.

2° Le prince des Apôtres dit, *Actes*, X, 34 et 35 : « Je vois que Dieu ne fait point acception des personnes; mais qu'en toute nation celui qui le craint et accomplit la justice, lui est agréable. » Donc Dieu ne devoit pas ouvrir, à un peuple plutôt qu'aux autres, la voie du salut.

3° La loi a été donnée par les anges, comme nous le savons. Or Dieu

---

Moysen *ore ad os loqui* cùm Deo, cum per subjectam creaturam (id est, per angelum et nubem) ei loqueretur et appareret. Vel per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio et familiaris infra essentiæ divinæ visionem.

Ad tertium dicendum, quòd solius principis est sua authoritate legem instituere; sed quandoque legem institutam per alios promulgat. Et ita Deus sua authoritate instituit legem; sed per angelos promulgavit.

ARTICULUS IV.

Utrùm lex vetus dari debuerit soli populo Judæorum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd lex vetus non debuit dari soli populo Judæorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem quæ futura erat per Christum, ut dictum est (art. 3). Sed salus illa non erat futura solùm in Judæis, sed in omnibus gentibus, secundùm illud *Esa.*, LIX : « Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et faces Israel convertendas; dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ. » Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus, et non uni populo tantùm.

2. Præterea, sicut dicitur *Act.*, X : « Non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente qui timet Deum, et facit justitiam, acceptus est illi. » Non ergo magis uni populo quàm aliis viam salutis debuit aperire.

3. Præterea, lex data est per angelos sicut jam dictum est (art. 3). Sed ministeria ange-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2, ad 3.

ne bornoit pas les ministères des anges au peuple juif, mais il l'étendoit à tous les peuples; car il est écrit, *Eccli.*, XVII, 14 : « Il a établi un guide pour gouverner chaque nation ; » d'ailleurs il donne à tous les biens temporels, qui provoquent moins sa sollicitude miséricordieuse que les biens spirituels. Donc Dieu devoit donner sa loi à tous les peuples.

Mais l'Apôtre dit, *Rom.*, III, 1 et 2 : « Quel est donc l'avantage des Juifs, et quelle est l'utilité de la circoncision? Leur avantage est grand en toute manière, principalement en ce que les paroles de Dieu leur ont été confiées. » Puis le prophète royal ajoute, *Ps.* CXLVII, 20 : « Il n'a point traité de même les autres nations; il ne leur a point manifesté ses préceptes. »

(Conclusion. — Dieu n'a donné sa loi qu'au peuple juif, parce qu'il l'avoit choisi par une élection gratuite pour en faire naître selon ses promesses le Rédempteur, et que ce peuple devoit pour cela même avoir une sainteté particulière.)

Pourquoi Dieu a-t-il donné la loi de l'ancienne alliance au peuple juif plutôt qu'aux autres peuples? Une réponse qui pourroit se présenter tout d'abord est celle-ci : parce que le peuple juif restoit fidèle au culte du vrai Dieu, tandis que les autres peuples s'abandonnoient au culte des idoles et se rendoient indignes de recevoir les préceptes divins, car il ne faut pas « donner les choses saintes aux chiens (1). » Cette raison n'est pas fondée, parce que les Juifs, même après avoir reçu la loi, ce qui aggrava leur crime, tombèrent dans l'idolâtrie; leur saint libérateur nous l'apprend dans l'*Exode*, et Dieu leur adresse ces paroles par la bouche du prophète, *Amos*, V, 25 : « M'avez-vous offert des hosties et des sacrifices dans le désert pendant quarante ans? Vous y avez porté le tabernacle de votre Moloch, l'image de vos idoles et l'étoile de votre dieu, toutes choses

(1) *Matth.*, VII, 6 : « Gardez-vous de donner les choses saintes aux chiens, et ne jetez point vos perles devant les pourceaux, de peur qu'ils ne les foulent sous leurs pieds et que, se retournant, ils ne vous déchirent. »

---

lorum Deus non solùm Judæis, sed omnibus gentibus semper exhibuit; dicitur enim *Eccl.*, XVII : « In unamquamque gentem præposuit rectorem; » omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quæ minùs sunt curæ Deo quàm spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, III : « Quid ergo amplius Judæo est? Multùm per omnem modum : primùm quidem quia credita sunt illis eloquia Dei. » Et in *Psalm.* CXVII dicitur : « Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis. »

(Conclusio. — Quoniam promissiones de Christo, Judæorum patribus facta sunt, et decebat enim populum ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali præ reliquis nationibus sanctitate pollere, soli Judæorum populo lex vetus dari debuit.)

Respondeo dicendum quòd posset una ratio assignari quare potiùs populo Judæorum data sit lex quàm aliis populis : quia aliis populis ad idololatriam declinantibus, solus populus Judæorum in cultu unius Dei remansit; et ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne *sanctum canibus* daretur. Sed ista ratio conveniens non videtur; quia populus ille etiam post legem latam ad idololatriam declinavit (quod gravius fuit), ut patet *Exod.*, XXXII, et *Amos*, V : « Numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis domus Israel; et portastis tabernaculum Moloch Deo vestro, et imaginem idolorum vestrorum sidus Dei vestri, quæ fecistis vobis? » Ex-

qui étoient l'ouvrage de vos mains (1). » Aussi Moïse leur dit-il formellement, *Deutér.*, IX, 6 : « Sachez que ce n'est point pour votre justice que le Seigneur vous fera posséder cette terre si excellente, puisque vous êtes un peuple qui a la tête dure. » Pourquoi donc le Tout-Puissant leur accordera-t-il ses faveurs? Le saint conducteur d'Israël en donne la raison dans le verset précédant celui qu'on vient de lire : « Parce que le Seigneur veut, dit-il, accomplir la promesse qu'il a faite avec serment à vos pères Abraham, Isaac et Jacob? » Maintenant si l'on veut savoir quelle étoit cette promesse, l'Apôtre nous l'apprend, *Gal.*, III, 16 : « Les promesses de Dieu ont été faites à Abraham et à sa race (à son rejeton). L'Ecriture ne dit pas à ceux de sa race, comme si elle en eût voulu marquer plusieurs; mais à sa race, c'est-à-dire à l'un de sa race, qui est Jésus-Christ. » On voit que le Seigneur a donné sa loi sainte au peuple juif et répandu dans son sein tant de faveurs uniques, à cause de la promesse faite à ses pères, que de lui naîtroit le Christ : il convenoit donc que le peuple d'où devoit sortir le Juste suprême eût une sainteté particulière, conformément à cette parole, *Lévit.*, XIX, 2 : « Soyez saints, parce que je suis saint. » Mais Abraham, il faut le remarquer aussi, n'obtint point par son mérite la promesse que Jésus-Christ naîtroit de sa race; elle lui fut accordée par une élection gratuite, en vertu d'une vocation toute miséricordieuse; d'où l'Ecriture dit, *Is.*, XLI, 2 : « Qui a fait venir le juste de l'Orient? qui l'a contraint par son appel de le suivre? » Ainsi les patriarches et les Juifs ont reçu par élection purement gratuite, les uns les célestes promesses, les autres la loi divine; c'est ce

(1) L'*Exode* raconte, au chapitre XXXII, l'adoration du veau d'or.

Dans le prophète Amos, Dieu ne reconnoît pas que les Juifs lui aient offert des sacrifices dans le désert, bien que cela fût, parce qu'ils ne les offroient point avec un cœur pur.

Adoré chez les Ammonites, Moloch, fils du soleil, formoit l'emblème du temps, qui produit et détruit tout. On le représentoit sous la figure d'un homme avec une tête de taureau, étendant les bras pour saisir ses victimes. Après avoir chauffé sa statue jusqu'à l'incandescence, les adorateurs de ce Dieu barbare enfermoient leurs enfants dans son sein.

Fils aussi du soleil, pareillement l'emblème du temps, « Saturne dévoroit ses enfants, » selon la mythologie païenne, c'est-à-dire il détruisoit tout ce qu'il produisoit. On lui offroit, comme à Moloch, des victimes humaines.

---

pressè enim dicitur *Deuter.*, IX : « Scito quòd non propter justitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cùm durissimæ cervicis sis populus. » Sed ratio ibi præmittitur : « Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub juramento pollicitus est patribus tuis Abraham, Isaac, et Jacob. » Quæ autem promissio ejus sit facta, ostendit Apostolus *ad Gal.*, III, dicens : « Abrahæ dictæ sunt promissiones et semini ejus : non dicit *seminibus* quasi in multis; sed quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus. » Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit, propter promissionem patribus eorum factam, ut ex eis Christus nasceretur, decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret, secundùm illud quod dicitur *Levit.*, XIX : « Sancti eritis, quia ego sanctus sum. » Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahæ ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex ejus semine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione et vocatione; unde dicitur *Isai.*, XLI : « Quis suscitavit ab Oriente justum? vocavit eum ut sequeretur se? » Sic ergo patet quòd ex sola gratuita electione Patres promis-

que Moïse apprenoit à son peuple, disant, *Deutér.*, IV, 26 et 27 : « (Le Seigneur) vous a fait voir ses flammes effroyables, et vous avez entendu sortir ses paroles du milieu de ce feu, parce qu'il a aimé vos pères et qu'après eux il a choisi pour lui leur postérité (1). » Après cela, si l'on demandoit pourquoi le souverain Ordonnateur a choisi le peuple hébreu, non pas un autre, pour en faire sortir le Messie, nous citerions ce mot de saint Augustin, *super Joan.*, XXVI : « Pourquoi Dieu attire-t-il celui-ci et n'attire-t-il pas celui-là ? Ne tranchez pas cette question, si vous ne voulez point tomber dans l'erreur (2). »

Je réponds aux arguments : 1° Tous les peuples étoient appelés au salut dans Jésus-Christ, cela est vrai ; mais Jésus-Christ devoit sortir d'un seul peuple, qui obtint pour cela même des dons particuliers ; voilà ce que nous apprend l'Apôtre des nations disant, *Rom.*, IX, 4 et 5 : « Aux Israélites appartiennent l'adoption des enfants, la gloire, l'alliance, la loi, l'obéissance et les promesses et les patriarches, desquels est sorti Jésus-Christ selon la chair. »

2° Il peut y avoir acception des personnes dans les choses dues, mais non dans les choses gratuites : car lorsque le propriétaire, disposant de son bien par pure libéralité, donne à l'un ce qu'il refuse à l'autre, il ne montre pas d'injuste préférence ; mais il faut dire le contraire lorsque l'économe, administrant des biens communs, ne les distribue pas à tous également d'après leurs mérites. Or Dieu répand gratuitement, par pure miséricorde, les bienfaits du salut sur tout le genre humain ; il ne fait donc pas acception des personnes, quand il les donne aux uns de préférence aux autres. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *De prædest. Sanctorum*, VIII : « Tous ceux qu'instruit le Seigneur, il les instruit par

(1) Il s'agit, là, de la promulgation de la loi sur le Sinaï, au milieu des éclairs et des tonnerres.

(2) L'évêque d'Hippone commente, dans ce passage, *Jean*, IV, 44 : « Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire. »

---

sionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit, secundùm illud *Deut.*, IV : « Audistis verba illius de medio ignis ; quia dilexit Patres tuos et elegit semen eorum post illos. » Si autem rursus quæratur, quare hunc populum elegit ut ex eo Christus nasceretur, et non alium, conveniet responsio Augustini qua dicit *super Joan.* : « Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis salus futura per Christum esset omnibus præparata, tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc præ aliis prærogativas habuit ; secundùm illud *Rom.*, IX : « Quorum (*scilicet Judæorum*) est adoptio filiorum et testamentum, et legislatio, quorum patres, et ex quibus Christus est secundùm carnem. »

Ad secundùm dicendum, quòd acceptio personarum locum habet in his quæ ex debito dantur ; in his verò quæ ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet : non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni, et non alteri ; sed si esset dispensator bonorum communium et non distribueret æqualiter secundùm merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia : unde non est personarum acceptor si quibusdam præ aliis conferat. Unde Augustinus dicit in lib. *De prædestinatione Sanctorum* : « Omnes quos Deus docet, misericordiâ docet ; quos autem non do-

sa miséricorde ; ceux qu'il n'éclaire pas, il les laisse dans les ténèbres par un juste jugement ; » car ce délaissement vient de la condamnation du genre humain pour le péché du premier homme.

3° Dieu retire les bienfaits de la grace à cause du péché, mais il ne retire pas les bienfaits de la nature. Eh bien, les ministères des anges et les choses nécessaires à la vie rentrent dans ces derniers bienfaits : les ministères des anges, car l'ordre de la nature les réclame selon cette loi que les êtres inférieurs sont gouvernés par les intermédiaires ; les choses nécessaires à la vie, car Dieu les donne non-seulement aux hommes, mais encore aux animaux, conformément à cette parole, *Ps*. XXXV, 7 : « Vous sauverez, Seigneur, les hommes et les animaux. »

ARTICLE V.

La loi ancienne obligeoit-elle tous les hommes ?

Il paroît que la loi ancienne obligeoit tous les hommes. 1° Qui est soumis au roi est soumis à la loi du roi. Or la loi de l'ancienne alliance étoit la loi de Dieu, qui est le roi de toute la terre, comme le dit le Psalmiste (1). Donc la loi ancienne obligeoit tous les habitants de la terre.

2° Les Juifs ne pouvoient se sauver qu'en accomplissant la loi de Moïse ; car il est écrit, *Deutér.*, XXVII, 26 : « Maudit celui qui ne demeure pas ferme dans les prescriptions de cette loi, et qui ne les observe pas dans ses œuvres ! » Si donc les autres peuples avoient pu se sauver sans remplir l'ancienne loi, la condition des Juifs eût été pire que celle des païens.

3° La loi permettoit aux Gentils d'accomplir les observances et les rites des Hébreux ; car il est écrit, *Exode*, XII, 48 : « Si quelqu'un d'entre les

(1) *Ps*. XLVI, 3 : « Le Seigneur est élevé et redoutable, il est le roi suprême de toute la terre. »

---

cet, judicio non docet, » hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

Ad tertium dicendum, quòd beneficia gratiæ subtrahuntur homini propter culpam ; sed beneficia naturalia non subtrahuntur, inter quæ sunt ministeria angelorum quæ ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; et etiam corporalia subsidia, quæ non solùm hominibus, sed etiam jumentis Deus administrat, secundùm illud *Psalm*. XXXV : « Homines et jumenta salvabis Domine. »

ARTICULUS V.

Utrùm omnes homines obligabantur servare legem veterem.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd omnes homines obligabantur ad observandum veterem legem. Quicumque enim subditur regi, oportet quòd subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data à Deo, qui est rex omnis terræ, ut in *Psalm*. XLVI dicitur : ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Præterea, Judæi salvari non poterant, nisi legem veterem observarent; dicit enim *Deut.*, XXVII : « Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus, nec eos opere perficit. » Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, pejor fuisset conditio Judæorum quàm aliorum hominum.

3. Præterea, gentiles ad ritum Judæorum et ad observantias legis admittebantur; dicitur enim *Exod.*, XII : « Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam et facere

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 85, art. 4, ad 1 ; et III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2, ad 3 ; et *ad Rom.*, II, lect. 3, col. 2.

étrangers veut se fixer parmi vous et célébrer la pâque du Seigneur, qu'il soit auparavant circoncis, lui et tous les mâles de sa maison; alors il pourra la célébrer, et sera comme un habitant de votre terre. » Or le Seigneur auroit ordonné sans raison d'admettre les étrangers à la pratique des observances légales, si l'on avoit pu se sauver sans leur accomplissement. Donc nul ne pouvoit se sauver sans observer l'ancienne loi.

Mais saint Denis dit, *Cœlest. Hier.*, IX : «Plusieurs d'entre les Gentils ont été ramenés à Dieu par les anges. » Or il est constant que les Gentils n'observoient point la loi mosaïque. Donc certains hommes pouvoient être sauvés sans l'observation de cette loi.

(CONCLUSION. — La loi ancienne obligeoit tous les hommes dans les préceptes de la loi naturelle qu'elle manifestoit; mais elle n'obligeoit que le peuple juif dans les préceptes particuliers qu'elle ajoutoit aux premiers, parce qu'ils avoient pour but d'élever ce peuple à une plus grande sainteté par respect pour Jésus-Christ.)

Il faut distinguer deux sortes de préceptes dans la loi de l'ancien Testament : les préceptes de la loi naturelle qu'elle manifestoit, puis certains préceptes particuliers qu'elle ajoutoit à ceux-là. Or les préceptes de la première sorte obligeoient tous les hommes, non parce qu'ils étoient dans l'ancienne loi, mais parce qu'ils appartenoient à la loi naturelle; les préceptes de la seconde catégorie, au contraire, ne lioient que les Juifs, et voici pourquoi. Le but de la loi mosaïque, nous le savons, c'étoit d'élever Israël à une plus grande sainteté, par respect pour Jésus-Christ qui devoit naître de ce peuple. Eh bien, les préceptes donnés pour la sanctification particulière d'un certain nombre d'hommes, n'obligent que ceux qu'ils concernent spécialement : ainsi les lois canoniques soumettent les clercs, qui doivent remplir les fonctions du saint ministère, à des obligations qui n'atteignent pas les laïques; ainsi la profession religieuse impose aux

---

Phase Domini, circumcidetur priùs omne masculinum ejus; et tunc ritè celebrabit, eritque sicut indigena terræ. » Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat, nisi legem observaret.

Sed contra est, quod Dionysius dicit IX, cap. *Cœl. hierarch.*, quòd « multi gentilium per angelos sunt reducti in Deum. » Sed constat quòd gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis potuerunt aliqui salvari.

(CONCLUSIO. — Quoniam lex vetus ad legem naturæ, quædam Judæis propria superaddebat, populus Judaicus ad omnia legis veteris præcepta, reliquæ autem nationes ad ea tantummodo quæ naturæ legem concernebant, obligabantur.)

Respondeo dicendum, quòd lex vetus manifestabat præcepta legis naturæ, et superaddebat quædam propria præcepta. Quantum igitur ad illa quæ lex vetus continebat de lege naturæ, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturæ; sed quantum ad illa quæ lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judæorum. Cujus ratio est, quia lex vetus, sicut dictum est (art. 4), data est populo Judæorum, ut quamdam prærogativam sanctitatis obtineret, propter reverentiam Christi qui ex illo populo nasciturus erat. Quæcumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos : sicut ad quædam obligantur clerici qui mancipantur divino ministerio, ad quæ laici non obligantur; similiter et religiosi ad quædam perfectionis opera obli-

réguliers des œuvres de perfection que les séculiers ne sont pas tenus d'accomplir. On voit donc que le peuple juif avoit à supporter des préceptes plus élevés, qui ne pesoient pas sur les autres peuples; c'est pour cela que son saint Conducteur lui disoit, *Deutér.*, XVIII, 13 : « Vous serez parfait et sans tache devant le Seigneur votre Dieu (1). » Aussi les Israélites faisoient-ils une sorte de profession, contenue dans ces mots, *Deutér.*, XXVI, 3 : « Je professe aujourd'hui devant votre Dieu, etc. (2). »

Je réponds aux arguments : 1° Qui est soumis au roi est soumis à sa loi? Il faut distinguer : lorsque le roi porte une loi générale, elle oblige tous ses sujets; lorsqu'il donne une loi particulière à ses ministres, elle ne lie pas les autres citoyens.

2° Plus l'homme est attaché à Dieu par des liens intimes, plus sa condition s'élève et s'améliore : les Juifs étoient donc d'autant plus au-dessus des autres peuples, qu'ils étoient enchaînés plus étroitement au culte de Dieu; voilà pourquoi Moïse leur disoit, *Deutér.*, IV, 8 : « Où est un autre peuple si célèbre, qu'il ait des cérémonies, des justifications et une loi générale? » C'est aussi pour cela que les religieux l'emportent par leur état sur les clercs, et les clercs sur les laïques.

3° Les Gentils opéroient leur salut plus parfaitement et plus sûrement sous les observances de la loi divine, que sous la seule direction de la loi naturelle, et c'est pour cela qu'on les admettoit aux rites du judaïsme. Ainsi de nos jours, bien qu'on puisse se sauver dans tous les états, les laïques entrent dans la cléricature, et les séculiers dans la vie religieuse (3).

(1) La Vulgate dit, comme saint Thomas : *Cum Domino Deo tuo;* mais le grec porte : Ἐναντίον Κυρίου τοῦ θεοῦ.

(2) *Ubi supra*, 2 et 3 : « Vous prendrez les prémices de tous les fruits de votre terre, et les ayant mis dans un panier, vous irez au lieu que le Seigneur votre Dieu aura choisi, afin que son nom y soit invoqué. Là, vous approchant du prêtre qui sera en ce temps-là, vous lui direz : Je professe aujourd'hui devant le Seigneur votre Dieu, que je suis entré dans la terre qu'il avoit promis avec serment à vos pères de nous donner. »

(3) Nous appelons l'attention sur ce que notre saint auteur a dit, en passant, de la vie cé-

---

gantur ex sua professione, ad quæ sæculares non obligantur; et similiter ad quædam specialia obligabatur populus ille, ad quæ alii populi non obligabantur : unde dicitur *Deut.*, XVIII : « Perfectus eris et absque macula coram Domino Deo tuo. » Et propter hoc etiam quadam professione utebantur, ut patet *Deut.*, XXVI : « Profiteor hodie coram Domino Deo tuo, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cuicumque subduntur regi, obligantur ad legem ejus observandam, quam omnibus communiter proponit; sed si instituat aliqua observanda à suis familiaribus ministris, ad hæc cæteri non obligantur.

Ad secundum dicendum, quòd homo quantò Deo magis conjungitur, tantò efficitur melioris conditionis : et ideo quantò populus Judæorum erat astrictus magis ad divinum cultum, tantò dignior aliis populis erat; unde dicitur *Deut.*, IV : « Quæ est alia gens sic inclyta, ut habeat ceremonias justaque judicia, et universam legem. » Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quàm laici, et religiosi quàm seculares.

Ad tertium dicendum, quòd gentiles perfectiùs et securiùs salutem consequebantur sub observantiis legis, quàm sub sola lege naturali : et ideo ad eas admittebantur; sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et seculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

ARTICLE VI.

La loi ancienne devoit-elle être donnée au temps de Moïse?

Il paroît que la loi ancienne ne devoit pas être donnée au temps de Moïse. 1° Comme nous l'avons vu dans le premier article de cette question, l'ancienne loi disposoit les hommes au salut qui devoit s'accomplir en Jésus-Christ. Or l'homme a eu besoin de la grace du salut dès sa première prévarication. Donc l'ancienne loi devoit être donnée aussitôt après le péché originel.

2° La loi de l'antique alliance a été donnée pour la sanctification de ceux dont devoit naître Jésus-Christ. Or Abraham reçut la promesse, comme nous le voyons dans la *Genèse* (1), que le Christ naîtroit de sa race. Donc l'ancienne loi devoit être donnée dans le temps d'Abraham.

3° Comme le Christ n'est pas né de tous les descendants de Noé, mais seulement d'Abraham qui en obtint la promesse ; de même il n'est pas né de tous les fils d'Abraham, mais uniquement de David, qui reçut le renouvellement de la promesse divine, selon cette parole, II *Rois*, XXIII, 1 : « Ainsi parla David, fils d'Isaïe, cet homme établi pour être l'oint du Dieu de Jacob. » Donc l'ancienne loi pouvoit être donnée après David aussi bien qu'après Abraham.

nobitique ; il résulte de ses paroles que, dans l'ordre de la perfection chrétienne, les religieux sont aux clercs ce que les clercs sont aux laïques. Les couvents forment la plus de le fleur de l'Evangile; jamais un peuple n'a été profondément catholique sans couvents. L'orgueil qui ne souffre aucune supériorité, l'hérésie qui avoit besoin d'écarter les religieux pour répandre l'erreur, la philosophie qui les a calomniés pour les piller ensuite ont pu seules répandre des préjugés contraires aux institutions qui n'ont jamais cessé de donner à l'Eglise des docteurs célèbres, de saints évêques et de grands papes. Au reste, ce n'est pas la seule erreur qui soit venue de ce côté-là : « Les enfants du siècle sont plus prudents que les enfants de lumière (*Luc*, XVI, 8). »

(1) *Ibid.*, XII, 3 : « Tous les peuples seront bénis en vous, » par celui qui doit naître de votre race.

ARTICULUS VI.

Utrùm lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem quæ erat futura per Christum, sicut dictum est (art. 1). Sed statim homo post peccatum indiguit hujusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. Præterea, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahæ incepit fieri promissio de semine quod est Christus, ut habet *Gen.*, XII. Ergo statim tempore Abrahæ debuit lex dari.

3. Præterea, sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex Noe, nisi ex Abraham, cui facta est promissio, ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahæ, nisi ex David, cui est promissio renovata, secundùm illud II. *Reg.*, XXIII : « Dixit vir, cui constitutum est de Christo Dei Jacob. » Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

(1) De his etiam III part., qu. 70, art. 2, ad 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4; et *ad Galat.*, lect. 7, col. 2.

Mais saint Paul dit, *Gal.*, III, 19 : « La loi a été établie pour les transgressions, jusqu'à l'avènement de ce Fils que la promesse regardoit; elle a été ordonnée par les anges dans la main de Moïse; » selon la Glose, « elle a été donnée par le ministère des anges, selon l'ordre des temps, à l'aide de Moïse. » Donc il étoit convenable que l'ancienne loi fût donnée au temps du législateur des Hébreux (1).

(Conclusion. — L'ancienne loi devoit être donnée au temps de Moïse, soit pour réprimer l'orgueil des superbes par ses préceptes en leur faisant connoître leur foiblesse, soit pour aider les bons dans le bien par ses instructions salutaires en remettant en lumière la loi de nature.)

La loi de la première alliance a été donnée sagement au temps de Moïse : la raison s'en trouve dans un double besoin que doit satisfaire toute prescription légale. Les lois sont imposées à deux sortes d'hommes : aux superbes, pour abattre et dompter leur orgueil par les préceptes, puis aux bons pour les aider par des instructions salutaires dans le bien qu'ils désirent. L'ancienne loi devoit donc être donnée, sous le premier rapport, quand elle devint nécessaire pour humilier et réprimer l'orgueil. Dans les anciens jours, les hommes s'enorgueillissoient de deux choses, de leur science et de leur prétendue vertu : ils s'enorgueillissoient de leur science, comme si la raison naturelle avoit pu seule les conduire au salut. Pour

(1) Bède dit sur les paroles de saint Paul : « La loi devoit augmenter les prévarications par la connoissance du mal, afin que l'homme superbe, plein de confiance en lui-même, apprît à connoître sa foiblesse à la vue de ses crimes, qu'il conçût le désir du Rédempteur et qu'il fût conduit par les préceptes comme par un pédagogue à la grace de Jésus-Christ. » Et *Serm. de verbis Apost.*, VI, 4 : « La loi a été donnée pour faire connoître la foiblesse de l'homme; je dis plus, pour l'augmenter; car lorsqu'on est atteint d'une indisposition légère, on n'en tient pas compte; mais quand la maladie s'aggrave, on appelle le médecin. » De même, *Serm.*, XI, 8 : « Vous me demandez : — Pourquoi la loi a-t-elle été donnée? — Et je vous réponds : Pour vous rendre prévaricateur. — Pourquoi la loi devoit-elle me rendre prévaricateur? — Parce que Dieu connoissoit votre orgueil : il savoit que vous disiez : Oh! si l'on me montroit le bien et le mal! Eh bien, la loi vous a dit : « Tu ne convoiteras point; » et le vent de la concupiscence s'est élevé dans votre ame, et bientôt vous avez pu lire dans un triste naufrage ces mots gravés par vos crimes : Homme superbe, pétri de vices et de profondes misères!» La loi étoit donc nécessaire pour réprimer l'orgueil humain; mais pourquo devoit-elle être « ordonnée par les anges » au temps de Moïse? L'ange de l'Ecole va nous l'apprendre.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Galat.*, III, quòd « lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per angelos in manu Mediatoris. » id est, « ordinabiliter data, » ut Glossa dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

(Conclusio. — Decuit tempore Moysi legem veterem hominibus dari, quò homines infirmitatem suam agnoscerent, et perfectiùs ad divinam gratiam suscipiendam præpararentur.)

Respondeo dicendum, quòd convenientissimè lex vetus data fuit tempore Moysi. Cujus ratio potest accipi ex duobus, secundùm quòd quælibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur; imponitur etiam bonis qui per legem instructi adjuvantur ad implendum quod intendunt : conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari, ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientia et de potentia : de scientia quidem, quasi ratio naturalis ei possit sufficere ad salutem. Et ideo ut de hoc ejus superbia convinceretur, permissus est homo regimini

confondre cette présomption insensée, Dieu les abandonna sans le secours de la loi écrite aux lumières de leur esprit, et bientôt l'expérience leur montra l'incertitude et l'insuffisance de leur vaine sagesse; car, au temps d'Abraham, ils étoient tombés dans l'idolâtrie la plus grossière et dans les vices les plus dégradants. Il falloit donc, après cette triste expérience, que Dieu donnât la loi écrite comme le remède de l'ignorance humaine, parce qu'elle fait connoître le péché, selon l'Apôtre (1). Quand donc les hommes furent instruits par la loi, voyant qu'ils ne pouvoient faire le bien qu'ils connoissoient, ils avouèrent leur foiblesse et leur impuissance: alors « ce qui étoit impossible à la loi, parce qu'elle étoit affoiblie par la chair, Dieu le fit, » dit encore saint Paul, *Rom.*, VIII, 3 et 4, « en envoyant son Fils en la ressemblance de la chair..., afin que la justice de la loi s'accomplît en nous. » Sous le second rapport, quant aux bons, la loi devoit aussi leur être donnée quand le besoin s'en fit sentir d'une manière particulière; car il falloit que ce secours leur fût accordé dans un certain ordre, pour les conduire de l'imperfection à la perfection. Concluons donc que la loi de l'antique alliance a été convenablement donnée entre la loi de nature et la loi de grace.

Je réponds aux arguments : 1° L'ancienne loi ne devoit pas être donnée tout de suite après le péché originel, soit parce que les hommes, pleins de confiance dans leur propre raison, n'en sentoient pas le besoin, soit parce que les préceptes de la loi naturelle n'étoient pas encore obscurcis par la coutume du péché.

2° La loi doit être donnée à un peuple, parce qu'elle est un précepte général, comme nous l'avons vu dans une autre question. Au temps d'Abraham, Dieu donna quelques prescriptions particulières, pour ainsi dire domestiques, qui avoient la famille pour objet; mais quand les des-

(1) *Rom.*, VII, 7 : « Je n'ai connu le péché que par la loi; car je n'aurois point connu la concupiscence, si la loi n'avoit dit : « Tu ne convoiteras point. »

---

suæ rationis absque adminiculo legis scriptæ; et experimento homo discere potuit quòd patiebatur rationis defectum, per hoc quòd homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahæ sunt prolapsi. Et ideo post hæc tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanæ ignorantiæ, quia « per legem est cognitio peccati, » ut dicitur *Rom.*, III. Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est ejus superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat; et ideo (sicut Apostolus concludit, *ad Rom.*, VIII), « quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, misit Deus Filium suum, ut justificatio legis impleretur in nobis. » Ex parte verò bonorum lex data est in auxilium; quod quidem tunc maximè populo necessarium fuit, quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum : oportebat enim hujusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturæ et legem gratiæ oportuit legem veterem dari.

Ad primum ergo dicendum, quòd statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari, tum quia nondum homo recognoscebat se eâ indigere, de sua ratione confisus; tum quia adhuc dictamen legis naturæ nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

Ad secundum dicendum, quòd lex non debet dari nisi populo, est enim « præceptum commune, » ut dictum est (qu. 92, art. 2). Et ideo tempore Abrahæ data sunt quædam familiaria

cendants de ce patriarche formèrent un peuple par leur nombre et par leur affranchissement de la servitude, alors seulement la loi put être promulguée : « Car les esclaves, ne faisant point partie du peuple ou de l'Etat, ne peuvent recevoir la loi, » dit le Philosophe, *Pol.*, III, 2.

4° Puisque la loi doit être donnée à un peuple, à qui l'ancienne loi devoit-elle l'être? Non-seulement aux ancêtres de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais à toute la nation portant le signe de la circoncision, qui étoit, selon l'Apôtre, le sceau de la promesse divine faite à Abraham (1). La première loi devoit donc être donnée avant David, lorsque le peuple juif fut réuni.

QUESTION XCIX.

Des préceptes de la loi ancienne.

Il faut parler des préceptes de l'ancienne loi.

Nous allons : premièrement, les distinguer; deuxièmement, les examiner dans leurs espèces.

On demande six choses sur le premier point : 1° La loi ancienne ne renfermoit-elle qu'un seul précepte? 2° Renfermoit-elle des préceptes moraux? 3° Renfermoit-elle des préceptes cérémoniels? 4° Renfermoit-elle des préceptes judiciaires? 5° Renfermoit-elle seulement des préceptes moraux, cérémoniels et judiciaires? 6° Enfin devoit-elle se servir de promesses et de menaces temporelles pour porter les hommes à l'observation de ses préceptes?

(1) *Rom.*, IV, 11 : « (Abraham) reçut la marque de la circoncision comme la marque de la justice qu'il avoit eue par la foi, lorsqu'il étoit encore incirconcis. »

---

præcepta et quasi domestica Dei ad homines; sed postmodum multiplicatis ejus posteris, in tantum quòd populus esset, et liberatis eis à servitute, lex convenienter potuit dari : nam « servi non sunt pars populi vel civitatis cui legem dari competit,» ut Philosophus dicit in III. *Polit.* (cap. 3).

Ad tertium dicendum, quòd quia legem oportebat alicui populo dari, non solùm illi ex quibus est Christus natus, legem acceperunt, sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quæ fuit signum promissionis Abrahæ factæ et ab eo creditæ, ut dicit Apostolus, *Rom.*, IV. Et ideo etiam ante David oportuit legem dari, tali populo jam collecto.

QUÆSTIO XCIX.

De præceptis veteris legis, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis veteris legis. Et primò, de distinctione ipsorum; secundò, de singulis generibus distinctis.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm legis veteris sint plura præcepta, vel unum tantùm. 2° Utrùm lex vetus contineat aliqua præcepta moralia. 3° Utrùm præter moralia contineat ceremonalia. 4° Utrùm contineat præter hæc, judicialia. 5° Utrùm præter ista tria contineat aliqua alia. 6° De modo quo lex inducebat ad observantiam prædictorum.

ARTICLE I.

La loi ancienne ne renfermoit-elle qu'un seul précepte?

Il paroît que la loi ancienne ne renfermoit qu'un seul précepte. 1° Comme nous l'avons vu dans une question précédente, la loi n'est autre chose qu'un précepte. Or la loi ancienne étoit une. Donc elle ne renfermoit qu'un précepte.

2° L'Apôtre dit, *Rom.*, XIII, 9 : « S'il y a d'autres commandements, tous sont compris dans cette parole : Vous aimerez le prochain comme vous-mêmes. » Or ce précepte est un. Donc la loi de l'ancien Testament ne contenoit qu'un précepte.

3° Il est écrit, *Matth.*, VII, 12 : « Faites aux hommes tout ce que vous voudriez qu'ils vous fassent ; car c'est là la loi et les prophètes. » Or toute la loi de l'antique alliance est comprise dans la loi proprement dite et dans les prophètes. Donc elle ne renfermoit qu'un précepte.

Mais saint Paul dit, *Ephés.*, II, 15 : « Il (Jésus-Christ) a aboli par ses décrets la loi des préceptes. » Or il s'agit là, comme on le voit dans la Glose, de l'ancienne loi (1). Donc cette loi renfermoit plusieurs préceptes.

(Conclusion. — Les préceptes de l'ancienne loi sont un relativement à la fin, parce qu'ils se rapportent tous à la charité ; mais ils sont multiples dans les moyens, parce qu'ils ordonnent plusieurs choses pour atteindre leur but.)

Puisque le précepte légal oblige, il concerne une chose qui doit être faite; or qu'une chose doive être faite, cela ne peut venir que de la nécessité d'une fin : donc le précepte implique essentiellement l'idée de la fin,

(1) Le commentaire de la Glose est de Haymon; le voici : « Le divin Maître a aboli l'ancienne loi dans les prescriptions qu'elle imposoit à l'homme, mais non dans les vérités qu'elle renfermoit ; il l'a abolie par les préceptes de l'Evangile. »

ARTICULUS I.

Utrùm in lege veteri contineatur solum unum præceptum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in lege veteri non contineatur nisi unum præceptum. Lex enim nihil aliud est quàm præceptum, ut suprà habitum est (qu. 90, art. 2 et 3). Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum præceptum.

2. Præterea, Apostolus dicit, *Rom.*, XIII : « Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur : Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

3. Præterea, *Matth.*, VII, dicitur : « Omnia quæcumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis ; hæc est enim lex et prophetæ. » Sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis. Ergo lex vetus non habet nisi unum præceptum.

Sed contra est, quod dicit Apostolus, *ad Ephes.*, II : « Legem mandatorum decretis evacuans ; » et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam ibidem. Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

(Conclusio. — Unum tantùm præceptum est veteris legis relativè ad unum legis finem, qui est charitas Dei et proximi ; plura verò secundùm diversitatem eorum quæ ad finem ordinantur.)

Respondeo dicendum, quòd præceptum legis cùm sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet ; quòd autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicujus finis : unde manifestum est quòd de ratione præcepti est

comme ordonnant les moyens utiles ou nécessaires pour l'obtenir. Mais il arrive souvent que plusieurs moyens sont utiles ou nécessaires pour atteindre une seule fin : donc plusieurs préceptes peuvent ordonner plusieurs choses dans le but d'arriver à une seule fin. Il faut donc dire ceci : tous les préceptes de l'ancienne loi sont un comme se rapportant à une seule fin ; mais ils sont multiples comme ordonnant plusieurs moyens pour atteindre cette fin.

Je réponds aux arguments : 1° La loi de l'antique alliance est une dans sa fin, parce qu'elle se propose un seul but ; mais elle renferme plusieurs préceptes, parce qu'elle ordonne plusieurs moyens pour l'obtenir : ainsi l'art de l'architecture, ayant pour terme la construction des édifices, est un dans sa fin ; mais comme il ordonne une foule de choses pour l'atteindre, il renferme des préceptes multiples.

2° Ainsi que le dit saint Paul, I *Timoth.*, I, 5 : « La fin des préceptes est la charité ; » car les lois n'ont d'autre but que de faire régner le saint amour sur la terre, l'amour de l'homme pour l'homme et de l'homme pour Dieu. Voilà pourquoi le précepte : « Vous aimerez le prochain comme vous-même, » comprend comme dans leur fin tous les préceptes ; car l'amour du prochain renferme l'amour de Dieu, quand on aime le prochain pour Dieu. Aussi l'Apôtre met-il ce seul précepte pour les deux qui nous ordonnent l'amour de notre Père céleste et l'amour de nos frères ; et le divin Maître dit, *Matth.*, XXII, 40 : « Ces deux commandements renferment toute la loi et les prophètes (1). »

3° Le Philosophe le dit avec raison, *Ethic.*, IX, 4 : « L'amour qu'on a

(1) On sait que l'Apôtre dit, *Rom.*, XIII, 9 : « S'il y a d'autres commandements, tous sont compris dans cette parole : Vous aimerez le prochain comme vous-même. »

Mais le divin Sauveur mentionne l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Comme un docteur de la loi lui demandoit, *Matth.*, XXII, 36 et suiv. : « Maître, quel est le plus grand commandement de la loi, Jésus lui répondit : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre

---

quòd importet ordinem ad finem, in quantum scilicet illud præcipitur, quod est necessarium vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria vel expedientia ; et secundùm hoc possunt de diversis rebus dari diversa præcepta, in quantum ordinantur ad unum finem. Unde dicendum est quòd omnia præcepta legis veteris sunt unum secundùm ordinem ad unum finem ; sunt tamen multa secundùm diversitatem eorum quæ ordinantur ad illum finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex vetus dicitur esse una secundùm ordinem ad finem unum ; et tamen continet diversa præcepta secundùm distinctionem eorum quæ ordinantur ad finem : sicut etiam ars ædificativa est una secundùm unitatem finis, quia tendit ad ædificationem domûs ; tamen continet diversa præcepta secundùm diversos actus ad hoc ordinatos.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Apostolus dicit, I. *ad Timoth.*, I : « Finis præcepti charitas est ; » ad hoc enim omnis lex tendit ut amicitiam constituat, vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato : « Diliges proximum tuum sicut teipsum, » sicut in quodam fine mandatorum omnium ; in dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apostolus hoc unum præceptum posuit pro duobus, quæ sunt de dilectione Dei et proximi ; de quibus dicit Dominus, *Matth.*, XXII : « In his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetæ. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur in IX. *Ethic.* (cap. 4), « amicabilia quæ sunt ad

pour les autres vient de l'amour qu'on a pour soi-même ; » car lorsqu'il aime véritablement ses frères, l'homme est pour eux ce qu'il est pour sa propre personne. Lors donc que le Seigneur dit : « Faites aux autres ce que vous voudriez qu'ils vous fassent, » il détermine en quelque sorte l'amour fraternel ; il pose une règle qui est déjà renfermée d'une manière implicite dans cette parole : « Vous aimerez le prochain comme vous-même. » La première maxime ne proclame donc pas un nouveau précepte, mais elle explique le dernier.

ARTICLE II.

La loi ancienne renfermoit-elle des préceptes moraux?

Il paroît que la loi ancienne ne renfermoit aucun précepte moral. 1° Comme nous l'avons vu dans la dernière question, l'ancienne loi se distingue de la loi naturelle. Or les préceptes moraux sont dans le domaine de la loi naturelle. Donc ils n'appartenoient pas à l'ancienne loi.

2° La loi divine doit venir au secours de l'homme dans les choses où la raison ne lui suffit pas, comme dans les choses de foi supérieures aux lumières naturelles de son esprit. Or la raison suffit à l'homme dans les préceptes moraux. Donc ces préceptes ne sont pas le domaine propre de la loi divine, c'est-à-dire de l'ancienne loi.

3° Saint Paul, II *Cor.*, III, 6, appelle la loi mosaïque « une lettre qui

cœur, de toute votre ame et de tout votre esprit. C'est là le plus grand et le premier commandement. Et voici le second qui est semblable à celui-là : Vous aimerez votre prochain comme vous-même. Toute la loi et les prophètes sont contenus dans ces deux commandements. »

On voit que saint Paul a renfermé dans un seul les deux préceptes du Seigneur : on sait pourquoi. Il est bon de remarquer aussi que le Docteur éternel dit : « Vous aimerez le prochain comme vous-même, » et non pas autant que vous-même. Comment l'homme s'aime-t-il lui-même? En se voulant du bien : il doit donc vouloir aussi du bien aux autres, et leur en

---

alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt hominis ad seipsum, » dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur : « Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis, » explicatur quædam regula dilectionis proximi, quæ etiam implicitè continetur in hoc quod dicitur : « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Unde est quædam explicatio istius mandati.

ARTICULUS II.

Utrùm lex vetus contineat præcepta moralia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd lex vetus non contineat præcepta moralia. Lex enim vetus distinguitur à lege naturæ, ut suprà habitum est (qu. 98, art. 5). Sed præcepta moralia pertinent ad legem naturæ. Ergo non pertinent ad legem veterem.

2. Præterea, « ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana, » sicut patet in his quæ ad fidem pertinent, quæ sunt supra rationem. Sed ad præcepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo præcepta moralia non sunt de lege veteri, quæ est lex divina.

3. Præterea, lex vetus dicitur « littera occi-

(1) De his etiam suprà, qu. 98, art. 5, in corp.; ut et infrà, in ista quæst., art. 3, ad 3, et art. 4, in corp.; et in *Psalm.* XVIII, col. 7 et 8 et 9.

(2) Et quidem ibi tantùm, quia sicut non deest in simpliciter necessariis, ita non se ingerit superfluis, quasi nihil faciens frustra.

tue (1). » Or les préceptes moraux ne donnent pas la mort, mais la vie; car il est dit, *Ps.* CXVIII, 93 : « Je n'oublierai jamais la justice de vos ordonnances, parce que c'est en elles que vous m'avez vivifié. » Donc les préceptes moraux n'appartiennent pas à l'ancienne loi.

Mais nous lisons, *Eccli.*, XVII, 9 : « Il leur a donné les règles de la discipline et les a rendus dépositaires de la loi de vie. » Or la discipline appartient aux mœurs; car la Glose, commentant *Hebr.*, XII, 11 : « Toute discipline, » dit : « La discipline forme les mœurs par des moyens difficiles. » Donc la loi donnée par Dieu renfermoit des préceptes moraux.

(Conclusion. — Puisque la loi ancienne avoit pour but de porter l'amour de Dieu dans les cœurs, et partant de rendre les hommes bons par la vertu, elle devoit renfermer des préceptes moraux.)

L'ancienne loi renfermoit des préceptes moraux, tels que ceux-ci, *Exod.*, XX, 13 et 15 : « Tu ne tueras point, tu ne voleras point; » et si l'on veut en connoître la raison, la voici. Comme le principal but de la loi humaine est de produire dans l'homme l'amour du prochain, de même la fin de la loi divine est de faire naître dans l'homme aussi l'amour de Dieu. Or, d'une part, la ressemblance est la racine et la raison de l'amour, conformément à cette parole, *Eccli.*, XIII, 19 : « Tout animal aime son semblable; » d'une autre part, Dieu est la bonté même : si donc vous voulez que les hommes aiment Dieu, vous devez les rendre bons; et voilà pourquoi Dieu disoit à son peuple, *Levit.*, XIX, 2 : « Soyez saints, parce que je suis saint. » Eh bien, c'est la vertu qui rend l'homme bon : donc l'ancienne loi devoit commander les actes des vertus, c'est-à-dire elle devoit renfermer des préceptes moraux.

faire quand la charité l'ordonne; mais les premiers soins de sa sollicitude et les préférences de son amour, il se les doit à lui-même. Il ne faut pas l'oublier : l'amour de soi est la règle, mais non la mesure de l'amour d'autrui.

(1) « C'est Dieu qui nous a rendus capables d'être les ministres de la nouvelle alliance, non par la lettre, mais par l'esprit : car la lettre tue, mais l'esprit vivifie. » La lettre de l'ancienne

---

dens, » ut patet II. *ad Cor.*, III. Sed præcepta moralia non occidunt, sed vivificant, secundùm illud *Psalm.* CXVIII : « In æternum non obliviscar justificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me. » Ergo præcepta moralia non pertinent ad veterem legem.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, XVII : « Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit eos. » Disciplina autem pertinet ad mores; dicit enim Glossa, *ad Hebr.*, XII, super illud : « Omnis disciplina, etc. : » « Disciplina est eruditio morum per difficilia. » Ergo lex à Deo data præcepta moralia continebat.

(Conclusio. — Oportuit in veteri lege ad populi sanctificationem dari de virtutum actibus præcepta, et hæc sunt præcepta moralia.)

Respondeo dicendum, quòd lex vetus continebat præcepta quædam moralia, ut patet *Exod.*, XX : « Non occides, non furtum facies; » et hoc rationabiliter : nam sicut intentio principalis legis humanæ est ut faciat amicitiam hominum ad invicem, ita intentio divinæ legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cùm autem similitudo sit ratio amoris, secundùm illud *Eccles.*, XIII : « Omne animal diligit simile sibi, » impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni; unde dicitur *Levit.*, XIX : « Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum. » Bonitas autem hominis est virtus quæ « facit bonum habentem : » et ideo oportuit præcepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari, et hæc sunt moralia legis præcepta.

Je réponds aux argments : 1o L'ancienne loi se distinguoit de la loi naturelle, non pas qu'elle y fût absolument étrangère, mais parce qu'elle y ajoutoit des préceptes particuliers : car, de même que la grace suppose la nature, ainsi l'ancienne loi supposoit la loi naturelle de toute nécessité.

2o La loi divine devoit venir au secours de l'homme, non-seulement dans les choses qu'il ne peut atteindre par la raison, mais encore dans celles qui peuvent le faire trébucher dans la voie. Or l'homme ne pouvoit errer dans la spéculation générale, il est vrai, sur les premiers principes de la loi naturelle ; mais dans la pratique, à l'égard des actes particuliers, l'habitude du mal avoit obscurci les regards de son esprit ; puis l'erreur prévaloit souvent contre les conséquences des premiers principes, à tel point que plusieurs croyoient licites des choses mauvaises de leur nature (1). Il falloit donc que l'autorité de la loi divine secourût l'homme dans ce domaine : ainsi la révélation l'éclaire non-seulement sur les dogmes qu'il ne peut découvrir lui-même, comme la trinité des Personnes divines ; mais encore sur les vérités que la raison peut atteindre, comme l'unité de Dieu, et cela pour dissiper et prévenir toutes les erreurs.

3o Comme le montre saint Augustin, *De spir. et lit.*, XIV, la lettre de la loi donnoit occasionnellement la mort même dans les préceptes moraux, parce qu'elle commandoit le bien sans donner la grace nécessaire pour l'accomplir.

loi tuoit, parce qu'elle commandoit le bien sans donner la force de le faire ; mais l'esprit de la nouvelle loi vivifie, parce qu'il confère la grace nécessaire pour accomplir les préceptes.

(1) « Il faut faire le bien et éviter le mal : » voilà le premier principe de la loi naturelle : puis « il ne faut ni voler ni tuer : » telle est une des conséquences qui en dérivent immédiament. Or les hommes ont toujours connu dans la spéculation le premier principe de la loi naturelle, mais la coutume du mal en a souvent faussé l'application dans la pratique. Ensuite l'erreur a quelquefois prévalu, non-seulement dans la pratique, mais encore dans la spéculation, contre la conséquence que nous avons signalée ; car les législateurs les plus célèbres ont permis dans certains cas le vol et l'infanticide.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex vetus distinguitur à lege naturæ, non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam ei aliquid superaddens : sicut enim gratia præsupponit naturam, ita oportet quòd lex divina præsupponat legem naturalem.

Ad secundum dicendum, quòd legi divinæ conveniens erat ut non solùm provideret homini in his ad quæ ratio non potest, sed etiam in his circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia quantum ad ipsa communissima præcepta legis naturæ non poterat errare in universali ; sed tamen propter consuetudinem peccandi obscurabantur in particularibus agendis ; circa alia verò præcepta moralia quæ sunt conclusiones deductæ ex communibus principiis legis naturæ, multorum ratio oberrabat, ita ut quædam quæ sunt secundùm se mala, ratio multorum licita judicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per authoritatem legis divinæ : sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solùm ea ad quæ ratio attingere non potest (ut « Deum esse trinum »), sed etiam ea ad quæ ratio recta pertingere potest, ut « Deum esse unum, » ad excludendum rationis humanæ errorem, qui accidebat in multis.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus probat in lib. *De spiritu et littera* (cap. 14), etiam littera legis quantum ad præcepta moralia occidere dicitur occasionaliter, in quantum scilicet præcipit quod bonum est, non præbens auxilium gratiæ ad implendum.

ARTICLE III.

La loi ancienne renfermoit-elle des préceptes cérémoniels ?

Il paroît que la loi ancienne, outre les préceptes moraux, ne renfermoit point de préceptes cérémoniels. 1° Toute loi imposée à l'homme a pour but de diriger les actes humains. Or les actes humains sont dits *moraux*, comme nous l'avons vu dans une question précédente. Donc la loi ancienne, étant imposée à l'homme, ne devoit renfermer que des préceptes moraux.

2° Les préceptes cérémoniels ont pour objet le culte divin. Or, d'une part, le culte divin constitue l'acte d'une vertu particulière, de la religion qui « accomplit les cérémonies du culte dû à l'Etre suprême, » dit Cicéron, *Rhet.*, II, 36; d'une autre part, les préceptes moraux commandent les actes des vertus, comme nous l'avons vu dans le dernier article. Donc les préceptes cérémoniels ne se distinguent pas des préceptes moraux.

3° Les préceptes cérémoniels ont pour but de signifier certaines choses figurément. Or, comme le dit saint Augustin, *De doctr. Christ.*, I, 3, « les mots sont ce qu'il y a de plus significatif parmi les hommes. » Donc il n'étoit pas nécessaire que la loi renfermât des préceptes cérémoniels commandant des actes figuratifs.

Mais Moïse dit aux Juifs, *Deutér.*, IV, 13 et 14 : « Il (le Seigneur) vous a fait connoître... les dix commandements qu'il écrivit sur deux tables de pierre ; et il m'ordonna en même temps de vous apprendre les cérémonies que vous devez observer. » Or les dix commandements sont des préceptes moraux. Donc l'ancienne loi renfermoit non-seulement des préceptes moraux, mais encore des préceptes cérémoniels.

ARTICULUS III.

Utrùm lex vetus contineat præcepta ceremonialia præter moralia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd lex vetus non contineat præcepta ceremonialia præter moralia. Omnis enim lex quæ hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani *morales* dicuntur, ut suprà dictum est (qu. 1, art. 3). Ergo videtur quòd in lege veteri hominibus datâ non debeant contineri nisi præcepta moralia.

2. Præterea, præcepta quæ dicuntur *ceremonialia*, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quæ (ut Tullius dicit in sua *Rhetorica*), « divinæ naturæ cultum ceremoniamque affert. » Cùm igitur præcepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est (art. 2), videtur quòd præcepta ceremonialia non sint distinguenda à moralibus.

3. Præterea, præcepta ceremonialia esse videntur quæ figurativè aliquid significant. Sed, sicut Augustinus dicit in I. *De doctrina christiana* (cap. 3), « verba inter homines obtinuerunt principatum significandi. » Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur præcepta ceremonialia de aliquibus actibus figurativis.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, IV : « Decem verba quæ scripsit in duabus tabulis lapideis, mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos ceremonias et judicia quæ facere deberetis. » Sed decem præcepta legis sunt moralia. Ergo præter præcepta moralia sunt etiam alia præcepta ceremonialia.

(1) De his etiam infrà, qu. 101, art. 1, in corp.; et qu. 103, art. 1, tum in corp., tum

(Conclusion. — Puisque, d'une part, la loi divine met l'homme en rapport avec Dieu ; puisque, d'une autre part, l'homme se met en rapport avec Dieu non-seulement par les actes intérieurs, mais encore par les actes extérieurs qui constituent le culte public appelé *cérémonies*, l'ancienne loi devoit renfermer des préceptes cérémoniels.)

Comme nous l'avons vu dans le premier article de cette question, la loi divine a pour objet principal les rapports de l'homme avec Dieu, et la loi humaine les rapports de l'homme avec ses semblables. Aussi les lois humaines ont-elles fixé, comme on le voit dans les institutions païennes, le culte divin relativement au bien de la société temporelle, cherchant avant tout, dans les mythes religieux, ce qui paroissoit propre à la formation des mœurs ; mais la loi divine, au contraire, a déterminé les relations civiles du point de vue surnaturel, elle a donné pour base à l'édifice social les rapports de l'homme avec Dieu. Or l'homme se met en rapport avec Dieu non-seulement par les actes intérieurs, tels que la foi, l'espérance et la charité, mais encore par les actes extérieurs qui professent le souverain domaine du Créateur sur la créature. Ces derniers actes constituent le culte public, qu'on appelle aussi du nom de *cérémonies*. *Cérémonie* vient, d'après quelques auteurs, de *munia* présents, et de *Cereris* Cérès, déesse des moissons, parce que les fruits de la terre furent les premières offrandes qu'on fit à Dieu. D'autres donnent une autre étymologie : D'après Maxime Valère, disent-ils, les Latins, pour désigner le culte public, ont fait le mot *cérémonie* de Céré, bourgade située non loin de Rome, parce que ses habitants reçurent avec respect les divinités romaines qui y furent portées lors de l'invasion des Gaulois (1).

(1) Voici le récit de Maxime Valère, *De dictis factisque memor.*, I, 10 : « Lorsque Rome fut prise par les Gaulois, les vestales emportèrent les choses sacrées pour les soustraire à

(Conclusio. — Cùm per veterem legem ordinaretur homo in Deum, quod fit non solùm interioribus, sed et exterioribus actibus, necessarium fuit in eo dari præter moralia, alia ceremonialia præcepta, quibus Deo debitus exhiberetur cultus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum, lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanæ non curaverunt aliquid instituere de cultu divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum, et propter hoc etiam multa confinxerunt circa res divinas secundùm quòd videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, sicut patet in ritu Gentilium; sed lex divina è converso homines ad invicem ordinavit secundùm quòd conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solùm per interiores actus mentis (qui sunt credere, sperare et amare), sed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur. Et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere : qui quidem cultus *ceremonia* vocatur, quasi *munia* (id est dona) *Cereris*, quæ dicebatur dea frugum, eo quòd primò ex frugibus oblationes Deo offerebantur; sive, ut Maximus Valerius refert, nomen *ceremoniæ* introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, à quodam oppido juxta Romam, quod *Cere* vocabatur, eo quòd Româ captâ à Gallis illuc sacra Romanorum ablata sunt et reverentissimè habita. Sic igitur

ad 3; et qu. 104, art. 4, in corp.; et 2, 2, qu. 122, art. 1, ad 2; et *Quodlib.*, II, art. 1, in corp.; et *Quodlib.*, IV, art, 13, in corp.

Voilà comment les préceptes qui concernent le culte divin dans la loi s'appellent *préceptes cerémoniels.*

Je réponds aux arguments : 1° Les actes humains s'étendent au culte divin : l'ancienne loi devoit donc s'occuper du culte divin, précisément parce qu'elle règle les actes humains, parce qu'elle a été donnée à l'homme.

2° Les préceptes de la loi naturelle sont généraux, comme nous l'avons dit ailleurs ; ils ont donc besoin d'être circoncis, précisés, déterminés. Ils le sont par la loi divine et par la loi humaine. Quand la loi humaine les particularise, les prescriptions qu'elle formule ne sont pas de droit naturel, mais de droit positif ; lorsque la loi divine les spécifie, ses règlements se distinguent des préceptes moraux qui appartiennent à la loi naturelle. Il est donc vrai, le culte divin, constituant l'acte d'une vertu, tombe sous le domaine d'un précepte moral ; mais la détermination de ce précepte, les ordonnances qui commandent d'honorer Dieu par tels et tels sacrifices, par telles et telles offrandes, appartiennent aux préceptes cérémoniels. On voit donc que les préceptes cérémoniels se distinguent des préceptes moraux.

3° Comme l'enseigne le bienheureux Aréopagite, *Cœl. Hier.*, I, « les choses divines ne peuvent nous être manifestées que par des images sensibles. » Les images impressionnent vivement l'ame, quand elles frappent tout ensemble, et l'esprit par la parole et les sens par des emblèmes.

toute profanation. Alvénius, les rencontrant, fit descendre sa femme et ses enfants de son char, y mit les vestales et les simulacres des dieux ; puis, rebroussant chemin, les conduisit dans la ville de Céré. Les habitants reçurent avec respect les divinités romaines ; et les Latins, pour perpétuer le souvenir de leur hospitalité religieuse, appelèrent *cérémonie* le culte divin. » Aulu-Gelle ne s'écarte de ce récit que dans une circonstance accessoire ; il dit, *Nuits attiques*, IV, 9, que les Romains, frappés de crainte à l'approche des Gaulois, se rendirent à Céré pour honorer les dieux, qu'ils y firent des sacrifices avec une grande pompe, qu'on appela ces offrandes *Cere-munia*, et qu'on se servit ensuite de ce mot pour désigner le culte religieux.

Remarquons que la petite ville située près de Rome, dont on vient de nous parler, écrivoit la première syllabe de son nom tantôt par une simple voyelle, tantôt par un diphtongue ; double orthographe que représentoient les Latins dans *ceremonia* et dans *cœremonia*. Cette

---

illa præcepta quæ in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter *ceremonialia* dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum : et ideo etiam de his continet præcepta lex vetus hominibus data.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 94, art. 4), præcepta legis naturæ communia sunt et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam et per legem divinam. Et sicut ipsæ determinationes quæ fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturæ, sed de jure positivo, ita ipsæ determinationes præceptorum legis naturæ quæ fiunt per legem divinam, distinguuntur à præceptis moralibus quæ pertinent ad legem naturæ. Colere ergo Deum cùm sit actus virtutis, pertinet ad præceptum morale; sed determinatio hujus præcepti (ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus), hoc pertinet ad præcepta ceremonialia. Et ideo præcepta ceremonialia distinguuntur à præceptis moralibus.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Dionysius dicit, I. cap. *Cœlest. hierarch.*, « divina hominibus manifestari non possunt, nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus. » Ipsæ autem similitudines magis movent animum quando non solùm verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scrip-

Aussi l'Ecriture nous présente-t-elle les choses de Dieu non-seulement sous des similitudes exprimées par le discours, dans des termes métaphoriques, mais encore sous des similitudes réelles qui s'offrent à la vue. Or ces dernières similitudes, les emblèmes symboliques appartiennent aux préceptes cérémoniels.

ARTICLE IV.

La loi ancienne renfermoit-elle des préceptes judiciaires?

Il paroît que la loi ancienne, outre les préceptes moraux et les préceptes cérémoniels, ne renfermoit pas de préceptes judiciaires. 1° Saint Augustin dit, *Contra Faust.*, VI, 2 : « L'ancienne loi contenoit les préceptes qui règlent la vie et les préceptes qui la signifient. » Or les préceptes qui règlent la vie sont les préceptes moraux, et ceux qui la signifient sont les préceptes cérémoniels. Donc l'ancienne loi ne renfermoit que ces deux sortes de préceptes; donc elle ne contenoit pas de préceptes judiciaires.

2° Commentant *Ps.* CXVIII, 102 : « Je ne me suis pas écarté de vos jugements, » la Glose dit : « Je ne me suis pas écarté de la règle de conduite que vous m'avez donnée. » Or la règle de conduite appartient aux préceptes moraux. Donc les préceptes moraux contiennent les préceptes judiciaires.

3° Le jugement est l'acte de la justice, conformément à cette parole, *Ps.* XCIII, 15 : « Jusqu'à ce que la justice se change en jugement. » Or les actes de la justice, comme les actes des autres vertus, sont du domaine

étymologie peut revendiquer un avantage sur celle qui prend le premier élément de *cérémonie* dans Cérès, c'est qu'elle repose sur un fait historique.

Macrobe, *Saturnal.*, III, 3, dérive *cérémonie* de *carere*. Quel rapport y a-t-il entre ces deux mots, soit dans l'idée qu'ils expriment, soit dans les éléments qui les composent? Nous ne le voyons pas.

---

turis, non solùm per similitudines verbo expressas (sicut patet in metaphoricis locutionibus), sed etiam per similitudines rerum quæ visui proponuntur; quod pertinet ad præcepta ceremonialia.

ARTICULUS IV.

Utrùm præter præcepta moralia et ceremonialia sint etiam præcepta judicialia.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd præter præcepta moralia et ceremonialia non sint aliqua præcepta judicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus, *Contra Faustum* (lib. VI, cap. 2), quòd « in lege veteri sunt præcepta vitæ agendæ, et præcepta vitæ significandæ. » Sed præcepta vitæ agendæ sunt moralia, præcepta autem vitæ significandæ sunt ceremonialia. Ergo præter hæc duo genera præceptorum non sunt ponenda in lege alia præcepta judicialia.

2. Præterea, super illud *Psalm.* CXVIII : « A judiciis tuis non declinavi, » dicit Glossa : « Id est, ab his quæ constituisti regulam vivendi. » Sed regula vivendi pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta judicialia non sunt distinguenda à moralibus.

3. Præterea, judicium videtur esse actus justitiæ, secundùm illud *Ps.* XCIII : « Quoadusque justitia convertatur in judicium. » Sed actus justitiæ, sicut et actus cæterarum virtu-

(1) De his etiam infrà, qu. 101, art. 1, in corp.; et qu. 103, art. 1, in corp., et 2, 2, qu. 77, art. 1, in corp.; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 128; et *Quodlib.*, II, art. 8, in corp.; et *Quodlib.*, IV, art. 1, in corp.

des préceptes moraux. Donc les préceptes moraux contiennent les préceptes judiciaires, donc ils n'en diffèrent pas.

Mais le Législateur des Hébreux leur disoit, *Deutér.*, VI, 1 : « Voici les préceptes, les cérémonies et les jugements que le Seigneur votre Dieu m'a commandé de vous enseigner. » Or le mot *précepte* se dit purement et simplement, par antonomase, pour désigner les préceptes moraux (1). Donc l'ancienne loi renfermoit, et des préceptes moraux, et des préceptes cérémoniels, et des préceptes judiciaires.

(Conclusion. — Outre les préceptes moraux et les préceptes cérémoniels, l'ancienne loi renfermoit des préceptes judiciaires pour déterminer les obligations de la justice parmi les hommes.)

Nous l'avons vu dans les articles précédents : la loi divine a pour objet de régler les rapports de l'homme avec ses semblables et avec Dieu. A la vérité, ce double objet, considéré dans un point de vue général, appartient à la loi naturelle qui renferme les préceptes moraux ; mais il faut qu'il soit précisé, déterminé par la loi divine ou par la loi humaine : car les principes fondés sur la nature, connus par les seules lumières de l'esprit humain, sont généraux dans les choses pratiques, aussi bien que dans les choses spéculatives. Comme donc le précepte général qui commande le culte divin est déterminé par les préceptes judiciaires, ainsi le précepte général qui prescrit la justice parmi les hommes est spécifié par les préceptes judiciaires. Il faut donc admettre trois sortes de préceptes dans

(1) L'antonomase, de ἀντί pour, au lieu de, et de ὄνομα nom, est une figure qui emploie le terme général pour le terme particulier, ou le nom commun pour le nom propre, comme on dit la loi au lieu du décalogue, et le théologien au lieu de saint Thomas. Ainsi les préceptes de la morale sont appelés *préceptes* par excellence, parce qu'ils sont fondés sur la nature, immuables et nécessaires, plus stables et plus élevés que les autres.

Nous ne remarquerons pas, car tout le monde l'a compris, que les deux autres mots de saint Paul, *cérémonies* et *jugements*, désignent les règles et les préceptes qui président à ces deux choses. On voit aussi que *jugement* exprime, ici, non-seulement la sentence portée par le juge du haut de son tribunal, mais encore et principalement toute décision prise par tout homme en matière de justice. Les préceptes judiciaires embrassoient, dans l'ancienne loi, tous les rapports des hommes entre eux ; ils formoient, pour ainsi dire, un code civil aussi bien qu'un code de procédure.

---

tum, pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta moralia includunt in se judicialia, et sic non debent ab eis distingui.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, VI : « Hæc sunt præcepta, ceremoniæ atque judicia. » Præcepta autem antonomasticè dicuntur moralia. Ergo præcepta moralia et ceremonialia sunt etiam judicialia.

(Conclusio. — Præter moralia et ceremonialia legis præcepta, superaddita sunt judicialia, veluti quædam justitiæ inter homines servandæ determinationes.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2 et 3), ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod referuntur moralia præcepta ; sed oportet quòd determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis quàm in activis. Sicut igitur determinatio communis præcepti de cultu divino fit per præcepta ceremonialia, sic et determinatio communis præcepti de justitia observanda inter homines determinatur per præcepta judicialia. Et secundùm hoc oportet tria præcepta legis veteris ponere : scilicet *moralia*, quæ sunt de dictamine legis naturæ ;

l'ancienne loi : les préceptes moraux, qui appartiennent à la loi naturelle ; les préceptes cérémoniels, qui règlent les formes du culte divin ; puis les préceptes judiciaires, qui déterminent les obligations particulières de la justice dans les relations sociales. Aussi l'Apôtre, après avoir dit : « La loi est véritablement sainte, » ajoute, *Rom.*, VII, 12 : « Le commandement est saint, et juste, et bon ; » il est juste dans les préceptes judiciaires, il est saint dans les préceptes cérémoniels (car on appelle saint ce qui est consacré à Dieu), il est bon, c'est-à-dire honnête, dans les préceptes moraux (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les préceptes moraux et les préceptes judiciaires renferment des règles de conduite; et saint Augustin les comprend les uns et les autres dans le premier membre de sa division, sous ces mots : « Les préceptes qui règlent la vie. »

2° Le jugement est l'exécution de la justice par l'application qu'en fait la raison aux choses particulières. Les préceptes judiciaires se rapprochent donc des préceptes moraux en ce qu'ils dérivent de la raison, et des préceptes cérémoniels en ce qu'ils déterminent les préceptes généraux. Aussi l'Ecriture sainte comprend-elle sous le mot de *jugements*, tantôt les préceptes judiciaires et les préceptes moraux, comme dans cette parole, *Deutér*, V, 1 : « Ecoutez, Israël, les cérémonies et les jugements que je propose devant vous; » tantôt les préceptes judiciaires et les préceptes cérémoniels, comme dans ce texte, *Lévit.*, XVIII, 4 : « Vous exécuterez mes jugements et garderez mes préceptes. » Ici, *préceptes* indique les préceptes moraux, mais *jugements* désigne les préceptes judiciaires et les préceptes cérémoniels.

(1) Saint Thomas dit sur ce même passage de saint Paul, *In ad Rom.*, lect. II : « Le commandement est saint dans les cérémonies qui constituent le culte divin, conformément à cette parole, *Lévit.*, XX, 7 : « Soyez saints, parce que je suis saint. » Il est juste dans les préceptes judiciaires qui fondent sur le droit les rapports des hommes entre eux, selon ce qui est écrit, *Ps.* XVIII, 10 : « Les jugements du Seigneur sont véritables et justifiés en eux-mêmes. » Il est bon, c'est-à-dire honnête dans les préceptes moraux, d'après ce texte, *Ps.* CXVIII, 72 :

---

ceremonialia, quæ sunt determinationes cultus divini ; et *judicialia*, quæ sunt determinationes justitiæ inter homines observandæ. Unde cùm Apostolus, *Rom.*, VII, dixisset quòd « lex est sancta, » subjungit quòd « mandatum est justum, et bonum et sanctum : » justum quidem quantum ad *judicialia ;* sanctum quantum ad *ceremonialia* (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum) ; bonum, id est honestum, quantum ad *moralia.*

Ad primum ergo dicendum, quòd tam præcepta moralia quàm etiam judicialia pertinent ad directionem vitæ humanæ ; et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quæ ponit Augustinus, scilicet « sub præceptis vitæ agendæ. »

Ad secundum dicendum, quòd *judicium* significat executionem justitiæ, quæ quidem est secundùm applicationem rationis ad aliqua particularia determinatè. Unde præcepta judicialia communicant in aliquo cum moralibus, in quantum scilicet à ratione derivantur; et in aliquo cum ceremonialibus, in quantum scilicet sunt quædam determinationes communium præceptorum. Et ideo quandoque sub judiciis comprehenduntur præcepta judicialia et moralia, sicut dicitur *Deuter.*, V : « Audi, Israel, ceremonias atque judicia; » quandoque verò judicialia et ceremonialia, sicut dicitur *Levit.*, XVIII : « Facietis judicia mea, et præcepta mea servabitis; » ubi *præcepta* ad moralia referuntur, *judicia* verò ad judicialia et ceremonialia.

3° Quand on envisage l'acte de la justice en général, il appartient aux préceptes moraux; mais quand on le considère dans son application aux cas particuliers, il revient aux préceptes judiciaires.

ARTICLE V.

La loi ancienne renfermoit-elle seulement des préceptes moraux, judiciaires et cérémoniels?

Il paroît que la loi ancienne ne renfermoit pas seulement des préceptes moraux, judiciaires et cérémoniels. 1° Les préceptes judiciaires règlent les actes de la justice qui s'accomplit entre les hommes, et les préceptes cérémoniels les actes de la religion qui rend à Dieu le culte qui lui est dû. Or il y a d'autres vertus que celles-là, par exemple la tempérance, la force, la libéralité, etc. Donc l'ancienne loi devoit renfermer d'autres préceptes que ceux dont on nous a parlé.

2° Il est dit, *Deutér.*, XI, 1 : « Aimez le Seigneur votre Dieu et gardez ses préceptes et ses cérémonies, ses jugements et ses commandements. Or le mot *précepte* désigne, comme nous le savons, les préceptes moraux. Donc l'ancienne loi renfermoit non-seulement des préceptes moraux, judiciaires et cérémoniels, mais d'autres préceptes appelés *commandements*.

3° On lit aussi, *Deutér.*, VI, 17 : « Gardez les préceptes du Seigneur votre Dieu, ses témoignages et ses cérémonies. » Donc la loi mosaïque renfermoit des témoignages, ainsi que plusieurs sortes de préceptes.

4° Le Roi-Prophète dit, *Ps.* CXVIII, 93 : « Je n'oublierai jamais vos

« La loi sortie de votre bouche est pour moi un bien préférable à des millions d'or et d'argent. »» Pierre Lombard dit aussi sur le texte de saint Paul : « Le commandement est saint en lui-même; il est juste, parce qu'il donne la justice au pécheur; il est bon, parce qu'il procure la vie. »

Ad tertium dicendum, quòd actus justitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia; sed determinatio ejus in speciali pertinet ad præcepta judicialia.

ARTICULUS V.

Utrùm aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia, et ceremonialia.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri præter moralia, judicialia et ceremonialia. Judicialia enim præcepta pertinent ad actum justitiæ, quæ est hominis ad hominem; ceremonialia verò pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur. Sed præter has sunt multæ aliæ virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas et aliæ plures, ut suprà dictum est (qu. 60, art. 5). Ergo præter prædicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. Præterea, *Deuter.*, XI, dicitur : « Ama Dominum Deum tuum, et observa ejus præcepta, et ceremonias, et judicia atque mandata. » Sed præcepta pertinent ad moralia, ut dictum est (art. 4). Ergo præter moralia, judicialia et ceremonialia, adhuc alia continentur in lege, quæ dicuntur *mandata*.

3. Præterea, *Deuter.*, VI, dicitur : « Custodi præcepta Domini Dei tui, et testimonia et ceremonias quas tibi præcepi. » Ergo præter omnia præcepta adhuc in lege *testimonia* continentur.

4. Præterea, in *Psalm.* CXVIII dicitur : « In æternum non obliviscar justificationes

(1) De his etiam *Quodlib.*, II, art. 8, in corp.; et *ad Galat.*, V, lect. 3, col. 2; et *ad Hebr.*, VII, lect. 2, col. 2

justifications; » « c'est-à-dire votre loi, » selon la Glose. Donc la loi juive renfermoit, outre les préceptes tant de fois nommés, des justifications.

Mais le législateur des Hébreux dit au commencement de la loi, *Deutér.*, VI, 1 : « Voici les préceptes, les cérémonies et les jugements que le Seigneur votre Dieu m'a commandé de vous enseigner (1). » Donc ces trois choses comprennent tous les préceptes de l'ancienne loi.

(Conclusion. — L'ancienne loi ne renfermoit que trois sortes de préceptes : les préceptes moraux, les préceptes cérémoniels et les préceptes judiciaires; les autres choses qu'elle contenoit, comme les témoignages, les justifications et les mandements, se rapportoient à leur observation et n'étoient pas des préceptes proprement dits.)

La loi renferme deux sortes de choses : les préceptes et les motifs de les observer. Les préceptes ordonnent ce qu'il faut faire; puis les motifs de les observer découlent d'une double source : de l'autorité de celui qui les impose et des avantages que procure leur accomplissement, soit l'acquisition d'un bien utile, délectable ou honnête, soit l'éloignement du mal contraire. Sous le rapport des motifs donc, l'ancienne loi devoit renfermer des choses qui déclarassent l'autorité du suprême Législateur; telle étoit cette parole, *Deutér.*, VI, 4 : « Ecoutez, Israël : Le Seigneur votre Dieu est le seul Seigneur; » tel aussi ce texte, *Gen.*, I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre; » ces choses-là s'appellent *témoignages* (2). Ensuite l'ancienne loi devoit décerner des récompenses à ceux qui l'observoient, et des peines contre ceux qui la violoient; et voilà

(1) Saint Thomas dit que ces paroles sont au commencement de la loi, parce qu'elles se trouvent dans les premiers chapitres du *Deutéronome*. Car *Deutéronome*, fait de δεύτερος second, et de νόμος loi, veut dire seconde loi. La première est la loi naturelle.

(2) Commentant cette parole, *Ps.* CXVIII, 36 : « Inclinez mon cœur vers vos témoignages, » saint Augustin dit : « Lorsque Dieu invoque sa bonté, sa justice, sa sagesse et sa toute-puissance pour établir la bonté de ses préceptes, c'est un témoignage. Car le témoignage a pour but de prouver quelque chose; et le souverain Législateur a tant de condescendance pour ses sujets qu'il ne dédaigne pas de justifier sa loi sainte, afin de les amener dans les sentiers de la vertu, de la paix et du bonheur. »

---

tuas; » Glossa : « Id est legem. » Ergo præcepta legis veteris non solùm sunt moralia, ceremonialia et judicialia, sed etiam *justificationes.*

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, VI : « Hæc sunt præcepta, ceremoniæ atque judicia, quæ mandavit Dominus Deus vobis; » et hæc ponuntur in principio legis. Ergo omnia præcepta legis sub his comprehenduntur.

(Conclusio. — Quævis legis præcepta, vel moralia vel ceremonialia vel judicialia sunt; si quæ verò alia in ea reperiantur, ad hæc reducuntur, vel ad præceptorum observationem spectant.)

Respondeo dicendum, quòd in lege ponuntur aliqua tanquam præcepta, aliqua verò tanquam ad præceptorum impletionem ordinata. Præcepta quidem sunt de his quæ sunt agenda, ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex authoritate præcipientis et ex utilitate impletionis; quæ quidem est consecutio alicujus boni utilis, delectabilis vel honesti, aut fuga alicujus mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quædam, quæ authoritatem Dei præcipientis indicarent, sicut illud *Deuter.*, VI : « Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est; » et illud *Gen.*, I : « In principio creavit Deus cœlum et terram; » et hujusmodi dicuntur *testimonia.* Oportuit etiam quòd in lege proponerentur quædam præmia observan-

ce qu'elle fait dans ce passage, *Deutér.*, XXVIII, 1 : « Si vous écoutez la voix du Seigneur votre Dieu..., il vous élèvera au-dessus de toutes les nations; » ces dernières sortes de choses se nomment *justifications*, parce que Dieu fait justice par la récompense et par les punitions. — Maintenant, pour revenir aux préceptes, ils ne commandent les choses qu'autant qu'elles impliquent l'idée du devoir. Il y a deux sortes de devoir : l'un imposé par la raison, l'autre prescrit par la loi qui détermine le premier; c'est ce que le Philosophe appelle le *juste moral* et le *juste légal*. Le devoir moral se subdivise en deux catégories, selon que les choses ordonnées par la raison sont, ou nécessaires pour garder l'ordre de la vertu, ou seulement utiles pour observer cet ordre avec plus de perfection. En conséquence la loi de l'antique alliance prescrit certaines choses comme d'obligation rigoureuse; par exemple quand elle dit : « Tu ne tueras point, tu ne dérobras point, » et ces commandements s'appellent *préceptes;* puis elle ordonne ou défend d'autres choses comme n'étant pas rigoureusement dues, mais comme procurant un plus grand bien, entre autres celle-ci, *Exode*, XXII, 26 : « Si vous avez reçu pour gage l'habit de votre prochain, vous le rendrez avant le coucher du soleil; » ces sortes de prescriptions s'appellent *mandements* ou *recommandations*, parce qu'elles s'adressent à la persuasion des hommes; et c'est là ce qui fait dire à saint Jérôme : « La justice est dans les préceptes et la charité dans les mandements (1). » Quant au devoir légal, il appartient aux préceptes judiciaires dans les choses humaines, et aux préceptes cérémoniels

(1) *In Marcum, Proœm.* ; « La loi de l'Evangile renferme quatre sortes de choses : les préceptes, les commandements, les témoignages et les exemples. La justice est dans les préceptes, la charité dans les commandements, la foi dans les témoignages et la perfection dans les exemples. Ce précepte, *Matth.*, X, 5 : « N'allez point dans la voie des Gentils, » impose l'obligation de s'éloigner du mal; cette prescription, *Jean*, XIII, 34 : « Je vous donne un commandement nouveau, que vous vous aimiez les uns les autres, » ordonne de faire le bien, c'est-à-dire d'accomplir la charité. » Des critiques, non modernes, mais anciens, je veux dire des critiques qui ont des connoissances croient que le commentaire où se trouvent ces paroles est apocryphe.

---

tibus legem, et pœnæ transgredientibus, ut patet *Deuter.*, XVIII : « Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus, etc.; » et hujusmodi dicuntur *justificationes*, secundùm quòd Deus aliquos justè punit vel præmiat. Ipsa autem agenda sub præcepto non cadunt, nisi in quantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum : unum quidem secundùm regulam rationis; aliud autem secundùm regulam legis determinantis; sicut Philosophus in V. *Ethic.* (cap. 12 vel 10), distinguit duplex *justum*, scilicet morale et legale. Debitum autem morale est duplex : dictat enim ratio aliquid faciendum, vel tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis; vel tanquam utile ad hoc quòd ordo virtutis meliùs conservetur. Et secundùm hoc quædam moralium præcisè præcipiuntur vel prohibentur à lege, sicut : « Non occides, non furtum facies; » et hæc propriè dicuntur *præcepta;* quædam verò præcipiuntur vel prohibentur, non quasi præcisè debita, sed propter melius. Et ista possunt dici *mandata*, quia quamdam inductionem habent et persuasionem, sicut illud *Exod.*, XXII : « Si pignus acceperis vestimentum à proximo tuo, ante solis occasum reddas ei, » et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit quòd « in præceptis est justitia, in mandatis verò charitas. » Debitum autem ex determinatione legis in rebus quidem

dans les choses divines. — Au reste, il se présente un autre mode d'explication : les peines et les récompenses peuvent s'appeler des *témoignages*, parce qu'elles sont des protestations de la justice divine ; les préceptes peuvent se dire aussi des *justifications*, vu qu'ils forment l'exécution de la justice légale ; puis rien n'empêche d'attribuer le nom de *précepte* aux ordres que Dieu donne de sa propre bouche, et d'appliquer l'appellatif de *commandement* aux prescriptions qu'il intime par d'autres : c'est là ce que la signification même du mot semble indiquer (1). On voit, d'après tout cela, que tous les commandements de la loi se ramènent aux préceptes moraux, cérémoniels et judiciaires, que toutes les autres choses se rapportent à leur accomplissement et ne forment pas des ordonnances proprement dites.

Je réponds aux arguments : 1° De toutes les vertus, la justice seule implique l'idée de devoir proprement dit. Les choses morales ne peuvent donc être déterminées par la loi, qu'autant qu'elles appartiennent à la justice, dont la religion forme une partie, comme le dit Cicéron. Or de cela quelle est la conséquence? C'est que le juste ou le devoir légal ne peut exister que dans le domaine des préceptes cérémoniels et des préceptes judiciaires.

Ce que nous avons dit plus haut renferme la réponse aux autres objections.

(1) On sait que *commandement* est fait de *cum* avec, et de *mandare* (*manu dare*) remettre, confier une mission, charger d'une chose.

De tous les traducteurs français de la Bible, aucun n'a compris les termes que vient d'expliquer notre saint auteur. Quand ils rencontrent *justificationes*, ils disent ordonnances pleines de justice ; quand *testimonia*, ils écrivent décrets, prescriptions, dogmes, doctrines ; quand *judicia*, ils mettent décisions, sentences, préceptes, commandements, lois, etc., etc. Jamais un mot n'a été changé dans l'Ecriture sainte que par l'ignorance. — La traduction française de la Bible est encore à faire.

---

humanis pertinet ad judicialia, in rebus autem divinis ad ceremonialia. Quamvis etiam ea quæ pertinent ad pœnam vel præmia, dici possunt *testimonia*, in quantum sunt protestationes quædam divinæ justitiæ ; omnia verò præcepta legis possunt dici *justificationes*, in quantum sunt quædam executiones legalis justitiæ ; possunt etiam aliter mandata à præceptis distingui, ut *præcepta* dicantur quæ Deus per seipsum jussit ; *mandata* autem, quæ per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur. Ex quibus omnibus apparet quòd omnia legis præcepta continentur sub moralibus, ceremonialibus et judicialibus ; alia verò non habent rationem præceptorum, sed ordinantur ad præceptorum observationem, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd sola justitia inter alias virtutes importat rationem debiti ; et ideo moralia in tantum sunt lege determinabilia, in quantum pertinent ad justitiam, cujus etiam quædam pars est religio, ut Tullius dicit (ubi suprà). Unde *justum legale* non potest esse aliquod præter ceremonialia et judicialia præcepta.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt.

ARTICLE VI.

La loi ancienne devoit-elle se servir de promesses et de menaces temporelles pour porter les hommes à l'observation de ses préceptes ?

Il paroît que la loi ancienne ne devoit pas se servir de promesses et de menaces temporelles pour porter les hommes à l'observation de ses préceptes. 1° Le but de la loi divine, c'est de soumettre les hommes à Dieu par la crainte et par l'amour; d'où les Livres saints disent, *Deutér.*, X, 12 : « Maintenant donc, Israël, qu'est-ce que le Seigneur votre Dieu demande de vous, sinon que vous craigniez le Seigneur votre Dieu, que vous marchiez dans ses voies et que vous l'aimiez ? » Or la convoitise des choses temporelles détruit l'amour et la crainte de Dieu; car l'évêque d'Hippone écrit ce mot, *Quæst.*, LXXXIII, 36 : « La cupidité est un venin qui tue la charité. » Donc les promesses et les menaces temporelles étoient, dans l'ancienne alliance, contraires à l'intention du législateur; et toute loi qui renferme des choses de cette nature est blâmable, selon le Philosophe. Donc, etc.

2° La loi divine s'élève au-dessus de la loi humaine. Or, d'une part, plus une chose est élevée, plus elle emploie, comme on le voit dans les sciences, des moyens nobles et dignes; d'une autre part, les lois humaines se servent, pour obtenir l'obéissance à leurs préceptes, de promesses et de menaces temporelles. Donc la loi ancienne devoit employer des moyens plus élevés que ceux-là.

2° Ce qui devient également le partage des bons et des méchants ne peut être la punition du vice et la récompense de la vertu. Or il est écrit, *Eccl.*, IX, 2 : « Tout arrive égalemcnt au juste et à l'injuste, au bon et au méchant, au pur et à l'impur, à celui qui immole des victimes et à

ARTICULUS VI.

Utrùm lex vetus debuerit inducere ad observationem præceptorum per temporales promissiones et comminationes.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd lex vetus non debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes. Intentio enim legis divinæ est ut homines Deo subdat per timorem et amorem; unde dicitur *Deuter.*, X : « Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus et diligas eum? » Sed cupiditas rerum temporalium abducit à Deo; dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 36), quòd « venenum charitatis est cupiditas. » Ergo promissiones et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris; quod legem reprobabilem facit, ut patet per Philosophum in II. *Polit.*

2. Præterea, lex divina est excellentior quàm lex humana. Videmus autem in scientiis quòd quantò aliqua est altior, tantò per altiora media procedit. Ergo cùm lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua majora.

3. Præterea, id non potest esse præmium justitiæ vel pœna culpæ, quod æqualiter evenit et bonis et malis. Sed sicut dicitur *Eccles.*, IX, « universa æquè eveniunt justo et impio,

(1) De his etiam suprà, qu. 91, art. 5, in corp.; ut infrà, qu. 107, art. 1, ad 2; et III, *Sent.*, dist. 40, qu. 1, art. 2, in corp., et art. 4, quæstiunc. 1 et 2; et *ad Rom.*, VIII, lect. 3, col. 2; et II *ad Cor.*, XI, lect. 6, col. 2.

celui qui méprise les sacrifices. » Donc les biens et les maux temporels ne pouvoient former les peines et les récompenses de l'ancienne loi.

Mais le prophète disoit au peuple juif, de la part de Dieu, *Is.*, I, 19 et 20 : « Si vous voulez m'écouter, vous goûterez les biens de la terre; si vous ne le voulez pas et que vous provoquiez ma colère, le glaive vous dévorera (1). »

(Conclusion. — Puisque l'ancienne loi s'adressoit à des hommes imparfaits qui donnoient leur affection aux biens de la vie présente, elle devoit se servir de promesses et de menaces temporelles pour les porter à l'accomplissement de ses préceptes.)

Comme, dans les sciences spéculatives, les moyens de la dialectique obtiennent l'assentiment aux conclusions, de même les peines et les récompenses amènent, dans les lois, l'obéissance aux préceptes. Eh bien, le maître ne procède-t-il pas avec ordre et méthode dans les sciences? Il approprie les moyens syllogistiques aux besoins de ses disciples, s'appuyant sur les choses qu'ils savent pour les élever à celles qu'ils ne savent pas : il faut donc que le législateur aussi, pour porter les hommes à l'observation de ses préceptes, cherche un mobile dans leurs affections, dans les sentiments qui les animent, de même qu'on mène l'enfant par de petits présents. Or, nous le savons, la loi mosaïque disposoit les Juifs à Jésus-Christ, comme on dispose l'imparfait au parfait : elle régissoit donc un peuple encore imparfait, relativement à la perfection qui devoit s'accomplir dans le Consommateur de toutes choses; et voilà pourquoi saint Paul, *Gal.*, III, 24, compare ce peuple à l'enfant dirigé par un pé-

(1) Saint Jérôme dit sur ce texte : « Il ne s'agit pas là, comme on pourroit le croire, des biens dont parle David dans ce mot, *Ps.* XXVI, 13 : « J'espère de voir les biens du Seigneur dans la terre des vivants; » ni de ceux dont le Seigneur dit, *Matth.*, V, 5 : « Bienheureux les doux, parce qu'ils posséderont la terre ! » L'ancienne loi s'adressoit aux Juifs, qui ne pouvoient comprendre les choses spirituelles; elle devoit donc, pour les porter à l'observation de ses préceptes, leur promettre les biens et les menacer des maux de ce monde. »

---

bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti. » Ergo temporalia bona vel mala convenienter ponuntur, ut pœna vel præmia mandatorum legis divinæ.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, I : « Si volueritis et audieritis me, bona terræ comedetis; quòd si nolueritis et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos. »

(Conclusio. — Congruit veteri legi ut per temporales promissiones et comminationes manuduceret homines ad Deum, qui temporalibus et terrenis affecti erant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica, ita etiam quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias præceptorum per pœnas et præmia. Videmus autem in scientiis speculativis quòd media proponuntur auditori secundùm ejus conditionem : unde sicut oportet ordinatè in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat, ita etiam oportet eum qui vult inducere homines ad observantiam præceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quæ sunt in ejus affectu, sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis. Dictum est autem suprà (qu. 98, art. 1 et 3), quòd lex vetus disponebat ad Christum, sicut *imperfectum* ad *perfectum*. Unde dabatur populo adhuc imperfecto, in comparatione ad perfectionem quæ erat futura per Christum; et ideo populus ille comparatur puero sub pæ-

dagogue. Or l'homme parfait méprise les choses temporelles pour s'attacher aux choses spirituelles, conformément à cette parole, *Philipp.*, III, 13, 14 et 15 : « Oubliant ce qui est derrière et m'avançant vers ce qui est devant moi, je cours au terme de la carrière...; ayons, tous tant que nous sommes parfaits, ce sentiment; » ensuite l'homme imparfait désire les biens temporels, toutefois en les rapportant à Dieu; puis le méchant met sa fin dans ces biens. Puis donc que l'ancienne loi s'adressoit à des hommes imparfaits, elle devoit se servir des biens temporels pour les porter à l'accomplissement de ses préceptes.

Je réponds aux arguments : 1° Quand la convoitise met la fin de l'homme dans les biens temporels, elle est un venin qui tue la charité, rien de plus vrai; mais quand elle désire l'acquisition des biens temporels en les rapportant à Dieu, elle est une voie qui mène l'homme imparfait à la charité, selon cette parole, *Ps.* XLVIII, 19 : « Il vous louera quand vous lui ferez du bien. »

2° La loi humaine obtient l'accomplissement de ses préceptes par des peines et par des récompenses que l'homme doit décerner; mais la loi divine a pour sanction des peines et des récompenses que distribue la main de Dieu. Les moyens de cette dernière loi sont donc plus élevés que ceux de la première.

3° Les Juifs obtenoient comme nation la prospérité matérielle, quand ils observoient fidèlement la loi du Seigneur; mais lorsqu'ils en violoient les préceptes, ils tomboient dans une foule de maux : voilà ce qu'on voit dans l'histoire de l'ancien Testament. Quant aux individus, parmi ceux qui gardoient la justice des préceptes, plusieurs ont été visités par l'adversité, soit que vivant de la vie spirituelle, ils eussent besoin que l'adversité vînt les détacher entièrement du siècle et donner à leur vertu la force et le mérite de l'épreuve; soit qu'observateurs de la lettre morte,

---

dagogo existenti, ut patet *Galat.*, III. Perfectio autem hominis est ut contemptis temporalibus, spiritualibus inhæreat, ut patet per illud quod Apostolus dicit, *Philip.*, III : « Quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea quæ priora sunt me extendo : quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus; » imperfectorum autem est quòd temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum; perversorum autem est quòd in temporalibus bonis finem constituant. Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia quæ erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cupiditas qua homo constituit finem in temporalibus bonis, est charitatis venenum; sed consecutio temporalium bonorum quæ homo desiderat in ordine ad Deum, est quædam via inducens imperfectos ad Dei amorem, secundùm illud *Ps.* XLVIII : « Confitebitur tibi cùm beneféceris illi. »

Ad secundum dicendum, quòd lex humana inducit homines ex temporalibus præmiis vel pœnis per homines inducendis, lex verò divina ex præmiis vel pœnis exhibendis per Deum : et in hoc procedit per media altiora.

Ad tertium dicendum, quòd sicut patet historias veteris Testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quamdiu legem observabant; et statim declinantes à præceptis legis divinæ, in multas adversitates incidebant. Sed aliquæ personæ particulares etiam justitiam legis observantes in aliquas adversitates incidebant, vel quia jam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, et eorum

en pratiquant les œuvres extérieures, ils détournassent leur cœur du pour le donner à la terre, selon ce que dit le Seigneur par son pro-, *Is.*, XXIX, 13 : « Ce peuple me glorifie du bout des lèvres, et cœur est loin de moi (1). »

QUESTION C.

Des préceptes moraux de la loi ancienne.

Le moment est venu d'examiner en particulier les différentes sortes de préceptes appartenant à l'ancienne loi.

Nous parlerons : premièrement, des préceptes moraux; deuxièmement, des préceptes cérémoniels; troisièmement, des préceptes judiciaires.

On demande douze choses sur le premier point : 1° Tous les préceptes moraux de la loi ancienne appartiennent-ils à la loi naturelle? 2° Commandent-ils tous les actes de vertu? 3° Se résument-ils dans les dix préceptes du Décalogue? 4° Les préceptes du Décalogue sont-ils convenablement distingués? 5° Sont-ils convenablement énumérés? 6° Sont-ils classés dans l'ordre convenable? 7° Sont-ils exposés avec les détails con-

(1) Prévaricateurs, les Juifs étoient privés des eaux du ciel, éprouvés dans les horreurs de la famine, frappés de maladies mortelles, décimés par des guerres désastreuses et conduits en captivité sur la terre étrangère; fidèles observateurs de la loi divine, ils ont conquis la terre promise, vaincu les Ammonites, les Amalécites, les Moabites et plusieurs peuples, tous leurs ennemis. Dieu leur en avoit fait la promesse, *Exod.*, XXIII, 23 : « Mon ange vous précédera et vous fera entrer dans la terre des Amorrhéens, des Bethéens, des Phéréséens, des Chananéens, des Hévéens et des Jébuséens; car je les exterminerai. » De même, *Lévit.*, XXVI, 3 et suiv.; *Deutér.*, IV, 40; XXVIII, 1-15.

Ensuite Dieu visitoit ses fidèles serviteurs dans les tribulations pour donner à leur vertu plus de mérite et plus d'éclat. C'est ce que l'ange dit à Tobie, *Ibid.*, XII, 13 : « Parce que vous étiez agréable à Dieu, il étoit nécessaire que la tentation vous éprouvât. » Et l'Apôtre

---

virtus probata redderetur; aut quia opera legis exteriùs explentes, cor totum habebant in temporalibus defixum et à Deo elongatum, secundùm quod dicitur *Isai.*, XXIX : « Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè est à me. »

QUÆSTIO C.

De præceptis moralibus veteris legis, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de singulis generibus præceptorum veteris legis. Et primò, de præceptis moralibus; secundò, de ceremonialibus; tertiò, de judicialibus.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° Utrùm omnia præcepta moralia veteris legis sint de lege naturæ. 2° Utrùm præcepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum. 3° Utrùm omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi. 4° De distinctione præceptorum decalogi. 5° De numero eorum. 6° De ordine. 7° De modo tradendi ipsa.

venables? 8° Admettent-ils la dispense? 9° Le mode de la vertu tombe-t-il sous le précepte de la loi? 10° Le mode de la charité tombe-t-il sous le précepte de la loi divine? 11° Les préceptes moraux qui ne font point partie du Décalogue sont-ils convenablement distingués? 12° Enfin les préceptes moraux de l'ancienne loi justifioient-ils l'homme?

ARTICLE I.

Tous les préceptes moraux appartiennent-ils à la loi naturelle?

Il paroît que tous les préceptes moraux n'appartiennent pas à la loi naturelle. 1° Il est écrit, *Eccli.*, XVII, 19 : « Il leur a donné des règles de discipline, et les a rendus les dépositaires de la loi de vie. » Or la discipline est opposée par division logique à la loi naturelle; car la loi naturelle ne s'apprend pas comme le disciple apprend une science positive de la bouche du maître, mais elle est dictée par l'instinct imprimé dans les cœurs (1). Donc tous les préceptes moraux n'appartiennent pas à la loi naturelle.

2° La loi divine est plus parfaite que la loi humaine. Or la loi humaine ajoute à la loi naturelle plusieurs préceptes relatifs aux bonnes mœurs; ce qui le montre, c'est que la loi naturelle est partout la même, tandis que les prescriptions positives concernant les mœurs varient de peuple à peuple. Donc la loi divine, à plus forte raison, devoit ajouter à la loi naturelle des préceptes se rapportant aux bonnes mœurs.

écrit des saints prophètes, *Hébr.*, XI, 35-37 : « Les uns ont été tourmentés, refusant de se racheter afin de trouver une meilleure vie ; les autres, après avoir souffert les moqueries et les verges, les chaînes et les prisons, ont été lapidés, sciés, éprouvés, tués par l'épée; ils s'en alloient çà et là, couverts de peaux de brebis et de chèvres, dans le besoin, l'angoisse, l'affliction, etc. »

(1) *Discipline* (de *disco*, fait de δάσκω, j'apprends) veut dire chose qui s'enseigne et qui s'apprend, puis manière d'apprendre et d'enseigner : ainsi doctrine et enseignement, science et art, précepte et règle.

8° Utrùm sint dispensabilia. 9° Utrùm modus observandi virtutum cadat sub præcepto. 10° Utrùm modus charitatis cadat sub præcepto. 11° De distinctione aliorum præceptorum moralium. 12° Utrùm præcepta moralia veteris legis justificent.

ARTICULUS I.

Utrùm omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. Dicitur enim *Eccles.*, XVII : « Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit illos. » Sed *disciplina* dividitur contra legem naturæ, eo quòd lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

2. Præterea, lex divina perfectior est quàm lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia, his quæ sunt de lege naturæ ; quod patet ex hoc quòd lex naturæ est eadem apud omnes, hujusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multò fortiùs divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturæ.

(1) De his etiam suprà, qu. 94, art. 3, ad 2, et art. 4, in corp.; et infrà, qu. 104, art. 1, etiam in corp.; et *Matth.*, XXXII, col. 11.

3° Comme la simple raison porte à l'observation des bonnes mœurs dans plusieurs choses, de même la foi; car saint Paul dit, *Gal.*, V, 6 : « La foi agit par la charité. Or la foi n'est pas renfermée dans le domaine de la loi naturelle, puisque les choses de foi sont au-dessus de la simple raison. Donc tous les préceptes moraux de la loi divine ne se trouvent pas dans le domaine de la loi naturelle.

Mais l'Apôtre écrit ces mots, *Rom.*, II, 14 : « Les Gentils, qui n'ont pas la loi, font naturellement ce qui est selon la loi. » Or ces paroles doivent s'entendre nécessairement des choses qui regardent les bonnes mœurs. Donc tous les préceptes moraux de la loi divine appartiennent à la loi naturelle.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, les préceptes moraux ont pour objet les choses qui se rapportent aux bonnes mœurs; puisque, d'un autre côté, ces choses tombent sous le domaine de la raison, dont tout jugement procède des connoissances naturelles, il s'ensuit de toute nécessité que les préceptes moraux appartiennent, quoique différemment, à la loi gravée dans les cœurs.)

Les préceptes moraux se distinguent des préceptes cérémoniels et des préceptes judiciaires; car ils ont pour objet les choses qui regardent les bonnes mœurs. Comme les mœurs de l'homme impliquent rapport à la raison, qui est le principe propre des actes humains, on dit les mœurs bonnes ou mauvaises selon qu'elles sont conformes ou contraires à la raison. Or de même que tout jugement de la raison spéculative a sa source dans la connoissance naturelle des premiers principes, de même tout jugement de la raison pratique procède de certains principes connus par les lumières naturelles; il en procède, dis-je, diversement suivant la diversité des objets qui provoquent son activité. Car il y a trois sortes de

---

3. Præterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides; unde etiam dicitur *ad Galat.*, quòd « fides per dilectionem operatur (1). » Sed fides non continetur sub lege naturæ, quia ea quæ sunt fidei sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia præcepta moralia legis divinæ pertinent ad legem naturæ.

Sed contra est, quod dicit Apostolus, *Rom.*, II, quòd « gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt; » quod oportet intelligi de his quæ pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia præcepta legis sunt de lege naturæ.

(Conclusio. — Præcepta moralia, cùm de his sint quæ quatenus ad bonos mores pertinent, humanæ rationi conveniunt, cujus judicium à ratione naturali aliquo modo derivatur, necesse est illa omnia ad legem naturæ aliquo modo pertinere.)

Respondeo dicendum, quòd præcepta moralia à ceremonialibus et judicialibus sunt distincta; moralia enim sunt de illis quæ secundùm se ad bonos mores pertinent. Cùm autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quæ est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt; mali autem, qui à ratione discordant. Sicut autem omne judicium rationis speculativæ procedit à naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne judicium rationis practicæ procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut suprà dictum est, ex quibus diversimodè procedi potest ad judi-

(1) Ubi modernæ tamen editiones legunt vers. 6, *per charitatem*, ex græco δὶ ἀγάπης; quamvis *dilectione* quoque significare ἀγάπη potest pro ἀγάπησις.

choses dans les actes humains : les unes sont tellement formelles, tellement explicites, qu'une simple considération suffit pour en saisir l'accord ou la répugnance avec les premiers principes généraux; les autres exigent une longue considération des diverses circonstances et ne peuvent être pénétrées par tous, mais uniquement par les sages, de même que les conclusions particulières des sciences ne tombent que sous la conception des philosophes; enfin les dernières se trouvent dans une région si élevée que l'homme ne peut les juger, non plus que les choses de foi, sans le secours de l'enseignement divin. Puis donc que les préceptes moraux concernent les choses relatives aux bonnes mœurs; puisque d'ailleurs ces choses tombent sous le domaine de la raison, et que tout jugement de cette faculté dérive des connoissances naturelles sous un rapport ou sous un autre, il s'ensuit que tous les actes moraux appartiennent à la loi gravée dans les cœurs, mais diversement. En effet ces préceptes se divisent en trois classes. Les uns sont si clairs que l'homme juge au premier coup d'œil, par la raison naturelle, qu'il faut faire ce qu'ils commandent et ne pas faire ce qu'ils défendent; tels sont ceux-ci, *Deutér.*, V, 16 et suiv. : « Honore ton père et ta mère..., tu ne tueras point..., tu ne voleras point : » ces sortes de préceptes appartiennent à la loi naturelle absolument, exclusivement. Les autres demandent des considérations plus profondes et les sages découvrent et jugent seuls l'obligation de les observer; de ce nombre est celui-ci, *Lévit.*, XIX, 32 : « Lève-toi devant les cheveux blancs, et honore la personne du vieillard : » ces préceptes appartiennent également à la loi naturelle, mais ils sont en quelque sorte promulgués par l'enseignement des sages, qui éclairent les ignorants. Enfin d'autres ne peuvent être jugés par la raison humaine sans l'enseignement d'en haut, qui révèle les choses de Dieu, comme celui-ci, *Deutér.*, V, 8 : « Tu ne te feras ni d'image taillée, ni de figure de tout ce qui est en haut dans le ciel ou en bas sur la

---

candum de diversis. Quædam enim sunt in humanis actibus adeo explicita, quòd statim cum modica consideratione possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia; quædam verò sunt ad quorum judicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cujuslibet, sed sapientum, sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos; quædam verò sunt, ad quæ dijudicanda indiget homo adjuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda. Sic igitur patet quòd cùm moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores, hæc autem sunt quæ rationi conveniunt, omne autem rationis humanæ judicium aliqualiter à naturali ratione derivatur : necesse est quòd omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimodè. Quædam enim sunt, quæ statim per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat facienda vel non facienda, sicut : « Honora patrem tuum et matrem; » et : « Non occides, non furtum facies : » et hujusmodi sunt absolutè de lege naturæ; quædam verò sunt, quæ subtiliori consideratione rationis à sapientibus judicantur esse observanda : et ista sic sunt de lege naturæ ut tamen indigeant disciplinâ, qua minores à sapientibus instruantur; sicut illud : « Coram cano capite consurge, et honora personam senis, » et alia hujusmodi; quædam verò sunt, ad quæ judicanda ratio humana indiget instructione divinâ, per quam erudimur de divinis, sicut est illud : « Non facies tibi sculptile, neque omnem simili-

terre ; » et cet autre, *Exode*, XX, 7 : « Tu ne prendras point en vain le nom du Seigneur ton Dieu (1). »

Ces réflexions renferment la réponse aux objections.

ARTICLE II.

Les préceptes moraux de la loi commandent-ils tous les actes de vertu?

Il paroît que les préceptes moraux de la loi ne commandent pas tous les actes des vertus. 1° L'observation des préceptes de l'ancienne loi s'appeloit *justification*, conformément à cette parole, *Ps*. CXVIII, 8 : « Je garderai vos justifications. » Or *justification* veut dire accomplissement de la justice. Donc les préceptes moraux ne commandent que les actes de cette vertu.

2° Ce qui tombe sous le précepte implique l'idée de devoir. Or l'idée de devoir n'appartient pas à toutes les vertus, mais seulement à la justice, dont l'acte propre est de rendre à chacun ce qui lui est dû. Donc les préceptes moraux de la loi ne commandent pas les actes de toutes les vertus, mais seulement ceux de la justice.

3° La loi est établie pour le bien général, comme le dit saint Isidore, *Etym.*, V, 21. Or, de toutes les vertus, la justice seule regarde le bien commun, selon le Philosophe. Donc les préceptes moraux ne commandent que les actes de justice.

Mais saint Ambroise dit, *De Paradiso*, VIII : « Le péché est la transgression de la loi divine et la désobéissance aux commandements du ciel. » Or les péchés sont contraires à tous les actes de vertu. Donc la loi divine ordonne tous ces actes (2).

(1) Ces préceptes appartiennent à la loi naturelle comme les précédents ; car la révélation, de même que la grace, suppose la nature, parce que nous percevons les vérités par les facultés de notre être spirituel.

(2) Défendre un vice, c'est commander la vertu contraire ; car on ne peut éviter l'intempé-

---

tudinem; non assumes nomen Dei tui in vanum.»

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrùm præcepta moralia legis sint de omnibus virtutum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim præceptorum veteris legis *justificatio* nominatur, secundùm illud *Psalm*. CXVIII : « Justificationes tuas custodiam. » Sed justificatio est executio justitiæ. Ergo præcepta moralia non sunt nisi de actibus justitiæ.

2. Præterea, id quod cadit sub præcepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, nisi ad solam justitiam, cujus proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo præcepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solùm de actibus justitiæ.

3. Præterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus (lib. V. *Etymolog.* vel *Originum*, cap. 21). Sed inter virtutes sola justitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* (cap. 2 vel 3). Ergo præcepta moralia sunt solùm de actibus justitiæ.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit (lib. *De Paradiso*, cap. 8), quòd « peccatum est transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum. » Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

(1) De his etiam ubi suprà, scilicet locis articulo superiori jam notatis.

(CONCLUSION. — Comme, d'une part, les préceptes moraux règlent les rapports de la raison avec Dieu; comme, d'une autre part, ces rapports s'établissent par tous les actes de vertu : les préceptes moraux commandent tous les actes de vertu sans exception; mais ils commandent les uns sous obligation de précepte, et les autres sous forme de conseil.)

Puisque les préceptes de la loi se rapportent au bien général, comme nous l'avons vu dans une question précédente, ils diffèrent nécessairement selon les différentes sociétés; d'où le Philosophe dit qu'autres doivent être les lois de l'Etat gouverné par le monarque, autres les lois de l'Etat gouverné par le peuple ou par l'aristocratie. Eh bien, les sociétés régies par la loi humaine et par la loi divine diffèrent l'une de l'autre. D'abord la loi humaine régit la société civile, qui unit les hommes entre eux. Or, d'une part, les hommes s'unissent par les actes extérieurs, qui constituent leurs rapports mutuels; d'une autre part, ces rapports impliquent l'idée de la justice, règle de la société temporelle : donc la loi humaine n'étend ses préceptes qu'aux actes de la justice; si elle commande les actes des autres vertus, elle ne le fait qu'autant que ces actes impliquent l'idée du droit, comme le remarque le Philosophe. — Ensuite la loi divine régit la société qui unit l'homme à Dieu, soit dans cette vie, soit dans l'autre : elle embrasse donc dans ses préceptes toutes les choses qui se rapportent à l'union de l'homme avec Dieu. Or l'homme s'unit à Dieu par la raison ou par l'esprit, qui renferme l'image du Créateur : donc la loi divine établit des préceptes sur toutes les choses qui ordonnent convenablement la raison. Mais cette ordonnance de la raison, sa constitution dans les lois de son être s'accomplit par les actes de toutes les

rance, par exemple, sans observer la tempérance. Or les préceptes moraux défendent tous les vices, parce que tout acte du vice ou tout péché est une transgression des préceptes. Donc les préceptes moraux commandent tous les actes des vertus.

(CONCLUSIO. — Moralia præcepta cùm ordinent rationem humanam ad Deum, cùmque per omnium virtutum actus id contingat, sunt de omnium virtutum actibus ; licèt quidam sine quibus ordo virtutis potest observari, sub consilii admonitione tantummodo cadant.)

Respondeo dicendum, quòd cùm præcepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut suprà habitum est (qu. 90, art. 2), necesse est quòd præcepta legis diversificentur secundùm diversos modos communitatum ; unde Philosophus in sua *Politica* docet quòd alias leges oportet statuere in civitate quæ regitur à rege, et alias in ea quæ regitur per populum vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quæ est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant; hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiæ, quæ est propriè directiva communitatis humanæ : et ideo lex humana non proponit præcepta nisi de actibus justitiæ ; et si præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantum assumunt rationem justitiæ, ut patet per Philosophum in V. *Ethic.* (cap. 2 vel 3). Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in præsenti, vel in futura vita : et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ homines benè ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo conjungitur ratione sive mente, in qua est Dei imago : et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis ad quæ ratio hominis benè ordinata est. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum; nam virtutes in-

vertus; car les vertus intellectuelles ordonnent ses actes en eux-mêmes, et les vertus morales les règlent dans les passions intérieures et dans les œuvres extérieures : donc la loi divine donne des préceptes sur tous les actes de vertu. Cependant elle ne les prescrit pas tous de la même manière : ceux qui sont nécessaires pour garder l'ordre de la vertu (qui est l'ordre de la raison), elle les commande sous l'obligation de précepte; ceux qui ont pour but de rendre la vertu plus parfaite, elle les ordonne sous forme de conseil.

Je réponds aux arguments : 1° L'accomplissement des préceptes, même de ceux qui commandent les actes des vertus autres que la justice, implique l'idée de justification, soit parce qu'il est juste que l'homme obéisse à Dieu, soit parce qu'il est juste aussi que tout ce qui est dans l'homme soit soumis à la raison (1).

2° La justice proprement dite règle les devoirs que produisent les rapports de l'homme avec l'homme, puis les autres vertus fixent le devoir qu'établissent les relations des puissances inférieures avec la raison. Or le Philosophe établit sur ce dernier devoir une sorte de justice prise métaphoriquement.

3° La réponse à l'objection résulte de ce que nous avons dit sur la différence des deux sociétés que régissent la loi humaine et la loi divine.

ARTICLE III.

Tous les préceptes moraux de la loi ancienne se résument-ils dans les dix commandements du décalogue?

Il paroît que tous les préceptes de la loi ancienne ne se résument pas dans les dix commandements du décalogue. 1° Les premiers et les principaux

(1) Sur le passage objecté : « Je gardarai vos justifications, » Cassiodore dit : « La loi mosaïque renfermoit plusieurs justifications, comme celle-ci : Le serviteur hébreux sera libéré

---

tellectuales ordinant benè actus rationis in seipsis, virtutes autem morales ordinant benè actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes : et ideo manifestum est quòd lex divina convenienter proponit præcepta de actibus omnium virtutum; ita tamen quòd quædam sine quibus ordo virtutis (qui est ordo rationis), observari non potest, cadunt sub obligatione præcepti; quædam verò quæ pertinent ad *benè esse* virtutis perfectæ, cadunt sub admonitione consilii.

Ad primum ergo dicendum, quòd adimpletio mandatorum legis etiam quæ sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem justificationis, in quantum justum est ut homo obediat Deo, vel etiam in quantum justum est quòd omnia quæ sunt hominis rationi subdantur.

Ad secundum dicendum, quòd justitia propriè dicta attendit debitum unius hominis ad alium; sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem. Et secundùm rationem hujus debiti Philosophus assignat in V. *Ethic.* (cap. ult.), quamdam justitiam metaphoricam.

Ad tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt de diversitate communitatis.

ARTICULUS III.

Utrùm omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non omnia præcepta moralia veteris legis redu-

(1) De his etiam infrà, in ista quæst., art 11; et 2, 2, qu. 122, art. 6, ad 2; et III, *Sent.*,

préceptes de la loi sont, comme on le voit *Matth.*, XXII, 37-40 : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, » et « tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Or ces deux préceptes ne se trouvent pas dans le décalogue. Donc le décalogue ne renferme pas tous les préceptes moraux.

2° Les préceptes moraux ne se ramènent pas aux préceptes cérémoniels, c'est plutôt le contraire qui a lieu. Or le décalogue renferme un précepte cérémoniel, que voici : « Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat. » Donc tous les préceptes moraux ne peuvent se ramener aux dix commandements du décalogue.

3° Les préceptes moraux ordonnent les actes de toutes les vertus. Or les dix commandements du décalogue ne prescrivent que les actes de la justice : il suffit de les examiner les uns après les autres pour s'en convaincre. Donc tous les préceptes moraux ne sont pas résumés dans les dix commandements du décalogue.

Mais la Glose, commentant, *Matth.*, V, 11 : « Vous serez heureux lorsque les hommes vous maudiront, » dit : « Moïse pose d'abord les préceptes du décalogue, puis il en explique toutes les parties les unes après les autres (1). » Donc tous les préceptes moraux se rapportent aux préceptes du décalogue comme les parties se rapportent au tout.

(Conclusion. — Tous les préceptes moraux peuvent se ramener aux dix préceptes du Décalogue.)

La différence qui distingue les préceptes du décalogue et les autres préceptes de l'ancienne loi, c'est que les premiers ont été intimés au

après six années de service ; les enfants doivent être élevés dans le respect et dans l'affection de l'auteur de leurs jours ; que tous respectent les pères et les vieillards ; Dieu doit être adoré avec crainte, le prêtre honoré et le prochain aimé. » On voit que toutes ces maximes impliquent l'idée de justice.

(1) « Avant tout le divin Maître expose en général les béatitudes, ensuite il les développe et les explique en particulier. Moïse procède de la même manière : il pose d'abord les préceptes du décalogue, puis il en explique les parties les unes après les autres. » Il va sans dire que ces *parties* sont les préceptes de l'ancienne loi.

---

cantur ad decem præcepta decalogi. Prima enim et principalia legis præcepta sunt : « Diliges Dominum Deum tuum ; » et : « Diliges proximum tuum, » ut habetur *Matth.*, XXII. Sed ista duo non continentur in præceptis decalogi. Ergo non omnia præcepta moralia continentur in præceptis decalogi.

2. Præterea, præcepta moralia non reducuntur ad præcepta ceremonialia, sed potiùs è converso. Sed inter præcepta decalogi est unum ceremoniale : « Memento ut diem sabbati sanctifices. » Ergo omnia præcepta moralia non reducuntur ad præcepta decalogi.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter præcepta decalogi ponuntur sola præcepta pertinentia ad actus justitiæ, ut patet discurrenti per singula. Ergo præcepta decalogi non continent omnia præcepta moralia.

Sed contra est, quod *Matth.*, V, super illud : « Beati estis cùm maledixerint vobis, etc., » dicit Glossa quòd « Moyses decem præcepta proponens, postea per partes explicat. » Ergo omnia præcepta legis sunt quædam partes præceptorum decalogi.

(Conclusio. — Omnia moralia legis præcepta ad decem decalogi aliqua ratione reduci possunt.)

Respondeo dicendum, quòd præcepta deca-

dist. 37, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1, in corp., et quæstiunc. 5, per totum ; et qu. 14, de malo, art. 2, ad 14 ; et *Quodlib.*, VII, art. 17, ad 8.

peuple par Dieu même (1), tandis que les derniers lui ont été proposés par Moïse. En conséquence le décalogue renferme les préceptes dont l'homme tient par lui-même la connoissance de Dieu : tels sont ceux que la simple considération fait connoître par les premiers principes généraux; tels pareillement ceux que la loi donnée d'en haut révèle tout d'abord aux yeux de l'esprit. Il y a donc deux sortes de préceptes qui ne se trouvent pas dans le décalogue : d'abord ceux qui forment les premiers principes généraux, qui sont connus par eux-mêmes et gravés dans la raison naturelle, si bien qu'ils n'ont pas besoin d'autre manifestation, comme celui-ci : « L'homme ne doit faire de mal à personne, » ensuite ceux que de savantes et profondes méditations montrent seules aux regards de l'esprit, et qui viennent de Dieu au peuple par l'enseignement des sages. Cependant ces deux sortes de préceptes se trouvent compris dans les préceptes du décalogue, mais différemment : ceux qui forment les premières notions générales y sont renfermés comme le principe dans la conséquence prochaine, et ceux que fait connoître l'enseignement des sages y sont contenus comme la conséquence dans le principe.

Je réponds aux arguments : 1° Les deux commandements dont parle l'objection sont les premiers préceptes généraux de la loi naturelle; la raison humaine les connoît soit par ses propres facultés, soit par la foi. Tous les préceptes du décalogue se rapportent donc à ces deux préceptes, comme les conclusions se rapportent aux principes.

2° Le précepte du sabbat forme un précepte moral sous un point de vue, en ce qu'il ordonne de vaquer aux choses divines, conformément à

(1) La loi ancienne a été donnée par des anges parlant au nom de Dieu. D'une part, saint Paul dit, *Gal.*, III, 19 : « La loi a été donnée au moyen des anges par la main d'un médiateur; » d'une autre part, il est écrit, *Exode*, XX, 1 et 2 : « Le Seigneur prononça les paroles suivantes : Je suis le Seigneur votre Dieu. » Si l'on compare ces deux passages, on sera contraint d'admettre notre interprétation, que la loi de l'ancienne alliance a été dictée par des anges parlant au nom de Dieu. C'est dans ce sens qu'il faut entendre notre saint auteur; car

---

logi ab aliis præceptis legis differunt in hoc quòd præcepta decalogi Deus per seipsum dicitur proposuisse, alia verò præcepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo præcepta ad decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum à Deo. Hujusmodi verò sunt illa quæ statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modicâ consideratione, et iterum illa quæ statim ex fide divinitus infusâ innotescunt. Inter præcepta ergo decalogi non computantur duo genera præceptorum : illa scilicet quæ sunt prima et communia, quorum non oportet aliquam editionem esse, nisi quòd sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota, sicut quòd « homo nulli debet malefacere, » et alia hujusmodi; et iterum illa quæ per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire, hæc enim proveniunt à Deo ad populum mediante disciplina sapientum Utraque tamen horum præceptorum continentur in præceptis decalogi, sed diversimodè; nam illa quæ sunt prima et communia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis; illa verò quæ per sapientes cognoscuntur, continentur in eis, è converso, sicut conclusiones in principiis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa duo præcepta sunt prima et communia præcepta legis naturæ, quæ sunt per se nota rationi humanæ, vel per naturam, vel per fidem. Et ideo omnia præcepta decalogi ad illa duo referuntur, sicut conclusiones ad principia communia.

Ad secundum dicendum, quòd præceptum de observatione sabbati est secundùm aliquid *mo-*

cette parole, *Ps.* XLV, 11 : « Gardez le repos et considérez que je suis Dieu; » sous ce rapport, il compte parmi les préceptes du décalogue. Mais, d'une autre part, il fixe le temps dans lequel l'homme doit se donner aux choses de Dieu; à cet égard il n'appartient pas au décalogue, parce qu'il est un commandement cérémoniel.

3° L'idée de devoir est plus manifeste dans la justice que dans les autres vertus, de sorte que les préceptes concernant les actes des autres vertus sont moins connus du peuple que les préceptes relatifs aux actes de la justice : voilà pourquoi ces derniers actes sont spécialement commandés dans les préceptes du décalogue, qui renferme les premiers éléments de la loi.

ARTICLE IV.

Les préceptes du décalogue sont-ils convenablement distingués?

Il paroît que les préceptes du Décalogue ne sont pas convenablement distingués. 1° L'adoration est une autre vertu que la foi. Or, d'une part, les préceptes ont pour objet les actes des vertus; d'une autre part, cette parole du premier précepte : « Tu n'auras point de dieux étrangers devant moi, » se rapporte à la foi; mais celle qui suit : « Tu ne te feras point d'image taillée, » appartient à l'adoration. Donc ces paroles forment deux préceptes, et non pas un seul, et c'est là ce qu'enseigne saint Augustin, *In Exod.*, LXXI (1).

il a établi dans une question précédente, que le souverain Législateur a donné l'antique loi par le ministère des anges.

(1) Nous devons lire les préceptes du décalogue, pour mieux comprendre notre saint auteur. *Exode*, XX, 1-17 : « Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai tiré de la terre d'Egypte, de la maison de servitude. Tu n'auras point de dieux étrangers devant moi; tu ne feras ni image taillée ni simulacre de tout ce qui est en haut dans le ciel et en bas sur la terre, non plus

---

rale, in quantum scilicet per hoc præcipitur quòd homo aliquo tempore vacet rebus divinis, secundùm illud *Psalm.* XLV : « Vacate et videte quoniam ego sum Deus; » et secundùm hoc inter præcepta decalogi computatur, non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundùm hoc est ceremoniale.

Ad tertium dicendum, quòd ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quàm in justitia, et ideo præcepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo sicut præcepta de actibus justitiæ : et propter hoc actus justitiæ specialiter cadunt sub præceptis decalogi, quæ sunt prima legis elementa.

ARTICULUS IV.

Utrùm præcepta decalogi convenienter distinguantur.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter præcepta decalogi distinguantur. Latria enim est alia virtus à fide. Sed præcepta dantur de actibus virtutum; et hoc quod dicitur in principio decalogi (2) : « Non habebis Deos alienos coram me, » pertinet ad fidem; quod autem subditur : « Non facies sculptile, etc., » pertinet ad latriam. Ergo sunt duo præcepta, et non unum, sicut Augustinus dicit (qu. LXXI in *Exod.*).

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 17, in exposit. litteræ sive textûs.

(2) Præmissis tamen istis verbis : *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti*, ut *Exod.*, etiam XX, vers. 2, videre est.

2° Les préceptes affirmatifs, comme « Honore ton père et ta mère, » se distinguent des préceptes négatifs, tels que celui-ci : « Tu ne tueras point. » Or cette parole : « Je suis le Seigneur ton Dieu, » est affirmative; mais cette autre : « Tu n'auras pas de dieux étrangers devant moi, » est négative. Donc ces paroles forment deux préceptes, non pas un seul, et saint Augustin l'enseigne encore formellement à l'endroit indiqué (1).

3° Saint Paul dit, *Rom.*, VII, 7 : « Je ne connoîtrois pas la convoitise, si la loi n'eût dit : Tu ne convoiteras point. » Donc les deux passages où se trouve ce mot, dans le décalogue, ne constituent qu'un précepte; donc on ne devoit point les séparer pour en faire deux.

Mais saint Augustin, commentant *Exod.*, XX, distingue trois préceptes à l'égard de Dieu, et sept à l'égard du prochain.

(Conclusion. — Les trois premiers préceptes du décalogue règlent nos

que de tout ce qui est dans les eaux sous la terre. Tu ne les honoreras ni ne les adoreras : car je suis le Seigneur ton Dieu, le Dieu fort et jaloux, qui venge l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération dans ceux qui me haïssent, et qui fais miséricorde dans la suite de mille générations à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements.

» Tu ne prendras point en vain le nom du Seigneur ton Dieu; car le Seigneur ne tiendra point pour innocent celui qui aura pris en vain le nom du Seigneur son Dieu.

» Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat. Tu travailleras pendant six jours, et feras tout ce que tu auras à faire. Mais le septième jour est le jour du repos consacré au Seigneur ton Dieu ; tu ne feras en ce jour aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni tes bêtes de service, ni l'étranger qui sera dans l'enceinte de vos villes : car le Seigneur a fait en six jours le ciel, la terre et la mer et tout ce qui y est renfermé, et il s'est reposé le septième jour. C'est pourquoi le Seigneur a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié.

» Honore ton père et ta mère, afin que tu vives longtemps sur la terre que le Seigneur ton Dieu te donnera.

» Tu ne tueras point.

» Tu ne commettras point d'adultère.

» Tu ne voleras point.

» Tu ne porteras point faux témoignage contre ton prochain.

» Tu ne désireras point la maison de ton prochain : tu ne désireras ni sa femme, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune de toutes les choses qui lui appartiennent. »

(1) Les préceptes affirmatifs commandent ce qu'il faut faire, et les préceptes négatifs défendent ce qu'il faut éviter. Le décalogue renferme deux préceptes affirmatifs : « Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat, » et « Honore ton père et ta mère ; » tous les autres préceptes sont négatifs.

---

2. Præterea, præcepta affirmativa in lege distinguuntur à negativis, sicut : « Honora patrem et matrem; » et : « Non occides. » Sed hoc quod dicitur : « Ego sum Dominus Deus tuus, » est affirmativum; quod autem subditur : « Non habebis Deos alienos coram me, » est negativum. Ergo sunt duo præcepta, et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit (ubi supra).

3. Præterea, Apostolus *ad Rom.*, VII, dicit : « Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret : Non concupisces. » Et sic videtur quòd hoc præceptum : « Non concupisces, » sit unum præceptum. Non ergo debuit distingui in duo.

Sed contra est authoritas Augustini in Glossa super *Exod.*, XX, ubi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

(Conclusio. — Tria prima præcepta decalogi

devoirs envers Dieu, et les sept derniers nos devoirs envers le prochain.)

Différents auteurs distinguent différemment les préceptes du décalogue. Commentant *Lévit.*, XXVI, 26 : « Dix femmes cuiront du pain dans un même four, » Hésychius dit que le précepte du sabbat n'appartient pas au décalogue, parce qu'il ne doit pas être observé littéralement en tout temps. Cependant il distingue quatre préceptes se rapportant à Dieu; le premier : « Je suis le Seigneur ton Dieu; » le deuxième : « Tu n'auras pas de dieux étrangers devant moi; » le troisième : « Tu ne te feras point d'image taillée; » le quatrième : « Tu ne prendras pas en vain le nom du Seigneur ton Dieu. » Après cela notre auteur distingue six préceptes relatifs au prochain; le premier : « Honore ton père et ta mère; » le deuxième : « Tu ne tueras pas; » le troisième : « Tu ne commettras point d'adultère; » le quatrième : « Tu ne voleras point; » le cinquième : « Tu ne porteras point de faux témoignage; » le sixième enfin : « Tu ne convoiteras point. » Cette division ne peut s'admettre. D'abord, si la disposition qui ordonne la sanctification du sabbat n'appartenoit pas au décalogue, pourquoi figureroit-elle parmi ses commandements? Ensuite, comme il est écrit, *Matth.*, VI, 24 : « Personne ne peut servir deux maîtres, » n'est-ce donc pas énoncer la même chose et partant donner un seul commandement que de dire : « Je suis le Seigneur ton Dieu, » et « tu n'auras point de dieux étrangers? »

Aussi Origène, bien qu'il admette lui aussi quatre préceptes relatifs à Dieu, réunit-il ces deux paroles dans le premier; puis il donne pour le deuxième : « Tu ne te feras point d'image taillée; » pour le troisième : « Tu ne prendras point en vain le nom du Seigneur ton Dieu; » et pour le quatrième : « Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat. » A l'égard des préceptes se rapportant au prochain, il suit Hésychius. Cette division n'est pas mieux fondée que la première. En effet Dieu ne défendoit point

---

hominem ad Deum ordinant, septem verò reliqua ad proximum.)

Respondeo dicendum, quòd præcepta decalogi diversimodè à diversis distinguuntur. Hesychius enim *Levit.*, XXVI, super illud : « Decem mulieres in uno clibano coquunt panes, » dicit præceptum de observatione sabbati non esse de decem præceptis, quia non est obervandum secundùm litteram secundùm omne tempus. Distinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum; ut primum sit : « Ego sum Dominus Deus tuus; » secundum sit : « Non habebis Deos alienos coram me; » tertium : « Non facies tibi sculptile; » quartum verò : « Non assumes nomen Dei tui in vanum. » Pertinentia verò ad proximum dicit esse sex; ut primûm sit : « Honora patrem et matrem tuam; » secundum : « Non occides; » tertium : « Non mœchaberis; » quartum : « Non furtum facies; » quintum : « Non falsum testimonium dices; » sextum : « Non concupisces. » Sed primò hoc videtur inconveniens, quòd præceptum de observatione sabbati præceptis decalogi interponatur, si nullo modo ad decalogum pertineat; secundò, quia cùm scriptum sit *Matth.*, VII : « Nemo potest duobus dominis servire, » ejusdem rationis esse videtur et sub eodem præcepto cadere : « Ego sum Dominus Deus tuus, » et : « Non habebis Deos alienos. »

Unde Origenes distinguens etiam quatuor præcepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno præcepto; secundum verò ponit : « Non facies sculptile; » tertium verò : « Non assumes nomen Dei tui in vanum; » quartum : « Memento ut diem sabbati sanctifices. » Alia verò sex ponit, sicut Hesychius. Sed quia facere sculptile

en général de tailler des figures ou des simulacres, mais seulement de faire des idoles pour les adorer comme des dieux; la preuve en est qu'il ordonna de mettre, dans le tabernacle, la représentation de deux chérubins (1). L'évêque d'Hippone a donc raison de réunir dans un seul précepte ces deux paroles : « Tu n'auras pas de dieux étrangers, » et « tu ne te feras pas d'image taillée. » De plus le désir de faire le mal avec la femme d'un autre appartient à la concupiscence de la chair, puis le désir de posséder le bien d'autrui se rapporte à la concupiscence des yeux : c'est donc avec droit aussi que le même saint Augustin met ces désirs dans deux préceptes différents. Ainsi le grand docteur admet trois préceptes à l'égard de Dieu, et sept à l'égard du prochain. Cette division est la meilleure.

Je réponds aux arguments : 1° L'adoration n'est autre chose qu'une profession de foi : la foi doit donc être comprise dans le même précepte que l'adoration. Cependant l'adoration doit être réglée par des prescriptions plutôt que la foi, parce que le précepte de la foi, comme celui de l'amour, est présupposé dans les commandements du décalogue. Comme les premiers préceptes de la loi naturelle sont connus par eux-mêmes de celui qui a la raison, comme en conséquence ils n'ont pas besoin de promulgation spéciale; ainsi le précepte qui commande de croire en Dieu est connu par lui-même de l'homme qui a la foi : « Car il faut, dit saint Paul, *Hébr.*, XI, 6, que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il est. » Ce précepte n'a donc pas besoin d'autre promulgation que l'infusion de la foi.

2° Les préceptes affirmatifs se distinguent des préceptes négatifs, quand ils ne les renferment pas, ni réciproquement : ainsi comme la

(1) *Exode*, XXV, 18 et suiv. : « Vous mettrez aux deux extrémités de l'oracle deux chérubins d'or battu : un chérubin d'un côté, et l'autre de l'autre. Ils tiendront leurs ailes étendues des deux côtés du propitiatoire et de l'oracle, etc. »

---

vel similitudinem non est prohibitum nisi secundùm hoc ut non colantur pro diis (nam in tabernaculo Deus præcepit fieri imagines Cherubim, ut dicitur *Exod.*, XXV). Convenientiùs Augustinus ponit sub uno præcepto : « Non habebis deos alienos, » et : « Non facies sculptile. » Similiter etiam concupiscentia uxoris alienæ ad commixtionem pertinet ad *concupiscentiam carnis*, concupiscentiæ autem aliarum rerum quæ desiderantur ad possidendum, pertinent ad *concupiscentiam oculorum :* unde etiam Augustinus ponit duo præcepta de non concupiscendo rem alienam et uxorem alienam. Et sic ponit tria præcepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum : et hoc melius est.

Ad primum ergo dicendum, quòd latria non est nisi quædam protestatio fidei : unde non sunt alia præcepta danda de latria, et alia de fide. Potiùs tamen sunt aliqua præcepta danda de latria, quàm de fide, quia præceptum fidei præsupponitur ad præcepta decalogi, sicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent; ita etiam et hoc quod est « credere in Deum » est primum et per se notum ei qui habet fidem : « Accedentem enim ad Deum oportet credere, quia est, » ut dicitur *ad Hebr.*, XI. Et ideo non indiget aliâ promulgatione, nisi infusione fidei.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta affirmativa distinguuntur à negativis, quando unum non comprehenditur in alio : sicut in

prescription qui commande d'aimer ses parents et celle qui défend de tuer ne se contiennent pas l'une l'autre, elles forment deux préceptes; mais quand le commandement affirmatif comprend le commandement négatif, ou *vice versa*, l'identité de l'objet défend de les distinguer : ainsi quand la loi dit, d'une part : « Tu ne voleras point, » de l'autre : « Respecte ou restitue le bien d'autrui, » elle ne pose qu'un seul et même précepte. En conséquence le commandement qui ordonne de croire en Dieu et celui qui défend de croire aux dieux étrangers, sont un.

3° Quand on les considère sous un point de vue général, les différentes sortes de convoitises se réunissent dans une idée commune, et voilà pourquoi l'Apôtre parle au singulier du commandement qui dit : « Tu ne convoiteras point; » mais quand on les envisage sous un rapport particulier, elles diffèrent les unes des autres, et c'est pour cela que saint Augustin distingue les préceptes qui les défendent : car la convoitise se diversifie spécifiquement, comme le remarque le Philosophe, d'après la diversité des actes ou des objets.

ARTICLE V.

Les préceptes du décalogue sont-ils convenablement énumérés?

Il paroît que les préceptes du décalogue ne sont pas convenablement énumérés. 1° Saint Ambroise dit, *De paradiso*, VIII : « Le péché est la transgression de la loi divine et la désobéissance aux commandements du ciel. » Or, d'une part, on distingue les péchés contre Dieu, contre le prochain et contre soi-même; d'une autre part, les préceptes du décalogue ne défendent pas les péchés contre soi-même, mais seulement les péchés

---

honoratione parentum non includitur quòd nullus homo occidatur, nec è converso, et propter hoc dantur diversa præcepta super hoc; sed quando affirmativum comprehenditur sub negativo, vel è converso, non dantur super hoc diversa præcepta : sicut non datur aliud præceptum de hoc quod est : « Non furtum facies, » et de hoc quod est « conservare rem alienam, vel restituere eam. » Et eadem ratione non sunt diversa præcepta de credendo in Deum, et de hoc quòd non credatur in alienos Deos.

Ad tertium dicendum, quòd omnis concupiscentia convenit in una communi ratione, et ideo Apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur; quia tamen in speciali diversæ sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus distinguit diversa præcepta de non concupiscendo : differunt enim specie concupiscentiæ secundùm diversitatem actionum vel concupiscibilium, ut Philosophus dicit in X. *Ethic.*

ARTICULUS V.

Utrùm præcepta decalogi convenienter enumerentur.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter præcepta decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit (lib. *De paradiso*, cap. 8), est « transgressio legis divinæ et cœlestium inobedientia mandatorum. » Sed peccata distinguuntur per hoc quòd homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cùm igitur in præceptis decalogi non ponantur aliqua præcepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solùm ordinantia ipsum ad Deum

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 120 et 124.

contre Dieu et contre le prochain. Donc l'énumération du décalogue ne renferme pas tous les préceptes.

2° Comme l'observation du sabbat fait partie du culte divin, de même l'observation des autres solennités religieuses et l'immolation des sacrifices (1). Or le décalogue ordonne l'observation du sabbat, mais il ne renferme aucune prescription sur les autres fêtes ni sur les sacrifices. Donc l'énumération du décalogue est insuffisante.

3° On pèche contre Dieu, non-seulement par le parjure, mais encore par le blasphème et aussi par le mensonge contre les enseignements divins. Or le décalogue contient un précepte défendant le parjure; il dit : « Tu ne prendras point en vain le nom du Seigneur ton Dieu. » Donc il devroit aussi renfermer des préceptes défendant le blasphème et les fausses doctrines.

4° Comme l'homme aime naturellement ses parents, il aime de même ses enfants; puis le commandement de la charité s'étend à tous les hommes. Or les préceptes du décalogue se rapportent à la charité, conformément à cette parole, I *Timoth.*, I, 5 : « La fin des préceptes est la charité. » Puis donc que le décalogue renferme un précepte sur l'amour des enfants pour les parents, il devroit aussi contenir des commandements sur l'amour que les parents doivent avoir pour leurs enfants, et l'homme pour tous les hommes.

5° On pèche en toute matière par désir et par action. Or le décalogue défend, en matière de vol et d'adultère, séparément le péché d'action, disant : « Tu ne commettras point d'adultère, tu ne voleras point; » puis séparément le péché de désir, par cette parole : « Tu ne convoiteras ni

(1) Ces solennités religieuses étoient : la fête de la néoménie ou nouvelle lune, II *Parap.*, II, *Judith*, VIII; la fête de pâque ou des azymes, *Exode*, XII, *Lévit.*, XXIII; la fête de la pentecôte ou des semaines, *Deutér.*, XVI, *Nomb.*, XXVIII; la fête des trompettes ou des clairons, *Exode*, XIX, *Nomb.*, XX; la fête d'expiation ou de propitiation, *Lévit.*, XVI et XXIII; la fête des tabernacles et celle de l'assemblée, *Lévit.*, XXIII.

---

et proximum, videtur quòd insufficiens sit enumeratio præceptorum decalogi.

2. Præterea, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum et immolatio sacrificiorum. Sed inter præcepta decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

3. Præterea, sicut contra Deum peccare contingit perjurando, ita etiam blasphemando, vel aliàs contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum præceptum prohibens perjurium, cùm dicitur : « Non assumes nomen Dei tui in vanum. » Ergo peccatum blasphemiæ et falsæ doctrinæ debent aliquo præcepto decalogi prohiberi.

4. Præterea, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios; mandatum etiam charitatis ad omnes proximos extenditur. Sed præcepta decalogi ordinantur ad charitatem, secundùm illud I. *ad Timoth.*, I : « Finis præcepti charitas est. » Ergo sicut ponitur quoddam præceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios et alios proximos.

5. Præterea, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum (scilicet in furto et adulterio), seorsum prohibetur peccatum operis, cùm dicitur : « Non mœchaberis, non furtum facies; » et seorsum peccatum cordis, cùm dicitur : « Non concupisces rem proximi tui, » et : « Non concupisces uxorem proximi tui. »

les biens ni la femme de ton prochain. » Donc le décalogue devroit défendre aussi séparément, en matière d'homicide et de faux témoignage, le péché de désir et le péché d'action.

6° Comme le péché provient du désordre de la puissance concupiscible, de même il peut avoir sa source dans le désordre de la puissance irascible. Or le décalogue défend par deux préceptes les péchés de la concupiscence, quand il dit : « Tu ne convoiteras point. » Donc il devroit aussi défendre, par des commandements spéciaux, les péchés de la colère; donc ses préceptes ne sont pas énumérés comme ils devroient l'être.

Mais il est écrit, *Deutér.*, IV, 13 : « Il vous a fait connoître son alliance qu'il vous ordonna d'observer, et les dix paroles qu'il écrivit sur deux tables de pierre (1). »

(Conclusion. — Le décalogue énumère avec raison dix préceptes : trois pour fixer les rapports de l'homme avec Dieu, et sept pour régler ses rapports avec ses semblables.)

Nous l'avons vu dans le deuxième article de cette question : comme la loi humaine fixe les relations de l'homme avec ses concitoyens vivant sous l'autorité d'un chef temporel, ainsi les préceptes de la loi divine règlent ses rapports avec la société de ses semblables vivant sous l'obéissance de Dieu. Or pour que l'homme soit dans ses véritables rapports avec une société quelconque, il faut deux choses : qu'il respecte ses obligations envers le chef qui la gouverne, et qu'il remplisse ses devoirs envers les membres qui la composent : la loi divine doit donc renfermer des préceptes pour déterminer ses obligations envers Dieu, puis d'autres préceptes pour fixer ses devoirs envers ses semblables vivant avec lui sous le suprême Dominateur. Eh bien, l'homme doit trois choses au chef de

(1) *Décalogue* (fait de δέκα dix, et de λόγος parole ou discours) veut dire les dix paroles ou les dix discours. L'Ecriture sainte désigne souvent le décalogue à l'aide de ces expressions, par exemple dans l'endroit cité, et *Deutér.*, X, 4 ; LI, 12 ; *Exode*, XX, 1 ; XXXIV, 28.

Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

6. Præterea, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam præceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cùm dicitur : « Non concupisces. » Ergo etiam aliqua præcepta in decalogo debuerunt poni, per quæ prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quòd convenienter decem præcepta decalogi enumerentur.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, IV : « Ostendit vobis pactum suum quod præcepit ut faceretis; et decem verba, quæ scripsit in duabus tabulis lapideis. »

(Conclusio. — Convenienti quodam numero tradita sunt hominibus veteri lege decem præcepta, quibus in Deum et proximum disponerentur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2), sicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam, ita præcepta legis divinæ ordinant hominem ad quamdam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quòd aliquis in aliqua communitate benè commoretur, duo requiruntur : quorum primum est, ut benè se habeat ad eum qui præest communitati; aliud autem est, ut homo benè se habeat ad alios communitatis consocios et comparticipes : oportet igitur quòd in lege divina primò ferantur quædam præcepta ordinantia hominem ad Deum, et inde alia quædam præcepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes

la communauté: la fidélité, le respect et le service. La fidélité consiste à ne point déférer à d'autres l'honneur qu'on doit à son seigneur et maître, de là le premier précepte qui dit : « Tu n'auras pas de dieux étrangers ; » le respect veut qu'on ne fasse rien qui puisse outrager son souverain, voilà ce que défend le deuxième précepte ainsi conçu : « Tu ne prendras point en vain le nom du Seigneur ton Dieu ; » puis le service doit compenser les bienfaits qu'on a reçu du monarque, c'est là le but du troisième précepte, qui ordonne la sanctification du sabbat en mémoire de la création. — Maintenant les devoirs envers les hommes peuvent être considérés sous un point de vue général ou sous un point de vue particulier. A ce dernier égard, ils obligent envers ceux dont on est débiteur, ordonnant de rendre ce qui leur est dû ; ici vient le quatrième précepte : « Honore ton père et ta mère. » Sous le rapport général, les devoirs obligent envers tous les hommes, défendant de leur nuire soit par action, soit par parole, soit par désir. On nuit au prochain par action dans trois cas : lorsqu'on le blesse dans sa propre personne, en attaquant sa vie, d'où le cinquième précepte : « Tu ne tueras point ; » quand on l'outrage dans la personne qu'il s'est unie par la propagation de son être, ce que défend le sixième précepte : « Tu ne commettras point d'adultère ; » quand on lui porte préjudice dans ses biens, à quoi se rapporte le septième précepte : « Tu ne voleras point. » Ensuite on nuit au prochain par parole en déposant contre la vérité, d'où le huitième précepte dit : « Tu ne portera point de faux témoignage ; » puis on blesse ses droits par désir quand on souhaite d'avoir injustement ce qu'il possède, de là le neuvième et le dixième précepte :

« Tu ne convoiteras ni les biens ni la femme de ton prochain. » La même distinction du péché, d'après l'acte qui le con-

---

sub Deo. Principi autem communitatis tria debet homo : primò fidelitatem, secundo reverentiam, tertio famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit ut honorem principatûs ad alium non deferat. Et quantum ad hoc accipitur primum præceptum, cùm dicitur : « Non habebis Deos alienos ; » reverentia autem ad dominum requirit (1), ut nihil injuriosum in eum committatur, et quantum ad hoc accipitur secundum præceptum ; quod est : « Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum ; » famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quæ ab ipso percipiunt subditi, et ad hoc pertinet tertium præceptum de sanctificatione sabbati, in memoriam creationis rerum. Ad proximos autem aliquis benè se habet, et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat ; et quantum ad hoc accipitur præceptum de honoratione parentum. Generaliter autem quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur, neque opere, neque ore, neque corde. Opere quidem infertur nocumentum proximis, quandoque quidem in propriam personam, quantum ad conscientiam personæ, et hoc prohibetur per hoc quod dicitur : « Non occides ; « quandoque autem in personam conjunctam, quantum ad propagationem prolis, et hoc prohibetur cùm dicitur : Non mœchaberis ; » quandoque autem in rem possessam, quæ ordinatur ad utrumque, et quantum ad hoc dicitur : « Non furtum facies. » Nocumentum autem oris prohibetur cùm dicitur : « Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. » Nocumentum autem cordis prohibetur cùm dicitur : « Non concupisces. » Et secun-

(1) Id est, postulat vel exigit, non sicut priùs rursum : *Reverentia ad dominum requiritur,* constructione parum aptâ.

somme, amène pareillement trois préceptes relatifs à Dieu; le premier concernant l'action : « Tu ne te feras point d'image taillée; » le deuxième regardant la parole : « Tu ne prendras point en vain le nom du Seigneur ton Dieu; » le troisième se rapportant au désir : car le précepte du sabbat, considéré du côté moral, ordonne le repos du cœur en Dieu. On peut dire pareillement avec saint Augustin que, par le premier, nous vénérons l'unité du premier principe, par le deuxième la vérité divine, et par le troisième la bonté suprême qui nous sanctifie et dans laquelle nous reposons comme dans notre fin dernière (1).

Je réponds aux arguments : 1° On peut donner deux réponses à la première difficulté. D'abord comme il se rapporte au commandement de la charité, le décalogue devoit renfermer des prescriptions sur l'amour de Dieu et du prochain, parce que la loi naturelle étoit obscurcie sur ce point par le péché : mais il ne devoit rien prescrire sur l'amour de soi-même, parce que la loi naturelle avoit gardé sa lumière et sa vigueur dans ce domaine des actes humains; d'ailleurs ce dernier amour est contenu dans le premier, car l'homme s'aime véritablement quand il remplit ses devoirs envers Dieu. Voilà pourquoi les préceptes du décalogue ne concernent que Dieu et le prochain. Ensuite on peut répondre que le peuple reçoit ces préceptes immédiatement de Dieu; d'où il est écrit, *Deutér.*, X, 4 : « Le Seigneur écrivit sur deux tables de pierre, comme il l'avoit fait sur les premières, les dix commandements qu'il avoit fait entendre sur la montagne : » ils doivent donc être tels que le peuple puisse les saisir sans effort. Eh bien, d'une part, le précepte implique l'idée de devoir; d'une autre part, que l'homme ait des devoirs à remplir envers

(1) Saint Augustin enseigne cette doctrine *Contra Faust.*, XV, 4 et *Epist.* CXIX, 11. Il dit que les trois premiers préceptes se rapportent aux trois Personnes de la Trinité, parce qu'on approprie au Père la puissance ou le premier principe, au Fils la sagesse ou la vérité' au Saint-Esprit la grace ou la bonté.

---

dùm hanc etiam differentiam possent distingui tria præcepta ordinantia in Deum; quorum primum pertinet ad opus. Unde ibi dicitur : « Non facies sculptile; » secundum ad os, unde dicitur : « Non assumes nomen Dei tui in vanum. » Tertium pertinet ad cor : quia in sanctificatione sabbati, secundùm quòd est morale præceptum, præcipitur quies cordis in Deum. Vel secundùm Augustinum, per primum præceptum reveremur unitatem primi principii, per secundum veritatem divinam, per tertium ejus bonitatem, qua sanctificamur et in qua quiescimus sicut in fine.

Ad primum ergo potest responderi dupliciter. Primò quidem, quia præcepta decalogi referuntur ad præcepta dilectionis. Fuit autem dandum præceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum : non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat; vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi, in hoc enim homo verè se diligit, quòd se ordinat in Deum. Et ideo in præceptis decalogi ponuntur solùm præcepta pertinentia ad proximum et ad Deum. Aliter potest dici quòd præcepta decalogi sunt illa quæ immediatè populus recipit à Deo; unde dicitur *Deuter.*, X : « Scipsit in tabulis juxta id quod priùs scripserat, verba decem quæ locutus est ad vos Dominus : » unde oportet præcepta decalogi talia esse, quæ statim in mentem populi cadere possint. Præceptum autem habet rationem debiti; quòd autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptione hominis, et præcipuè fidelis; sed

Dieu ou envers le prochain, il le comprend aisément, surtout quand il est éclairé par la foi ; mais que le devoir puisse lier sa conscience envers lui-même, voilà ce qu'il conçoit moins facilement, car il semble au premier coup d'œil que chacun peut disposer librement de tout ce qui lui appartient. En conséquence les préceptes qui défendent les péchés contre soi-même, arrivent au peuple par l'enseignement des sages ; ils n'appartiennent donc pas au décalogue.

2° Toutes les solennités religieuses ont été instituées dans l'ancienne alliance à cause des faveurs de Dieu, soit pour célébrer la mémoire de ses bienfaits passés, soit pour figurer ses bienfaits futurs, et les sacrifices avoient le même but. Parmi les bienfaits passés commémorés dans le culte, le premier et le principal étoit la création, que rappeloit la sanctification du sabbat ; voilà pourquoi le souverain Législateur dit pour raison du troisième précepte, *Exode*, XX, 11 : « Le Seigneur a fait le ciel et la terre en six jours, etc. » Quant aux bienfaits futurs figurés dans les fêtes publiques, un qui les résumoit tous, c'étoit le repos de l'esprit en Dieu, soit dans cette vie par la grace, soit dans l'autre vie par la gloire ; et cet immense bienfait, c'est encore le sabbat qui le symbolisoit et le montroit à la mémoire ; d'où le prophète dit, *Is.*, LVIII, 13 et 14 : « Si vous vous abstenez de voyager le jour du sabbat et de faire votre volonté propre au jour qui m'est consacré ; si vous le regardez comme un repos délicieux, comme le jour saint et glorieux du Seigneur..., alors vous trouverez votre joie dans le Seigneur. » Ces deux bienfaits, celui du repos spirituel et celui de la création, sont les premiers et les plus profondément gravés dans les cœurs, principalement dans le cœur des hommes fidèles. Les autres solennités du culte se rapportoient à des faveurs particulières et transitoires : ainsi la célébration de la pâque avoit pour double but les événements passés qui tirèrent les Hebreux de la servitude d'Egypte, et la Passion future du Christ qui nous donne le repos

---

quòd aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quæ pertinent ad seipsum, et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet, videtur enim primo aspectu quòd quilibet sit liber in his quæ ad ipsum pertinent. Et ideo præcepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad seipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum : unde non pertinent ad decalogum.

Ad secundum dicendum, quòd omnes solemnitates legis veteris sunt institutæ in commemorationem alicujus divini beneficii, vel præteriti commemorati, vel futuri præfigurati, et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum et præcipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati ; unde *Exod.*, XX, pro ratione hujus præcepti ponitur : « Sex enim diebus fecit Deus cœlum et terram, etc. » Inter omnia autem futura beneficia quæ erant præfiguranda, præcipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in præsenti per gratiam, vel in futuro per gloriam ; quæ etiam figurabatur per observationem sabbati : unde dicitur *Isai.*, LVIII : « Si averteris à sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum et sanctum Domini gloriosum. » Hæc enim beneficia primò et principaliter sunt in mente hominum, maximè fidelium. Aliæ verò solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia ; sicut celebratio Phase propter beneficium præteritæ liberationis ex Ægypto, et

du sabbat spirituel. Voilà les raisons pour lesquelles le décalogue, passant sous silence les autres fêtes et les sacrifices, se contentoit de régler la sanctification du sabbat.

3° Le serment est en usage chez tous les hommes; d'où saint Paul dit, *Hébr.*, VI, 7 : « Tous les hommes jurent par un plus grand qu'eux et la fin de toute contestation a, pour confirmation dernière, le serment; » le décalogue devoit donc défendre, par un précepte particulier, le crime qui invoque le nom du souverain Etre en faveur du mensonge. Le péché de fausse doctrine, au contraire, n'est commis que par un petit nombre; il n'étoit donc pas nécessaire de l'interdire par une prescription spéciale. Il est vrai qu'on pourroit, jusqu'à certain point, étendre à l'erreur le commandement : « Tu ne prendras pas en vain le nom du Seigneur; » car la Glose le traduit de cette manière, sous forme d'exemple : « Tu ne diras pas que Jésus-Christ est une créature (1). »

4° La raison naturelle dit elle-même de ne porter préjudice à personne, et voilà pourquoi le décalogue étend à tous les hommes les préceptes qui défendent de nuire au prochain. Mais qu'on soit tenu de faire quelque chose pour lui, la voix de la raison ne le déclare que dans un seul cas, lorsqu'on en a reçu des faveurs particulières; ainsi les obligations des enfants envers les parents sont tellement manifestes que personne ne pourroit les nier, parce que le père donne au fils l'être, l'éducation et les connoissances, et c'est pour cela que le décalogue ne commande la bienfaisance et le respect qu'envers les parents. Pour les parents, personne ne pense que la reconnoissance les oblige envers les enfants, tant s'en faut qu'on porte le jugement inverse; d'ailleurs le fils est quelque chose du père et le père aime le fils comme quelque chose de lui-même, selon

(1) Ce commentaire est de saint Isidore : « Ne pensez pas que le Fils de Dieu soit créé, car toute créature est soumise au premier principe; mais croyez qu'il est égal au Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière. »

---

propter futuram passionem Christi, quæ temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo prætermissis omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter præcepta decalogi.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Apostolus dicit, *ad Hebr.*, VI, « homines per majorem se jurant, et omnis controversia eorum finis ad confirmationem est juramentum; » et ideo quia juramentum est omnibus commune, propter hoc inordinatio circa juramentum specialiter præcepto decalogi prohibetur. Peccatum verò falsæ doctrinæ non pertinet nisi ad paucos; unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter præcepta decalogi. Quamvis etiam quantum ad aliquem intellectum, in hoc quod dicitur : « Non assumes nomen Dei in vanum, » prohiberetur falsitas doctrinæ; una enim Glossa exponit : « Non dices Christum esse creaturam. »

Ad quartum dicendum, quòd statim ratio naturalis homini dictat quòd nulli injuriam faciat; et ideo præcepta decalogi prohibentia nocumentum, extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quòd aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet; debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum, quòd nullâ tergiversatione potest negari, eo quòd pater est principium generationis et *esse*, et insuper educationis et doctrinæ : et ideo non ponitur sub præcepto decalogi ut aliquod beneficium vel obsequium alicui impendatur, nisi parentibus. Parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potiùs è converso; filius etiam est

le Philosophe : pourquoi donc les dix préceptes ne commandent-ils pas aux parents d'aimer leurs enfants? Pour la même raison qu'ils n'ordonnent pas à l'homme de s'aimer lui-même.

5° La délectation des voluptés sensuelles et l'utilité des richesses provoquent d'elles-mêmes le désir, parce qu'elles impliquent l'idée du bien délectable ou utile : il falloit donc défendre, dans cette matière, tout ensemble le désir et l'œuvre. Mais, vu que l'homme aime naturellement ses semblables et la vérité, l'homicide et la fausseté n'inspirent que l'horreur et jamais on ne les désire que pour une autre chose; il n'étoit donc pas nécessaire de défendre le désir dans le domaine de l'homicide et de l'adultère, il suffisoit d'interdire l'œuvre.

6° Comme nous l'avons dit souvent, les passions de la puissance irascible ont leur source dans les passions de la puissance concupiscible; voilà pourquoi le décalogue, renfermant les premiers éléments de la loi, se contente de régler les passions du concupiscible, sans donner aucun précepte sur les passions de l'irascible.

ARTICLE VI.

Les préceptes du décalogue sont-ils classés dans l'ordre convenable?

Il paroît que les préceptes du décalogue ne sont point classés dans l'ordre convenable. 1° L'amour du prochain précède l'amour de Dieu, parce que nous connoissons moins Dieu que le prochain; d'où l'Ecriture dit, I *Jean*, IV, 20 : « Qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit point? Or les trois premiers préceptes se rapportent à l'amour de Dieu, et les sept derniers à l'amour du prochain.

---

aliquid patris, et patres amant filios « ut aliquid ipsorum,» sicut dicit Philosophus in VIII. *Ethic.* Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua præcepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum.

Ad quintum dicendum, quòd delectatio adulterii et utilitas divitiarum sunt propter seipsa appetibilia, in quantum habent rationem boni delectabilis vel utilis; et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solùm opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundùm seipsa horribilia, quia proximus et veritas naturaliter amantur, et non desiderantur propter aliud; et ideo non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solùm operis.

Ad sextum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 23, art. 1), omnes passiones irascibilis derivantur à passionibus concupiscibilis; et ideo in præceptis decalogi, quæ sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solùm de passionibus concupiscibilis.

ARTICULUS VI.

Utrùm convenienter ordinentur decem præcepta decalogi.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter ordinentur decem præcepta decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse prævia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quàm Deus, secundùm illud I. *Joan.*, III : « Qui fratrem suum quem videt non diligit, Deum quem non videt quomodo potest diligere? » Sed tria prima præcepta (2)

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 3.

(2) Juxta notationem Isidori vel Glossæ, loco jam pauló ante indicato, quæ planè conformis est divisioni Augustini suprà etiam indicatæ ad art. 4.

Donc les préceptes du décalogue ne sont pas classés dans l'ordre convenable.

2° Les préceptes affirmatifs commandent les actes des vertus, et les préceptes négatifs défendent les actes des vices. Or Boëce dit, *Comment. Prœdic.*, IV : « Il faut extirper les vices avant de semer les vertus (1). » Donc il falloit, dans la seconde partie du décalogue relative au prochain, placer les préceptes négatifs avant les préceptes affirmatifs.

3° Les préceptes de la loi règlent les actes de l'homme. Or les actes du désir précèdent les actes de la parole ou de l'œuvre extérieure. Donc il ne falloit point énoncer en dernier lieu les préceptes qui règlent les actes du désir, disant : « Tu ne convoiteras point. »

Mais l'Apôtre écrit, *Rom.*, XIII, 1 : « Les choses établies par Dieu, sont ordonnées (2). » Or les préceptes du décalogue ont été donnés immédiatement par Dieu. Donc ces préceptes sont établis dans l'ordre convenable.

(CONCLUSION. — Puisque, d'une part, le décalogue a pour objet les choses qui tombent immédiatement sous la conception de l'esprit; puisque, d'une autre part, il défend les péchés d'après l'ordre de la gravité qui frappe le plus l'esprit, il est clair qu'il classe ses préceptes dans l'ordre convenable.)

Comme nous l'avons vu dans cette question, les préceptes du déca-

(1) Boëce dit littéralement : « Quand l'homme a laissé le vice s'emparer de son libre arbitre et croître dans son ame, s'il veut revenir à la vertu, qu'il arrache ces herbes parasites et coupe ces branches funestes, qu'il se dégage peu à peu des liens du mal et recouvre sa liberté par des victoires multipliées; bientôt il sera un peu moins mauvais, puis il cessera de l'être, puis il deviendra un peu bon. Si, comme un jardinier diligent, il arrache et coupe ainsi constamment, si le découragement ne le fait faillir à la tâche ni l'impatience devancer les progrès du temps, l'habitude l'élèvera du vice à la vertu. »

(2) Voici le texte latin : « Non est potestas nisi a Deo, quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. » Les anciennes bibles, et saint Thomas ne pouvoit en consulter d'autres, prenoient le pronom *quæ* neutralement, et disoient ensuite : « Ordinata sunt; » d'où le texte sacré présentoit le sens que nous avons conservé dans la traduction. Les bibles corrigées rapportent pour le genre le relatif à *potestas* et disent : « Ordinatæ sunt; » de sorte que le sens est celui-ci : Il n'est point de puissance qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été établies par Dieu. Qui donc résiste aux puissances, résiste à l'ordre de Dieu. »

---

pertinent ad dilectionem Dei, septem verò alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter præcepta decalogi ordinantur.

2. Præterea, per præcepta affirmativa imperantur actus virtutum, per præcepta verò negativa prohibentur actus vitiorum. Sed secundùm Boetium in *Commento Prædicamentorum*, « priùs sunt extirpanda vitia, quàm inserantur virtutes. » Ergo inter præcepta pertinentia ad proximum, primò ponenda fuerunt præcepta negativa, quàm affirmativa.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis, quàm oris vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine præcepta de non concupiscendo, quæ pertinent ad cor, ultimò ponuntur.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Rom.*, XIII : « Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. » Sed præcepta decalogi sunt immediatè data à Deo, ut dictum est (art. 3). Ergo convenientem ordinem habent.

(CONCLUSIO. — Debito et convenienti ordine decem decalogi præcepta disposita sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est

logue ont pour objet les choses qui tombent tout d'abord sous la conception de l'esprit. Or, d'une part, la raison conçoit d'autant plus vivement les choses, que leurs contraires lui répugnent davantage et qu'ils offrent plus de gravité; d'une autre côté, comme la raison part de la fin pour établir l'ordre, ce qui lui est le plus contraire, c'est le désordre qui sépare l'homme de la fin, c'est-à-dire de Dieu qui doit être le dernier terme de la vie et de la société humaine. Donc le décalogue devoit avant tout régler par ses préceptes l'ordre et les devoirs qui mettent l'homme en rapport avec Dieu, parce que le déréglement contraire est le plus grave de tous : ainsi dans l'armée, qui se rapporte au général comme à sa fin, le soldat doit être soumis d'abord au général, puis aux autres officiers, et l'insubordination contre son premier chef est celle qui renferme le plus de gravité. Or, des devoirs qui mettent en rapport avec Dieu, le premier, c'est de lui garder la fidélité en n'entretenant aucun commerce avec ses ennemis; le deuxième, de ne point blesser le respect qu'on lui doit; et le troisième, de le servir : ainsi, dans l'armée, nouer des intelligences avec l'ennemi est pour le soldat un crime plus grave que de remplacer par l'outrage le respect dû au général, puis outrager le général est pareillement une insubordination plus grave que de manquer à son service. — A l'égard des commandements relatifs au prochain, l'homme agit d'autant plus contrairement à la raison et pèche d'une manière d'autant plus grave, qu'il viole l'ordre et ses devoirs envers des personnes auxquelles il doit davantage; voilà pourquoi le décalogue, dans la seconde partie, met en première ligne le précepte qui ordonne le respect envers les parents. Les autres préceptes suivent, dans leur classification, la gravité des désordres moraux; car le péché d'action est plus grave que le péché de parole, et le péché de parole plus grave que le péché de désir. Parmi les péchés d'action, l'homicide renferme plus de gravité que l'adultère, parce

(art. 3 et art. 5, ad 1), præcepta decalogi dantur de his quæ statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quòd tantò aliquid magis à ratione suscipitur, quantò contrarium est gravius et magis repugnans rationi; manifestum est autem quòd cùm rationis ordo à fine incipiat, maximè est contra rationem ut homo inordinatè habeat se circa finem, finis autem humanæ vitæ et societatis est Deus : et ideo primò oportuit per præcepta decalogi hominem ordinare ad Deum, cùm ejus contrarium sit gravissimum : sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quòd miles subdatur duci, et hujus contrarium est gravissimum; secundum verò, ut aliis coordinetur. Inter ipsa autem per quæ ordinamur in Deum, primum occurrit quòd homo fideliter ei subdatur nullam participationem cum inimicis habens; secundum autem est, quòd ei reverentiam exhibeat; tertium autem est, quòd etiam famulatum impendat : majusque peccatum est in exercitu, si miles infideliter agens cum hoste pactum habeat, quàm si aliquam irreverentiam faciat duci; et hoc etiam gravius, quàm si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur. In præceptis autem ordinantibus ad proximum, manifestum est quòd magis repugnat rationi, et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus est magis debitor; et ideo inter præcepta ordinantia ad proximum primò ponitur præceptum pertinens ad parentes. Inter alia verò præcepta etiam apparet ordo secundùm ordinem gravitatis peccatorum; gravius est enim et magis rationi repugnans peccare opere quàm ore, et ore quàm corde. Et inter peccata operis gravius

que le premier ravit la vie de l'homme existant, tandis que le second détruit seulement la certitude de la légitimité dans l'homme qui doit naître; puis l'adultère est plus grave que le vol, lequel se rapporte aux biens extérieurs (1).

Je réponds aux arguments : 1° Nous connoissons mieux le prochain que Dieu par la perception des sens, il est vrai; mais cela n'empêche pas, comme nous le verrons plus tard, que l'amour de Dieu ne soit la raison de l'amour du prochain. C'est donc avec droit que le décalogue énonce d'abord les préceptes relatifs à Dieu, puis ceux qui se rapportent au prochain.

2° Comme Dieu est la cause universelle et le principe de l'être pour toutes les créatures, ainsi le père est sous un rapport le principe de l'être pour le fils; le précepte concernant les parents devoit donc venir après ceux qui regardent Dieu. L'allégation de l'argument, qu'il faut mettre les commandements négatifs avant les commandements affirmatifs, est vraie quand on prescrit dans les uns et dans les autres le même genre d'actions; mais elle n'est pas vraie dans toutes les circonstances, en thèse générale. Dans l'exécution de l'œuvre, il faut, nous le savons, déraciner les vices avant de semer les vertus; c'est là ce qu'enseigne cette parole, *Ps.* XXXIII, 15 : « Détournez-vous du mal et faites le bien, » et cette autre, *Is.*, I, 16 et 17 : « Cessez de faire le mal et apprenez à faire le bien. » Mais dans l'ordre de la connoissance, la vertu précède le péché : car « nous connoissons le tort par le droit, » selon le Philosophe, et l'on voit dans saint Paul que le péché a été révélé par la loi (2) : sous ce rap-

(1) La pensée, l'intention, le désir constitue la prévarication, lui donnant son espèce, sa forme, son essence; le mal moral existe donc sitôt qu'il est conçu par l'intelligence, délibéré par le conseil et ratifié par la volonté. Mais quand l'homme, non content de vouloir le mal intérieurement, le réalise extérieurement par la parole et par l'action, il brave sa conscience, la morale publique et quelquefois la vindicte des lois. Sa volonté, subjuguée par des passions plus violentes, se porte donc vers le mal avec plus de force ; mais comme elle reste la même numériquement, elle ne change point la nature de la prévarication. Que font donc la parole et l'action? Elles ajoutent au péché de désir deux circonstances aggravantes.

(2) Le passage indiqué par notre saint auteur est celui-ci, *Rom.*, V, 13 : « Le péché a tou-

---

est homicidium per quod tollitur vita hominis jam existentis, quàm adulterium, per quod impeditur certitudo prolis nascituræ; et adulterium gravius est quàm furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis secundùm vitam sensus proximus sit magis notus quàm Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infrà patebit. Et ideo præcepta ordinantia ad Deum fuerunt præordinanda.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus est universalis causa et principium essendi omnibus, ita et pater est principium quoddam essendi filio; et ideo convenienter post præcepta pertinentia ad Deum, ponitur præceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit, quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis, quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etsi enim in executione operis priùs extirpanda sint vitia quàm inserendæ virtutes (secundùm illud *Ps.* XXXIII : « Declina à malo, et fac bonum; » et *Isai.*, I : « Quiescite agere perversè, discite benefacere);» tamen cognitione prior est virtus quàm peccatum, quia « per rectum cognoscitur obliquum, » ut dicitur in I. *De anima* (text. 85); per legem autem cognitio peccati habetur, ut *Rom.*,

port, les préceptes affirmatifs devroient obtenir le pas sur les commandements négatifs. Mais ce n'est pas à ce point de vue que s'est placé le décalogue : il a suivi le principe indiqué plus haut, de la gravité du désordre; et dans les prescriptions tracées sur la première table et se rapportant à Dieu, il a mis à la dernière place le commandement affirmatif, parce que sa trangression forme un péché moins grave que celle des autres (1).

3° Le péché de désir précède dans l'accomplissement du mal, mais il vient le dernier dans la conception de l'esprit.

ARTICLE VII.

Les préceptes du décalogue sont-ils exposés avec les détails convenables?

Il paroît que les préceptes du décalogue ne sont pas exposés avec les détails convenables. 1° Les préceptes affirmatifs portent aux actes de vertu, et les préceptes négatifs détournent des actes du vice. Or, en toute matière, le vice et la vertu sont opposés comme contraires. Donc le décalogue devoit, en toute matière aussi, donner un précepte affirmatif et tout ensemble un précepte négatif; donc il omet des détails nécessaires, en ne posant partout qu'un de ces préceptes.

2° Saint Isidore dit, *Etymol.*, II, 10 : « Toute loi repose sur une raison. » Or tous les préceptes du décalogue appartiennent à la loi divine. Donc il falloit apporter dans tous les préceptes, et non pas seulement dans le premier et dans le troisième, la raison qui leur sert de fondement.

3° L'homme mérite des récompenses par l'observation de chaque pré-

jours été dans le monde jusqu'à la loi; mais avant que la loi eût été donnée, le péché n'étoit pas imputé. » Pourquoi? Parce qu'on ne le connoissoit point. Mais saint Paul dit formellement, *ibid.*, III, 20 : « La connoissance du péché est donnée par la loi » Et plus loin, VII, 7 : « Je n'ai connu le péché que par la loi; car je n'aurois pas connu la concupiscence, si la loi n'eût dit : Tu ne convoiteras point. »

(1) Il s'agit, là, du troisième précepte : « Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat. »

V, dicitur : et secundùm hoc præceptum affirmativum debuisset primò poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quæ suprà posita est; quia in præceptis pertinentibus ad Deum, quæ sunt *primæ tabulæ*, ultimò ponitur præceptum affirmativum, quia ejus transgressio minorem reatum inducit.

Ad tertium dicendum, quòd etsi peccatum cordis sit priùs in executione, tamen ejus prohibitio posteriùs cadit in ratione.

ARTICULUS VII.

Utrùm præcepta decalogi convenienter tradantur.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd præcepta decalogi inconvenienter tradantur. Præcepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum, præcepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia. Ergo in qualibet materia de qua ordinat præceptum decalogi, debuit poni præceptum affirmativum et negativum; inconvenienter igitur ponuntur quædam affirmativa, et quædam negativa.

2. Præterea, Isidorus dicit (ut suprà), quòd « omnis lex ratione constat. » Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solùm in primo et tertio præcepto.

3. Præterea, per observantiam præceptorum

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1.

cepte divin. Or le décalogue promet des récompenses aux observa premier et du quatrième commandement. Donc il devoit en prome également à ceux qui observent les autres.

4° La loi mosaïque est appelée la *loi de la crainte,* parce qu'elle portoit l'homme à l'observation de ses préceptes en le menaçant de la punition. Or tous les préceptes du décalogue appartiennent à la loi mosaïque. Donc il falloit accompagner tous les commandements, et non pas seulement le premier et le deuxième, de la menace du châtiment.

5° Les commandements de Dieu doivent être retenus dans la mémoire; d'où l'Ecriture sainte nous dit, *Prov.*, III, 3 : « Gravez-les sur les tables de votre cœur. » Or le décalogue ne parle du souvenir, de la mémoire que dans le troisième précepte. Donc il omet des détails qu'il étoit convenable de donner.

Mais il est écrit, *Sag.*, XI, 21 : « Dieu a tout fait avec nombre, poids et mesure. » Combien donc plus n'a-t-il pas exposé d'une manière convenable les préceptes de sa loi sainte?

(Conclusion. — Ecris par la sagesse infinie, les préceptes du décalogue renferment tous les détails convenables.)

Les préceptes du décalogue renferment la plus grande sagesse; d'où Moïse disoit aux Juifs, *Deutér.*, IV, 6 : « Ils seront votre sagesse et votre intelligence devant les peuples (1). » Or la sagesse combine et dispose tout avec ordre et méthode : donc les préceptes du décalogue sont exposés de la manière la plus convenable, et renferment tous les détails nécessaires.

Je réponds aux arguments : 1° L'affirmation implique la négation de

(1) *Ibid.*, 5-9 : « Vous savez que je vous ai enseigné les préceptes et les ordonnances, comme le Seigneur mon Dieu me l'a commandé : vous les pratiquerez donc dans la terre que vous devez posséder ; vous les observerez et les accomplirez dans vos œuvres. Car ils seront votre sagesse et votre intelligence devant les peuples; tellement qu'en entendant parler de toutes ces lois, ils diront : Voilà un peuple vraiment sage et intelligent, voilà une grande nation. Il n'y a pas, en effet, d'autre nation si grande, qu'elle ait des dieux si près d'elle que Dieu est près de nous, présent qu'il est à toutes nos prières. Car où est un autre peuple s'

---

meretur aliquis præmia à Deo. Sed divinæ promissiones sunt de præmiis præceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus præceptis, et non solùm in primo et quarto.

4. Præterea, lex vetus dicitur *lex timoris*, in quantum per comminationes pœnarum inducebat ad observationes præceptorum. Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio pœnæ, et non solùm in primo et secundo.

5. Præterea, omnia præcepta Dei sunt in memoria retinenda. Dicitur enim *Proverb.*, III : « Describe ea in tabulis cordis tui. » Inconvenienter ergo in solo tertio præcepto fit mentio de memoria; et ita videntur præcepta decalogi inconvenienter tradita esse.

Sed contra est, quod dicitur *Sapient.*, XI, quòd « Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura. » Multò magis ergo in præceptis suæ legis congruum modum tradendi servavit.

(Conclusio. — Convenientissimè tradita sunt decem legis præcepta, cùm ex divina processerint sapientia.)

Respondeo dicendum, quòd in præceptis divinæ legis maxima sapientia continetur; unde dicitur *Deuter.*, IV : « Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis. » Sapientia autem est omnia debito modo et ordine disponere : et ideo manifestum esse debet quòd præcepta legis convenienti modo sunt tradita.

Ad primum ergo dicendum, quòd semper affirmationem sequitur negatio oppositi; non

la chose opposée, mais la négation n'emporte pas toujours l'affirmation du contraire : ainsi quand une étoffe est blanche, par cela même elle n'est pas noire; mais de ce qu'elle n'est pas noire, il ne s'ensuit pas qu'elle soit blanche. Voilà pourquoi le précepte négatif : « Ne commets aucune injustice, » s'étend à plus de personnes selon le jugement naturel de la raison que le précepte affirmatif : « Acquitte-toi du bienfait reçu. » Car la raison dit que l'homme doit la reconnoissance et l'hommage, aussi longtemps qu'il n'a point compensé le bienfait reçu. Or il est deux bienfaiteurs, Dieu et l'auteur de nos jours, dont nous ne pouvons jamais, comme le remarque le Philosophe, compenser suffisamment les bienfaits : en conséquence le décalogue renferme deux préceptes affirmatifs, mais deux seulement : celui qui commande le respect envers les parents, et celui qui ordonne la sanctification du sabbat en mémoire du premier bienfait divin, de la création (1).

2° Les préceptes purement moraux frappent l'esprit de tout l'éclat de l'évidence; ils n'ont donc pas besoin d'être appuyés sur aucune raison. Mais le décalogue ajoute à certains de ces préceptes, pour les déterminer, des règlements cérémoniels; c'est ainsi qu'il dit dans le premier : « Tu

célèbre qu'il ait des cérémonies, des ordonnances équitables et une loi générale comme celle que je vous propose aujourd'hui? Conservez-vous donc vous-mêmes. »

(1) Quelques théologiens pensent que le premier précepte est affirmatif, du moins sous un point de vue ; si nous les en croyons, cette parole : « Tu n'auras point de dieux étrangers, » signifie : « Tu me reconnoîtras, tu me serviras, tu m'adoreras moi seul comme Dieu. » Le *Catéchisme du concile de Trente* dit aussi, III p., II, 3 : « Les pasteurs enseigneront aux fidèles que le premier précepte en renferme deux, l'un commandant et l'autre défendant. » Je doute que le lecteur se range à cette opinion. Sans doute on peut sans trop d'efforts, ni même beaucoup de génie, donner au premier commandement la forme affirmative : il suffit pour cela de le torturer un peu, de le tronquer, de l'altérer; mais que m'importe, à moi, la formule des hommes ; je prends celle de Dieu même et je demande si ces trois mots : « Tu ne feras pas, » renferment une négation, oui ou non. Saint Thomas dit que les trois préceptes relatifs à Dieu commandent, le premier la fidélité, le deuxième le respect et le troisième le service : cela paroît plus conforme au texte sacré, plus conforme au simple bon sens, que de réunir ces trois devoirs dans le premier commandement. Fidèle à ce principe de droit : « Odiosa sunt restringenda, » saint Thomas prend au pied de la lettre, sans y rien ajouter, les commandements de Dieu. Les théologiens modernes font différemment : ils mettent dans le décalogue tout ce qu'ils veulent, en y mêlant les autres préceptes moraux de la loi divine.

---

autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius : sequitur enim, « si est album, non est nigrum; » non autem sequitur, « si non est nigrum, ergo est album, » quia ad plura sese extendit negatio quàm affirmatio. Et inde est etiam quòd « non esse faciendam injuriam (quod pertinet ad præcepta negativa), ad plures personas se extendit secundùm primum dictamen rationis, quàm « esse debitum ut alteri obsequium vel beneficium impendatur. » Inest autem primò dictamen rationis, quo homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis à quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo sunt autem, quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur in VIII. *Ethic.* (cap. ult.) : et ideo sola duo præcepta affirmativa ponuntur : unum de honoratione parentum; aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

Ad secundum dicendum, quòd illa præcepta quæ sunt purè moralia, habent manifestam rationem; unde non oportuit quòd in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam præceptis additur ceremoniale determinativum præcepti moralis communis, sicut in primo præcepto :

ne te feras point d'image taillée, » et qu'il fixe dans le troisième un jour pour la célébration du culte divin. Or ces prescriptions particulières ne portent plus en elles-mêmes le caractère de l'évidence : il falloit donc en décliner les raisons.

3° Les hommes se proposent un but d'utilité dans la plupart de leurs actions; le Législateur devoit donc attacher des récompenses à l'accomplissement des préceptes qui sembloient n'offrir aucun avantage, ou même renfermer des inconvénients. Comme donc les parents sont ordinairement sur le retour de l'âge et qu'on ne peut plus en attendre beaucoup de services utiles, le décalogue promet sagement une récompense à ceux qui les honorent. D'un autre côté les hommes espéroient de trouver, dans le commerce avec les démons, de grands avantages temporels; le commandement qui défend l'idolâtrie venoit leur ravir ces espérances; il devoit donc offrir aussi des récompenses à ses fidèles observateurs.

4° Les peines sont principalement nécessaires, comme le remarque le Philosophe, pour retenir les hommes contre les inclinations qui les portent au mal; le décalogue devoit donc recourir aux peines dans les préceptes qui venoient opposer une digue aux funestes penchants des Juifs. Or ce peuple étoit porté surtout à deux choses : à l'idolâtrie par l'exemple général des Gentils, puis au parjure par la fréquence des jurements. Voilà pourquoi le souverain Législateur joint, aux deux premiers préceptes, la menace du châtiment.

5° Le commandement du sabbat avoit pour objet la commémoration d'un bienfait passé, de la création; c'est pour cela qu'il parle de souvenir, de mémoire, disant : « Souviens-toi. » On peut remarquer aussi que ce précepte renfermoit une chose étrangère à la loi naturelle, la détermination du jour qui devoit être consacré au Seigneur : nouvelle raison qui commandoit au Législateur de l'imprimer dans la mémoire par une recommandation spéciale.

« Non facies sculptile. » Et in tertio præcepto determinatur dies sabbati : et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

Ad tertium dicendum, quòd homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant; et ideo illis præceptis necesse fuit promissionem præmii apponere, ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia verò parentes sunt jam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas; et ideo præcepto de honore parentum additur promissio. Similiter etiam in præcepto de prohibitione idololatriæ, quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas, quam homines credunt se posse consequi per pactum cum dæmonibus initum.

Ad quartum dicendum, quòd pœnæ præcipuè necessariæ sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur in X. *Ethic.* (cap. ult); et ideo illis solis præceptis legis additur comminatio pœnarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem consuetudinem gentium; et similiter sunt etiam homines proni ad perjurium propter frequentiam juramenti; et ideo primis duobus præceptis adjungitur comminatio.

Ad quintum dicendum, quòd præceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii præteriti; et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria. Vel quia præceptum de sabbato habet determinationem adjunctam, quæ non est de lege naturæ; et ideo hoc præceptum speciali admonitione indiguit.

ARTICLE VIII.

Les préceptes du décalogue admettent-ils la dispense?

Il paroît que les préceptes du décalogue admettent la dispense. 1° Ces préceptes appartiennent au droit naturel. Or, d'une part, le droit naturel, muable comme la nature humaine, dit le Philosophe, souffre la défaillance et l'exception dans certains cas; d'une autre part, ce qui légitime la dispense, c'est la défaillance et les exceptions que la loi subit dans quelques cas particuliers. Donc les préceptes du décalogue admettent la dispense.

2° Ce que l'homme est à la loi humaine, Dieu l'est à la loi divine. Or l'homme peut dispenser des préceptes de la loi faite par l'homme : donc Dieu peut dispenser aussi des préceptes du décalogue, puisqu'il les a portés lui-même. Or les chefs de l'Eglise tiennent la place de Dieu sur la terre; car saint Paul dit, II *Cor.*, II, 10 : « Si j'ai usé d'indulgence, j'en ai usé à cause de vous dans la personne de Jésus-Christ. » Donc les chefs de l'Eglise peuvent dispenser des préceptes du décalogue.

3° Le décalogue défend l'homicide par un précepte spécial. Or les hommes dispensent de ce précepte, puisque les lois humaines permettent de mettre à mort les malfaiteurs et les ennemis de la patrie. Donc on peut dispenser des préceptes du décalogue.

4° L'observation du sabbat forme un précepte particulier du décalogue. Or les hommes ont usé de dispense dans ce précepte; car il est écrit, I *Machabées*, II, 41 : « Ils prirent cette résolution : Quiconque, dirent-ils, nous attaque le jour du sabbat, nous combattrons contre lui (1). » Donc on peut dispenser des commandements de Dieu.

(1) Anthiochus s'étant emparé de Jérusalem, profana le temple et commanda de sacrifier

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm præcepta decalogi sint dispensabilia.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd præcepta decalogi sint dispensabilia. Præcepta enim decalogi sunt de jure naturali. Sed jus naturale in aliquibus deficit, et mutabile est, sicut et natura humana, ut Philosophus dicit in V. *Ethic.* Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut suprà dictum est (qu. 96, art. 6, et qu. 97, art. 4). Ergo in præceptis decalogi potest fieri dispensatio.

2. Præterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in præceptis legis quam homo statuit. Ergo cùm præcepta decalogi sint instituta à Deo, videtur quòd Deus in eis possit dispensare. Sed prælati vice Dei funguntur in terris; dicit enim Apostolus, II. *ad Cor.*, II : « Nam et ego si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi. » Ergo etiam prælati possunt in præceptis decalogi dispensare.

3. Præterea, inter præcepta decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto præcepto videtur dispensari per homines, putà cùm secundùm præceptum legis humanæ homines licitè occiduntur, putà malefactores vel hostes. Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

4. Præterea, observatio sabbati continetur inter præcepta decalogi. Sed in hoc præcepto fuit dispensatum; dicitur enim I. *Machab.*, II : « Et cogitaverunt in die illa dicentes : Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversùs eum. » Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

(1) De his etiam suprà, qu. 99, art. 5, in corp.; et 2, 2, qu. 104, art. 4, ad 2; et [illegible],

Mais le Prophète dit, *Is.*, XXIV, 5 : « La terre est infectée par ses habitants, parce qu'ils ont... changé le droit et rompu l'alliance qui devoit durer éternellement. » Or ces paroles doivent s'entendre surtout des préceptes du décalogue. Donc ces préceptes ne peuvent être suspendus, changés par la dispense.

(CONCLUSION. — Puisque les préceptes du décalogue renferment l'intention du législateur, de Dieu, ils n'admettent aucune dispense.)

Comme nous l'avons vu dans deux questions précédentes, la dispense doit délier des préceptes quand un cas particulier rendroit l'observation littérale de la loi contraire à l'intention du législateur. Or l'intention de tout législateur, c'est d'abord le bien général, puis l'ordre de la justice et de la vertu qui conserve ce bien et le procure. Donc, étant donnés des préceptes qui impliquent la conservation même du bien public ou l'ordre de la justice et de la vertu, ces préceptes renfermeront l'intention du législateur, et la dispense ne pourra dès-lors suspendre l'obligation de les observer. Ainsi la loi de la société temporelle défend, je le suppose, de trahir la république et de la livrer à l'ennemi, ou bien elle porte que personne ne commettra l'injustice ou le mal : aucune puissance ne pourroit dispenser de cette loi. Mais si l'on donnoit de nouveaux décrets pour

aux idoles. Dans la ville de Modin, un Juif ne craignit pas de s'avancer devant tout le peuple, pour brûler de l'encens sur l'autel des faux dieux. Le prêtre Mathathias, suivant l'ordre de la loi, le tua sur-le-champ, renversa l'autel et s'enfuit avec ses fils sur les montagnes. Alors « plusieurs qui cherchoient à vivre selon la loi et la justice, s'en allèrent dans le désert. » Les gens d'Antiochus marchèrent contre eux, et les attaquèrent le jour du sabbat. Les Juifs, craignant de violer le repos du Seigneur, ne firent aucune résistance, « ils ne jetèrent pas une seule pierre » pour leur défense, tous moururent. « Mathathias et ses amis en reçurent la nouvelle, et ils firent un grand deuil de leur perte. Alors ils se dirent les uns aux autres : Si nous faisons tous comme nos frères ont fait, et que nous ne combattions point contre les nations pour notre vie et pour notre loi, ils nous extermineront en peu de temps de dessus la terre. » Alors ils prirent la résolution rapportée dans le texte, décidant non pas de livrer bataille à leurs ennemis le jour du sabbat, mais de se défendre s'ils étoient attaqués.

Sed contra est, quòd *Isai.*, XXIV, quidam reprehenduntur de hoc quòd « mutaverunt jus, dissipaverunt fœdus sempiternum ; » quod maximè videtur intelligendum de præceptis decalogi. Ergo præcepta decalogi mutari per dispensationem non possunt.

(CONCLUSIO. — Cùm decem præcepta disponant hominem ad bonum simpliciter et ad proximum in hoc eodem ordine, indispensabilia simpliciter sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 96, art. 6, et qu. 97, art. 4), tunc in præceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus, in quo si verbum legis observaretur, contrariaretur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cujuslibet ordinatur primò quidem et principaliter ad bonum commune, secundò autem ad ordinem justitiæ et virtutis, secundùm quem bonum commune conservatur et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo præcepta dentur, quæ contineant ipsam conservationem boni communis vel ipsum ordinem justitiæ et virtutis, hujusmodi præcepta continent intentionem legislatoris, et ideo indispensabilia sunt. Putà si poneretur hoc præceptum in aliqua communitate quòd nullus destrueret rempublicam neque proderet civitatem hostibus, sive quòd nullus faceret aliquid injustè vel malè, hujusmodi præcepta essent indispensabilia ; sed si aliqua

Sent., dist. 37, qu. 1, art. 4 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 3 ; et qu. 3, de malo, art. 1, ad 7 ; et qu. 15, art. 1, ad 8

fixer le mode de son accomplissement, pour la déterminer, pour l'interpréter, la dispense pourroit être ici juste et légitime, parce que l'omission de ces dernières prescriptions ne porteroit dans certaines circonstances aucun préjudice à la première loi qui renferme l'intention du législateur : si par exemple, pour sauver la république, on ordonnoit dans une ville assigée qu'un certain nombre de chaque quartier feront la garde, tel et tel pourroit être dispensé de cette obligation pour rendre des services plus utiles à la cause publique. Eh bien, les préceptes du décalogue contiennent l'intention du Législateur, c'est-à-dire du souverain Seigneur et Maître : les préceptes de la première table, relatifs au Créateur, contiennent l'ordre même qui conduit au bien universel et final, qui est Dieu; puis ceux de la seconde table contiennent l'ordre de la justice qui doit être observée parmi les hommes, ordonnant de ne faire tort à personne et de rendre à chacun ce qui lui est dû, car c'est là le principe fondamental de tous les commandements. Donc les préceptes du décalogue repoussent la dispense dans toutes les circonstances.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe ne parle pas du droit naturel qui renferme l'ordre même de la justice; car ce droit-là conserve toujours sa vigueur, puisqu'on ne peut jamais s'écarter sans prévarication des principes de l'équité; mais il parle des préceptes qui déterminent dans les cas particuliers les devoirs et l'observation de la justice, et ces préceptes-là font quelquefois défaut pour céder la place à l'exception.

2° Comme l'enseigne l'Apôtre des nations, II *Timoth.*, II, 13, « Dieu demeure fidèle et ne peut se nier lui-même. » Or il se nieroit lui-même s'il détruisoit l'ordre de sa justice, car il est cette justice par son essence : donc il ne peut dispenser l'homme d'accomplir ses devoirs envers son Créateur, ni d'observer les règles de l'équité dans ses rapports avec ses semblables.

---

alia præcepta traderentur, ordinata ad ista præcepta, quibus determinantur aliqui speciales modi, in talibus præceptis dispensatio posset fieri, in quantum per omissionem hujusmodi præceptorum in aliquibus casibus non fieret præjudicium primis præceptis quæ continent intentionem legislatoris : putà si ad conservationem reipublicæ statueretur in aliqua civitate quòd de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessæ, posset cum aliquibus dispensari propter aliquam majorem utilitatem. Præcepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei : nam præcepta primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est; præcepta autem secundæ tabulæ continent ordinem justitiæ inter homines conservandæ, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundùm hanc enim rationem sunt intelligenda præcepta decalogi. Et ideo præcepta decalogi sunt omnino indispensabilia.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus non loquitur de *justo* naturali quod continet ipsum ordinem justitiæ, hoc enim nunquam deficit (scilicet justitiam esse servandam); sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis justitiæ, qui in aliquibus fallunt.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Apostolus dicit, II. *ad Timoth.*, II, « Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest. » Negaret autem seipsum, si ordinem suæ justitiæ auferret, cùm ipse sit justitia : et ideo in hoc Deus dispensare non potest ut homini liceat non ordinatè se habere ad Deum, vel non subdi ordini justitiæ ejus, etiam in his secundùm quæ homines ad invicem ordinantur.

3o L'homicide est défendu dans le décalogue, en tant qu'il blesse les droits du prochain; car cette défense implique l'idée de justice. Or les lois humaines ne peuvent faire, par aucune concession, qu'il soit permis de tuer l'homme contre le droit; mais on ne le viole pas, quand on met à mort le malfaiteur ou qu'on tue l'ennemi de la patrie : ce n'est donc pas là, comme l'enseigne saint Augustin, l'homicide que défend le Décalogue et qui est contraire à ses commandements. De même quand on enlève une chose qui appartenoit au prochain, s'il est juste qu'il la perde, on ne commet pas le vol défendu par le décalogue : lors donc que les enfants d'Israël emportèrent les vases des Egyptiens selon l'ordre de Dieu, ils ne se rendirent pas coupables de vol, parce que cette action étoit juste d'après l'arrêt du souverain Juge. De même aussi, quand Abraham consentit d'immoler son fils, il ne consentit pas de commettre l'homicide, parce que cette immolation constituoit le droit selon l'ordre de Dieu, qui est le maître de la vie et de la mort : car c'est lui qui a porté la peine du trépas contre tous les hommes, justes ou injustes, pour le péché de notre premier père; et quand l'homme exécute la sentence en vertu de l'autorité suprême, il n'est point homicide, non plus que Dieu. Enfin Osée, approchant d'une femme qui s'étoit rendue coupable d'adultère ou de fornication, ne commit ni l'un ni l'autre de ces péchés, parce qu'il vit une femme qui étoit la sienne par l'ordre de Dieu, auteur du mariage. D'après tout cela, les préceptes mêmes du décalogue sont immuables dans les principes fondamentaux de la justice, qu'ils renferment; mais les réglementations déterminatives qui les appliquent aux cas particuliers, faisant que tel ou tel acte soit ou ne soit pas homicide, adultère ou vol, peuvent recevoir des modifications, soit par l'autorité divine seulement dans les choses que Deu seul a instituées, comme le mariage; soit

---

Ad tertium dicendum, quòd occisio hominis prohibetur in decalogo, secundùm quòd habet rationem indebiti; sic enim præceptum continet ipsam rationem justitiæ. Lex autem humana hoc concedere non potest quòd licitè homo indebitè occidatur; sed malefactores occidi, vel hostes reipublicæ, hoc non est indebitum : unde hoc non contrariatur præcepto decalogi, nec talis occisio est homicidium, quod præcepto decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit in lib. I. *De libero arbit.* (cap. 4). Et similiter, cùm alicui aufertur quod suum erat, si debitum est quòd ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quæ præcepto decalogi prohibentur; et ideo quando filii Israel præcepto Dei tulerunt Ægyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter et Abraham cùm consensit occidere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitæ et mortis; ipse enim est qui pœnam mortis infligit omnibus hominibus justis et injustis pro peccato primi parentis; cujus sententiæ si homo sit executor authoritate divinâ, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee, accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est mœchatus nec fornicatus, quia accessit ad eam quæ sua erat secundùm mandatum divinum, qui est author institutionis matrimonii. Sic igitur præcepta ipsa decalogi quantum ad rationem justitiæ quam continent, immutabilia sunt; sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus (ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non), hoc quidem est mutabile, quandoque solâ authoritate divinâ, in his scilicet quæ à solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio et in aliis hujusmodi; quandoque etiam authoritate humanâ, sicut in his quæ sunt commissa

aussi par l'autorité humaine dans les choses commises à la juridiction des hommes, car les hommes tiennent ici, non pas en tout, la place de Dieu.

4° La résolution que prirent les Hébreux fut l'interprétation plutôt que la dispense du précepte divin; car celui-là n'est pas censé violer le sabbat, qui fait en ce jour une œuvre nécessaire pour conserver sa vie : le Seigneur le prouve dans l'Evangile, *Matth.*, XII.

ARTICLE IX.

Le mode de la vertu tombe-t-il sous le précepte de la loi?

Il paroît que le mode de la vertu tombe sous le précepte de la loi (1).

1° Le mode de la vertu consiste à faire justement ou courageusement les choses qu'ordonne la justice ou la force, et l'on doit dire la même chose des autres vertus. Or la loi renferme ce précepte, *Deutér.*, XVI, 20 : « Faites justement ce qui est juste. » Donc le mode de la vertu tombe sous le précepte de la loi.

2° Ce qui tombe avant tout sous le précepte, ce sont les choses qui entrent dans l'intention du législateur. Or, d'une part, l'intention du législateur est surtout de rendre l'homme vertueux, comme le dit le Philosophe; d'une autre part, il est de l'homme vertueux d'agir vertueusement. Donc le mode de la vertu tombe sous le précepte.

3° Le mode propre de la vertu, c'est d'accomplir volontairement et plein de joie les œuvres qu'elle prescrit. Or ces dispositions sont commandées par la loi divine; car il est écrit, *Ps.* XCIX, 1 : « Servez le Sei-

(1) Les préceptes de la loi commandent-ils non-seulement la vertu, mais encore la manière de la pratiquer? Suffit-il pour observer le quatrième commandement, par exemple, de donner à ses parents des marques extérieures de respect; ou bien faut-il encore les honorer intérieurement, faut-il connoître les obligations qu'on leur doit, vouloir leur rendre l'hommage et les services de sa reconnoissance et nourrir dans son cœur le sentiment et l'habitude de la piété filiale?

---

hominum juridictioni : quantum enim ad hoc, homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

Ad quartum dicendum, quòd illa excogitatio magis fuit interpretatio præcepti quàm dispensatio; non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam, sicut Dominus probat, *Matth.*, XII.

ARTICULUS IX.

Utrùm modus virtutis cadat sub præcepto legis.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd modus virtutis cadat sub præcepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis justè operetur justa, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed *Deuter.*, XVI, præcipitur : « Justè quod justum est exequeris. » Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

2. Præterea, illud maximè cadit sub præcepto, quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc fertur principaliter ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 1). Virtuosi autem est virtuosè agere. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

3. Præterea, modus virtutis propriè esse videtur ut aliquis voluntariè et delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub præcepto legis divinæ; dicitur enim in *Psalm.* XCIX : « Servite Do-

(1) De his etiam suprà, qu. 96, art. 3, ad 2; et 2, 2, qu. 44, art. 4, ad 1, et art. 8, in corp.; et I, *Sent.*, dist. 28, art. 3, in corp.; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 1, ad 3; et qu. 2, de malo, art. 5, ad 7.

gneur avec joie; » et II *Cor.*, IX, 7 : « Que chacun donne comme il l'a résolu dans son cœur, non avec tristesse ni comme par nécessité, car Dieu aime celui qui donne avec joie; » sur quoi la Glose dit : « Quand vous faites le bien, faites-le avec joie, alors vous agissez bien; mais si vous le faites avec tristesse, l'acte vient bien de vous, mais ce n'est pas proprement vous qui le faites. » Donc le mode de la vertu tombe sous le précepte de la loi.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 3 ou 4 : « On ne peut agir comme l'homme vertueux, quand on n'a pas l'habitude de la vertu. » Or qui transgresse le précepte de la loi, encourt une peine : donc qui n'a pas l'habitude de la vertu mériteroit d'être puni, quoi qu'il fît. Mais telle n'est pas l'intention du législateur, puisqu'il veut amener l'homme à la vertu par la coutume des bonnes œuvres. Donc le mode de la vertu ne tombe pas sous le précepte.

(CONCLUSION. — Considéré comme connoissance, le mode de la vertu tombe sous la loi humaine et sous la loi divine; envisagé comme consentement et comme élection, il tombe sous la loi divine, mais non sous la loi humaine; pris pour l'habitude, il ne tombe ni sous la loi humaine, ni sous la loi divine.)

Comme nous l'avons vu dans une autre occasion, le précepte de la loi renferme la force coactive qui contraint l'homme à son observation : donc la loi concerne directement ce qu'elle contraint de faire. Or la loi contraint d'agir par la crainte de la peine, comme le dit le Philosophe; car elle embrasse proprement dans ses prescriptions les choses pour lesquelles elle inflige des peines. Mais la loi divine et la loi humaine ne les décerne pas de la même manière. En effet la loi porte des peines contre les choses dont le législateur peut juger; car le jugement doit précéder la punition. Or l'homme, auteur de la loi humaine, ne peut juger que des

---

mino in lætitia; » et II. *ad Cor.*, IX : « Non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus; » ubi Glossa dicit : « Quicquid boni facis, cum hilaritate fac, et tunc benè facis; si autem cum tristitia facis, fit de te, non tu facis. » Ergo modus virtutis cadit sub præcepto legis.

Sed contra : « Nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis, » ut patet per Philosophum in II. *Ethic.* (cap. 4 vel 3). Quicumque autem transgreditur præceptum legis, meretur pœnam : sequeretur ergo quòd ille qui non habet habitum virtutis, quicquid faceret, mereretur pœnam. Hoc autem est contra intentionem legis, quæ intendit hominem assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

(CONCLUSIO. — Modus virtutis respiciens intellectum et voluntatem hominis, sub legis divinæ præceptis cadit, non autem modus respiciens habitum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 90, art. 3, ad 2), præceptum legis habet vim coactivam : illud ergo directè cadit sub præcepto legis, ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum pœnæ, ut dicitur X. *Ethic.* (cap. ult.). Nam illud propriè cadit sub præcepto legis, pro quo pœna legis infligitur. Ad instituendam autem pœnam aliter se habet lex divina, et aliter lex humana. Non enim pœna legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet judicare, quia ex judicio lex punit. Homo autem, qui est legislator humanæ, non habet judicare, nisi de exterioribus actibus, quia « homines vident ea quæ parent, »

actes extérieurs, puisqu'il « voit seulement ce qui paroît au-dehors, » selon l'Ecriture, I *Rois*, XVI, 7; mais Dieu juge des mouvements intérieurs de la volonté, conformément à ce qui est écrit, *Ps*. VII, 10 : « Il sonde les cœurs et les reins; et I *Rois*, XVI, 7 : « Il voit dans les cœurs. » En conséquence il faut dire ceci : sous un rapport, le mode de la vertu est atteint par la loi humaine et par la loi divine; sous un autre rapport, il est atteint par la loi divine, mais non par la loi humaine; sous un autre rapport encore, il n'est atteint ni par la loi humaine ni par la loi divine : on va le comprendre tout de suite. Le mode de la vertu consiste en trois choses, comme le remarque le Philosophe. La première, c'est qu'on « fasse le bien sciemment : » or la loi humaine et la divine jugent également de cette condition; car ce que l'homme fait avec ignorance, il le fait accidentellement, fortuitement, et les deux lois que nous venons de nommer pardonnent ou condamnent son action. La seconde chose, toujours selon le Philosophe, c'est qu'on « fasse le bien le voulant et le choisissant comme tel; » d'où deux mouvements intérieurs déjà mentionnés dans une autre circonstance, celui de la volonté et celui de la raison; mouvements dont ne juge pas la loi humaine, mais seulement la loi divine : car la première ne punit pas celui qui veut tuer et ne tue pas; mais la dernière le punit, conformément à cette parole du divin Maître, *Matth.*, V, 22 : « Quiconque se met en colère contre son frère, sera condamné par le jugement (1). » Enfin la troisième chose impliquée dans le mode de la vertu, c'est qu'on « fasse le bien avec constance et fermeté; » et comme cette fermeté et cette constance forment proprement

(1) C'est-à-dire à la damnation; car le mot *jugement* renferme souvent ce sens dans les Ecritures. Ainsi le Seigneur dit, *Matth.*, XXIII, 14 : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que faisant de longues prières, vous dévorez les maisons des veuves. C'est pourquoi vous recevrez un plus sévère jugement. » Et *Jean*, V, 29 : « Ils s'en iront, ceux qui ont fait le bien, dans la résurrection de la vie; et ceux qui ont fait le mal dans la résurrection du jugement. » De même, *Rom.*, II, 2 : « Le jugement de Dieu est contre ceux qui font le mal. » I *Cor.*, XI, 29 : « Qui mange et boit indignement, mange et boit son jugement. » Voyez aussi *Gal.*, V, 10; *Jacques*, II, 13; III, 1, etc.

---

ut dicitur I. *Reg.*, XVI; sed solius Dei qui est lator legis divinæ, est judicare de interioribus motibus voluntatum, secundùm illud *Ps*. VII : « Scrutans corda et renes Deus; » et rursus I. *Reg.*, XVI : « Deus autem intuetur cor. » Secundùm hoc igitur dicendum est quòd modus virtutis quantum ad aliquid respicitur à lege humana et divina; quantum ad aliquid autem à lege divina, sed non à lege humana; quantum ad aliquid verò, nec à lege humana, nec à lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundùm Philosophum in II. *Ethic.* (ut suprà). Quorum primum est « si aliquis operetur sciens; » hoc autem dijudicatur, et à lege divina, et à lege humana : quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit; unde secundùm ignorantiam aliqua dijudicantur ad pœnam vel ad veniam, tam secundùm legem humanam quàm secundùm legem divinam. Secundum autem est, « ut aliquis operetur volens vel eligens, et propter hoc eligens; » in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis, de quibus suprà dictum est (qu. 8 et qu. 12). Et ista duo non dijudicat lex humana, sed solùm divina : lex enim humana non punit eum qui vult occidere, et non occidit; punit autem eum lex divina, secundùm illud *Matth.*, V : « Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio. » Tertium autem, « ut firmiter et immobiliter habeat et operetur; » et ista firmitas propriè

l'habitude, cette condition revient à dire que l'acte vertueux doit procéder d'une disposition longuement enracinée dans l'ame : sous ce rapport, le mode de la vertu ne tombe sous la juridiction ni de la loi divine ni de la loi humaine; car ni les hommes ni Dieu ne punissent comme transgresseur du précepte celui qui honore ses parents, bien qu'il n'ait pas dans son cœur l'habitude de la piété filiale (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce que le précepte ordonne comme mode de la vertu dans l'acte de la justice, c'est qu'on agisse selon l'ordre du droit, mais non qu'on agisse par l'habitude de l'équité.

2° L'intention du législateur concerne deux choses : ce qu'il veut établir par ses préceptes, la vertu; puis ce qu'il ordonne comme devant y conduire, y disposer, les actes de vertu. Car la fin du précepte se distingue de ce qu'il ordonne, de même que la fin se distingue des moyens dans toutes les autres choses.

3° Qu'on pratique la vertu sans tristesse, cela fait partie de la loi divine; car celui qui agit avec tristesse, agit sans la volonté. Mais qu'on fasse le bien avec bonheur, avec joie, cela peut être ou ne pas être commandé sous deux points de vue différents : cela est commandé lorsqu'on fait dériver la joie de l'amour de Dieu et du prochain, car la charité, cause de la joie, tombe sous le précepte; mais cela n'est pas commandé quand on envisage l'habitude comme la source de la joie, conformément à cette parole du Philosophe, *Ethic.*, II, 2 ou 3 : « La délectation de l'œuvre est le signe de l'habitude. » Tout le monde comprend qu'un acte peut faire naître la joie par deux choses, ou par la fin qu'on espère d'atteindre ou par l'habitude qu'on a de l'œuvre accomplie.

(1) La loi divine et la loi humaine punissent, pour la même raison, celui qui commet le crime, bien qu'il n'en ait pas l'habitude.

---

pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur : et quantum ad hoc modus virtutis non cadit sub præcepto neque legis divinæ, neque legis humanæ; neque enim ab homine neque à Deo punitur tanquam præcepti transgressor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamvis non habeat habitum pietatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd modus faciendi actum justitiæ, qui cadit sub præcepto, est ut fiat aliquid secundùm ordinem juris, non autem quòd fiat ex habitu justitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd intentio legislatoris est de duobus : de uno quidem ad quod intendit per præcepta legis inducere, et hoc est virtus; aliud autem est de quo intendit præceptum ferre, et hoc est quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis præcepti, et id de quo præceptum datur, sicut neque in aliis rebus idem est finis et quod est ad finem.

Ad tertium dicendum, quòd operari sine tristitia opus virtutis cadit sub præcepto legis divinæ, quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum lætitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub præcepto, scilicet secundùm quòd sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quæ cadit sub præcepto, cùm amor sit causa delectationis; et quodammodo non, secundùm quòd delectatio consequitur habitum : « delectatio enim operis est signum habitûs generati, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 2 vel 3). Potest enim aliquis actus esse delectabilis, vel propter finem, vel propter convenientiam habitûs.

ARTICLE X.

Le mode de charité tombe-t-il sous le précepte de la loi divine?

Il paroît que le mode de la charité tombe sous le précepte de la loi divine. 1° Nous lisons, *Matth.*, XIX, 17 : « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements; » par où l'on voit que l'observation des commandements suffit pour arriver à la vie éternelle. Or pour que les bonnes œuvres conduisent à la vie éternelle, il faut qu'elles soient faites par la charité; car saint Paul dit, I *Cor.*, XIII, 3 : « Quand je distribuerois tout mon bien pour nourrir les pauvres et que je livrerois mon corps au feu, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me serviroit de rien. » Donc le mode de la charité tombe sous le précepte.

2° Le mode de la charité consiste proprement à tout faire pour Dieu. Or c'est là une obligation de précepte; car saint Paul dit, I *Cor.*, X, 31 : « Faites tout pour la gloire de Dieu. » Donc le mode de la charité se trouve renfermé dans le précepte.

3° Si le mode de la charité ne faisoit point partie des préceptes, on pourroit les remplir sans la charité. Or ce qu'on peut faire sans la charité, on peut le faire sans la grace, car ces deux dons du ciel vont toujours ensemble : donc on pourroit, dans la doctrine que nous combattons, remplir les préceptes sans la grace. Mais c'est là précisément, comme on le voit dans saint Augustin, l'hérésie de Pélage. Donc le mode de la charité fait partie des préceptes.

Mais qui n'observe pas le précepte, pèche mortellement : si donc le mode de la charité tomboit sous le précepte, qui n'agit point par la cha

---

ARTICULUS X.

Utrùm modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis. Dicitur enim *Matth.*, XIX : « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata; » ex quo videtur quòd observatio mandatorum sufficiat ad introducendum ad vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex charitate fiant; dicitur enim I. *ad Cor.*, XIII : « Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. » Ergo modus charitatis est in præcepto.

2. Præterea, ad modum charitatis propriè pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub præcepto; dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, X : « Omnia in gloriam Dei facite. » Ergo modus charitatis cadit sub præcepto.

3. Præterea, si modus charitatis non cadat sub præcepto, ergo aliquis potest implere præcepta legis non habens charitatem. Sed quod potest fieri sine charitate, potest fieri sine gratia, quæ semper adjuncta est charitati. Ergo aliquis potest implere præcepta legis sine gratia. Hoc est autem Pelagiani erroris, ut patet per Augustinum in lib. *De hæresibus*. Ergo modus charitatis est in præcepto.

Sed contra est, quia quicumque non servat præceptum, peccat mortaliter : si igitur modus charitatis cadat sub præcepto, sequitur quòd

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 44, art. 1, ad 1, et art. 4; item ad 1, ut et art. 8, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 3, art. 4; et iterum dist. 37, qu. 1, art. 6; et qu. 25, de verit., art. 7, ad 8; et qu. 24, art. 12, ad 16; et qu. 2, de malo, art. 5, ad 7; et *Opusc.*, XVII, cap. 6.

rité pécheroit mortellement. Mais quiconque n'a pas la charité, n'agit point par cette vertu : donc quiconque n'a pas la charité pécheroit mortellement, selon les adversaires, dans tout ce qu'il fait, même dans ses meilleures actions; ce qu'on ne peut admettre (1).

(Conclusion. — Le mode de la charité tombe sous le précepte particulier qui ordonne l'amour de Dieu et l'amour du prochain, mais il ne tombe pas sous les autres préceptes; de sorte que ce commandement, par exemple : « Honore tes parents, » ne commande pas de les honorer par charité, mais purement et simplement de les honorer.)

Les sentiments varient sur la question qui nous occupe. Quelques-uns disent : Le mode de la charité est ordonné par un précepte particulier; et celui qui n'a pas la charité peut accomplir ce précepte, parce qu'il peut se disposer à la recevoir de Dieu; et quand il fait une bonne œuvre, il ne pèche pas mortellement : car le commandement affirmatif qui prescrit d'agir par la charité n'oblige pas toujours, mais seulement quand on a le divin amour dans son cœur. D'autres enseignent, au contraire, que le mode de la charité n'est pas commandé. Ces deux sentiments renferment quelque chose de vrai. L'acte de la charité peut être considéré de deux manières. D'abord en lui-même, comme formant une œuvre particulière : pris dans ce sens, il est commandé par le précepte qui dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, » et « tu aimeras ton prochain. » A ce point de vue, le premier sentiment est vrai; car il n'est pas impossible d'accomplir ce précepte à celui qui n'a pas la charité, parce qu'il peut se disposer à la recevoir et la réaliser dans ses œuvres quand il l'a reçue.

(1) Luther soutenoit effectivement que toutes les œuvres faites avant la justification, partant sans la charité, sont autant de péchés mortels. Le saint concile de Trente frappe cette erreur d'anathème, *Sess.* VI, 7 : « Si quelqu'un dit que toutes les œuvres faites avant la justification sont véritablement des péchés ou méritent la haine de Dieu, qu'il soit anathème. »

---

quicumque operatur aliquid, et non ex charitate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet charitatem, operatur non ex charitate. Ergo sequitur quòd quicumque non habet charitatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum, quod est inconveniens.

(Conclusio. — Modus charitatis cadit sub illo divinæ legis præcepto quod specialiter de dilectione Dei et proximi datur, non autem sub cæteris præceptis; unde hoc præcepto : « Honora patrem, » non præcipitur ut honoretur pater ex charitate, sed solùm ut honoretur pater.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuerunt contrariæ opiniones. Quidam enim dixerunt absolutè modum charitatis esse sub præcepto; nec est impossibile observare hoc præceptum charitatem non habenti, quia potest se disponere ad hoc quòd charitas ei infundatur à Deo; nec, quandocumque aliquis non habens charitatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter, quia hoc est præceptum affirmativum, ut ex charitate operetur, et non obligat ad *semper*, sed pro tempore illo quo aliquis habet charitatem. Alii verò dixerunt quòd omnino modus charitatis non cadit sub præcepto. Utrique autem quantum ad aliquid verum dixerunt. Actus enim charitatis dupliciter considerari potest. Uno modo secundùm quòd est quidam actus per se : et hoc modo cadit sub præcepto legis, quod de hoc specialiter datur, scilicet : « Diliges Dominum Deum tuum, » et « diliges proximum tuum. » Et quantum ad hoc, primi verum dixerunt : non enim est impossibile hoc præceptum observare quod est de actu charitatis, quia homo potest se disponere ad charitatem habendam, et quando ha-

Ensuite on peut considérer l'acte de la charité dans ses rapports, comme constituant le mode qui informe les actes des autres vertus : car les actes des autres vertus se rapportent à la charité, qui est « la fin des préceptes, » selon saint Paul, et nous avons vu que la fin est le mode des actes relatifs à la fin. Sous ce rapport, les défenseurs du dernier sentiment ont raison de dire que le mode de la charité n'est pas commandé : ainsi le précepte : « Honore tes parents, » ne commande pas de les honorer par charité, mais purement et simplement de les honorer; celui donc qui rend à son père sans la charité les honneurs du respect filial ne viole pas ce premier précepte, mais il peut violer celui qui ordonne l'acte de charité et mérite une peine pour cette transgression.

Je réponds aux arguments : 1° Notre-Seigneur ne dit pas : « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez un commandement, » mais « gardez les commandements, » c'est-à-dire tous les commandements (1). Or, parmi « tous les commandements, » se trouve celui qui ordonne l'amour de Dieu et l'amour du prochain.

2° Le précepte de la charité renferme le commandement d'aimer Dieu de tout son cœur, et partant de lui tout rapporter; celui donc qui veut accomplir le précepte de la charité, doit rapporter toutes choses à Dieu. En conséquence l'homme qui honore ses parents, est tenu de les honorer par charité. Mais qu'est-ce qui lui impose cette obligation? Ce n'est pas le précepte qui dit : « Honore tes parents; » c'est celui qui renferme ces mots : « Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur. » Et comme ces deux préceptes affirmatifs n'obligent pas toujours, ils peuvent obliger chacun dans des temps différents; celui donc qui accomplit sans la charité le pré-

(1) Le contexte justifie pleinement cette interprétation. Comme un jeune homme demandoit au Seigneur ce qu'il devoit faire pour avoir la vie éternelle, Jésus lui répondit, *Matth.*, XIX, 17-19 : « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements. Lesquels? dit le jeune homme. Jésus reprit : Vous ne tuerez point; vous ne commettrez point d'adultère;

---

buerit eam potest eâ uti. Alio modo potest considerari actus charitatis secundùm quòd est modus actuum aliarum virtutum, hoc est secundùm quòd actus aliarum virtutum ordinantur ad charitatem, quæ est « finis præcepti, » ut dicitur I. *ad Timoth.*, I; dictum est enim suprà (qu. 12, art. 4), quòd intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem. Et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quòd modus charitatis non cadit sub præcepto: hoc est dictum, quòd in hoc præcepto : « Honora patrem, » non includitur quòd honoretur pater ex charitate, sed solùm quòd honoretur pater : unde qui honorat patrem, licèt non habeat charitatem, non efficitur transgressor hujus præcepti, etsi sit transgressor præcepti quod est de actu charitatis, propter quam transgressionem meretur pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus non dixit : « Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum, » sed « serva omnia mandata; » inter quæ etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

Ad secundum dicendum, quòd sub præcepto charitatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum; et ideo præceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex charitate honorare, non ex vi hujus præcepti quod est : « Honora parentes, » sed ex vi hujus præcepti : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. » Et cùm ista sint duo præcepta affirmativa, non obligantia ad *semper*, possunt pro diversis temporibus obligare; et ita potest contingere quòd aliquis implens præ-

cepte relatif aux parents, peut ne pas violer le précepte concernant la charité.

3° L'homme ne peut observer tous les préceptes de la loi sans accomplir le précepte de la charité, ni accomplir le précepte de la charité sans la grace. L'homme ne peut donc, quoi qu'en dise Pélage, accomplir la loi sans la grace.

ARTICLE XI.

Les préceptes moraux non compris dans le décalogue sont-ils convenablement distingués ?

Il paroît que les préceptes moraux non compris dans le décalogue ne sont pas convenablement distingués. 1° Le Seigneur dit en parlant du double précepte de la charité, *Matth.*, XXII, 40 : « Ces deux commandements renferment toute la loi et les prophètes. » Or les dix préceptes du décalogue les expliquent dans toutes leurs dispositions particulières. Donc les préceptes du décalogue suffisoient; donc on ne devoit pas en donner d'autres.

2° Les préceptes moraux se distinguent, comme nous l'avons vu, des préceptes judiciaires et des préceptes cérémoniels. Or les déterminations particulières des préceptes moraux forment les préceptes judiciaires et les préceptes cérémoniels; puis, d'un autre côté, les préceptes moraux sont renfermés dans le décalogue ou présupposés par ses commandements. Donc on ne devoit pas donner d'autres préceptes moraux que ceux du décalogue.

3° Les préceptes moraux commandent, nous le savons, les actes de toutes les vertus. Comme donc la loi donne en dehors du décalogue des

vous ne déroberez point; vous ne rendrez point de faux témoignage; honorez votre père et votre mère, et aimez votre prochain comme vous-même. »

---

ceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur præceptum de omissione modi charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd observare omnia præcepta legis homo non potest, nisi impleat præcepta charitatis, quod non fit sine gratia; et ideo impossibile est quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

ARTICULUS XI.

Utrùm convenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum. Quia, ut Dominus dicit, *Matth.*, XXII, « ex duobus præceptis charitatis pendet omnis lex et prophetæ. » Sed hæc duo præcepta explicantur per decem præcepta decalogi. Ergo non oportet alia præcepta moralia tradere.

2. Præterea, præcepta moralia à judicialibus et ceremonialibus distinguuntur, ut dictum est (qu. 90, art. 2, 3, 4). Sed determinationes communium præceptorum moralium pertinent ad judicialia et ceremonialia præcepta; communia autem præcepta moralia sub decalogo continentur, vel etiam decalogo præsupponuntur, ut dictum est (art. 3). Ergo inconvenienter traduntur alia præcepta moralia præter decalogum.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut suprà dictum est (art. 2). Sicut igitur in lege ponuntur præcepta moralia præter decalogum, pertinentia ad

(1) De his etiam suprà, quæst. præsenti, art. 3, ut et locis ibidem indicatis.

préceptes moraux concernant l'adoration, la libéralité, et la miséricorde et la chasteté, de même elle devoit en donner pour régler les autres vertus, comme la force, la sobriété, etc. Or cela n'a pas lieu. Donc la loi pose mal les préceptes qu'elle donne en dehors du décalogue.

Mais il est écrit, *Ps.* CXVIII, 8 : « La loi du Seigneur est sans tache, elle convertit les ames. » Or ce qui préserve l'homme des taches du péché et convertit son ame à Dieu, ce ne sont pas seulement les préceptes du décalogue, mais encore ceux que la loi proclame en dehors de ce code. Donc la loi devoit donner d'autres préceptes moraux que ceux du décalogue(1).

(Conclusion. — Puisqu'il existe hors du décalogue des préceptes moraux dont la raison ne frappe pas l'ignorant, mais seulement l'homme sage, on devoit les ajouter, d'après les rapports qui les en rapprochent, aux préceptes du décalogue.)

Comme nous l'avons dit déjà, les préceptes judiciaires et les préceptes cérémoniels empruntent toute leur force à leur institution; car avant qu'ils fussent portés, les choses qu'ils règlent pouvoient indifféremment se faire ou s'établir de telle manière ou de telle autre : mais les préceptes moraux tirent leur efficacité du dictamen de la raison naturelle, parce qu'ils auroient toute leur vigueur quand ils n'auroient jamais été sanctionnés par la loi positive. Ces derniers préceptes s'échelonnent pour ainsi dire en trois degrés, qui forment autant de catégories. Les premiers, constituant les principes les plus généraux de la morale, sont tellement manifestes par eux-mêmes, qu'ils n'ont pas besoin de promulgation positive et que nul ne peut se tromper sur les obligations qu'ils imposent : ce sont les preceptes qui sont la fin des autres, comme ceux de l'amour de Dieu

(1) Les préceptes du décalogue existent partout et toujours, puisqu'ils font partie de la loi gravée dans les cœurs. Cependant les peuples idolâtres sont tombés dans les plus graves erreurs sur la morale et dans les vices les plus dégradants pour la nature humaine ; on voit donc que les préceptes du décalogue ne suffisoient pas, il falloit en proclamer d'autres encore.

---

latriam, liberalitatem, et misericordiam, et castitatem, ita etiam deberent poni aliqua præcepta pertinentia ad alias virtutes, putà ad fortitudinem, sobrietatem et alia hujusmodi. Quod tamen non invenitur : non ergo convenienter distinguuntur in lege alia præcepta moralia præter decalogum.

Sed contra est, quod in *Psalm.* CXVIII dicitur : « Lex Domini immaculata, convertens animas. » Sed per alia etiam moralia quæ decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, et anima ejus ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia præcepta moralia tradere.

(Conclusio. — Cùm ad bonos mores quædam pertineant, quorum ratio non statim cuilibet populari, sed solùm sapientibus est manifesta, convenienter illa ad decalogum (ad quem secundùm aliquam rationem reducuntur) superaddita sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet (qu. 99, art. 3 et art. 4), præcepta judicialia et ceremonialia ex sola institutione vim habent, quia antequam instituerentur, non videbatur referre utrùm sic vel aliter fieret; sed præcepta moralia ex dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiamsi nunquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quædam sunt communissima, et adeo manifesta quòd editione non indigent, sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia hujusmodi, ut suprà dictum est (qu. 94,

et de l'amour du prochain. Les deuxièmes, moins généraux, plus déterminés que les précédents, portent encore un tel caractère d'évidence que chacun, même l'ignorant, peut sans peine en saisir la raison; mais comme le jugement humain se trompe quelquefois dans leur interprétation, ils ont besoin d'une promulgation spéciale : ce sont les préceptes du décalogue. Enfin les troisièmes ne sont plus assez clairs, assez manifestes, pour que tous puissent aisément les comprendre, mais les sages en pénètrent seuls la raison : ce sont les préceptes joints au décalogue, ceux que le suprême Législateur a donnés au peuple par le ministère de Moïse et d'Aaron (1). Mais comme les choses évidentes sont les principes qui font connoître les choses non évidentes, les préceptes joints au décalogue se rapportent à ceux de ce code divin par mode d'adjonction. Ainsi le premier précepte du décalogue défend le culte des dieux étrangers : on y joint tous les préceptes qui interdisent les choses relatives au culte des idoles, comme celui-ci, *Deutér.*, XVIII, 10 et 11 : « Qu'il ne se trouve personne parmi vous qui prétende purifier son fils ou sa fille en les faisant passer par le feu (2); qui interroge les devins; qui observe les songes et les augures; qui use de maléfices, de sortiléges et d'enchantements; qui consulte ceux qui ont l'esprit de python, qui se mêlent de deviner ou qui interrogent les morts pour apprendre d'eux la vérité. » Le deuxième précepte défend le parjure : on y joint la défense du blasphème interdit *Lévit.*, XIV, et la défense des fausses doctrines proscrites *Deutér.*, XIII (3).

(1) On trouve partout dans les Livres qui se rapportent principalement à la loi : « Le Seigneur parla à Moïse. » Mais cette parole : « Le Seigneur parla à Moïse et à Aaron, » ne se trouve que deux fois : la première *Exode*, XII, où l'immolation de l'agneau pascal est prescrite; la seconde *Lévit.*, XV, où sont ordonnées certaines purifications légales. Il paroîtroit, d'après cela, que Dieu a donné deux préceptes par le ministère de Moïse et d'Aaron, mais qu'il a dicté tous les autres à Moïse seul.

(2) On lit, *Lévit.*, XVIII, 21 : « Vous ne donnerez pas un de vos enfants pour être consacrés à l'idole de Moloch. » Moloch, fils du soleil, vouloit être honoré par le feu; on lui consacroit ses malheureuses victimes en les passant par les flammes ou en les réduisant en cendres.

(3) La défense du blasphème se trouve plutôt *Lévit.*, XIX, 12 : « Vous ne jugerez point faussement en mon nom, et vous ne souillerez point le nom de votre Dieu. » Pour la défense des fausses doctrines, elle remplit tout le chapitre indiqué par notre saint auteur.

---

art 4), quæ sunt quasi fines præceptorum : unde in eis nullus potest errare secundùm judicium rationis. Quædam verò sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contingit judicium humanum perverti, hujusmodi editione indigent : et hæc sunt præcepta decalogi. Quædam verò sunt, quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solùm sapientibus : et ista sunt præcepta moralia superaddita decalogo, tradita à Deo populo per Moysen et Aaron. Sed quia ea quæ sunt manifesta sunt principia cognoscendi ea quæ non sunt manifesta, alia præcepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad præcepta decalogi per modum cujusdam additionis ad ipsa. Nam in primo præcepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum; cui superadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum, sicut habetur *Deuter.*, XVIII : « Non inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam suam, ducens per ignem; nec sit maleficus atque incantator; nec pythones consulat, neque divinos, nec quærat à mortuis veritatem. » Secundum autem præceptum prohibet perjurium; superadditur autem ei prohibitio blasphemiæ, *Levit.*, XIV, et prohibitio falsæ doctrinæ, *Deuter.*, XIII. Tertio verò

Le troisième précepte ordonne la sanctification du sabbat : on y joint toutes les prescriptions cérémonielles. Au quatrième précepte relatif au respect des parents, on joint le précepte qui commande d'honorer les vieillards, en ces termes, *Lévit.*, XIX, 32 : « Levez-vous devant les cheveux blancs et honorez la personne du vieillard; » puis en général tous les préceptes qui ordonnent de révérer ses supérieurs et de faire du bien à ses égaux ou à ses inférieurs. Au cinquième précepte prohibant l'homicide, on joint la défense de la haine et des mauvais traitements contre le prochain, conformément à cette parole, *Lévit.*, XIX, 16 : « Vous ne ferez point d'entreprises contre le sang de votre prochain; » pareillement aussi la défense de la haine fraternelle, comme il est dit, *ibid.*, 17 : « Vous ne haïrez point votre frère dans votre cœur. » Au sixième précepte interdisant l'adultère, on joint la défense de la fornication d'après *Deutér.*, XXIII, 17 : « Il n'y aura point de femme prostituée d'entre les filles d'Israël ni de fornicateur parmi ses enfants; » de plus la défense du vice contre nature selon *Lévit.*, XVIII, 22 et 23 : « Vous n'aurez point de commerce avec l'homme comme avec la femme, et ne vous approcherez d'aucune bête. » Au septième précepte répressif du vol, se joignent trois défenses : celle de l'usure, ainsi formulée, *Deutér.*, XVIII, 19 : « Vous ne prêterez point à usure à votre frère; » celle de la fraude, conçue dans ces termes, *ibid.*, XXV, 13 : « Vous n'aurez point en réserve deux sortes de poids, l'un plus fort l'autre plus foible; » puis toutes celles qui interdisent le préjudice et la rapine. Au huitième précepte proscrivant le faux témoignage, se joignent aussi trois défenses : celle du faux jugement contenue *Exode*, XXIII, 2 : « Dans le jugement, vous ne vous rendrez pas à l'avis du plus grand nombre pour vous détourner de la vérité; » celle du mensonge renfermée *ibid.*, 7 : « Vous fuirez le mensonge; » et celle de la détraction posée *Lévit.*, XIX. 16 : « Vous ne serez

---

præcepto superadduntur omnia ceremonialia. Quarto autem præcepto de honore parentum superadditur præceptum de honorificatione senum, secundùm illud *Levit.*, XIX : « Coram cano capite consurge, et honora personam senis; » et universaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus, vel ad beneficia exhibenda vel æqualibus vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cujuslibet molitionis contra proximum, sicut illud *Levit.*, XIX : « Non stabis contra sanguinem proximi tui; » et etiam prohibitio odii fratris, secundùm illud : « Ne oderis fratrem tuum in corde tuo. » Præcepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur præceptum de prohibitione meretricii, secundùm illud *Deuter.*, XXIII : « Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator d filiis Israel; » et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundùm illud *Levit.*, XVIII : « Cum masculo non commisceberis, cum omni pecore non coibis. » Septimo autem de prohibitione furti adjungitur præceptum de prohibitione usuræ, secundùm illud *Deuter.*, XVIII : « Non fœneraberis fratri tuo ad usuram; » et prohibitio fraudis, secundùm illud *Deuter.*, XXV, « Non habebis in sacculo diversa pondera; » et universaliter omnia quæ ad prohibitionem calumniæ et rapinæ pertinent. Octavo verò præcepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi judicii, secundùm illud *Exod.*, XXIII : « Nec in judicio plurimorum acquiesce sententiæ, ut à veritate devies; » et prohibitio mendacii, sicut ibi subditur : « Mendacium fugies; » et prohibitio detractionis, se-

parmi le peuple ni un calomniateur public, ni un médisant secret. » Enfin les deux derniers préceptes n'en renferment aucun autre qui les complètent, parce qu'ils défendent eux-mêmes tous les mauvais désirs.

Je réponds aux arguments : 1° Les préceptes du décalogue se réfèrent aux préceptes de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, les uns par des rapports évidents de droit et de devoir, les autres par des rapports moins manifestes et plus cachés.

2° Les préceptes cérémoniels et les préceptes judiciaires déterminent les préceptes du décalogue en vertu de leur institution, mais non en vertu de la loi naturelle, par le dictamen de la raison. Or, les préceptes qu'on ajoute au décalogue, les déterminent de cette dernière manière.

3° Les préceptes ont pour fin le bien général : nous l'avons vu dans plusieurs circonstances. Comme donc les vertus relatives au prochain se rapportent directement au même but, et que la chasteté concourt au bien de l'espèce humaine par la génération, les préceptes du décalogue, avec ceux qui les accompagnent, embrassent ces vertus dans leurs réglementations. Ensuite, la force tombe sous un précepte que les chefs de l'armée proclamoient dans les guerres entreprises pour l'utilité commune; et le pontife devoit dire aux troupes immédiatement avant le combat, *Deutér.*, XX, 3 : « Ne craignez point, ne reculez point (1). » Enfin la loi confioit à l'autorité paternelle le soin de réprimer par ses remontrances la gourmandise, parce que ce vice est contraire au bien de la famille ; c'est de là que la loi fait dire aux parents de l'enfant indocile et livré aux appétits de la sensualité, *ibid.*, XXI, 20 : « Il méprise et refuse d'écouter nos avertis-

(1) *Ubi supra*, 2-4 : « Quand le combat sera proche, le pontife se présentera à la tête de l'armée et parlera ainsi au peuple : Ecoutez Israël : vous devez aujourd'hui combattre contre vos ennemis ; que votre cœur ne tremble point, ne craignez point, ne reculez point, n'ayez point peur d'eux. Car le Seigneur votre Dieu est au milieu de vous, et il combattra pour vous contre vos ennemis, afin de vous délivrer du péril. »

---

cundùm illud *Levit.*, XIX : « Non eris criminator et susurro in populis. » Aliis autem duobus præceptis nulla alia adjunguntur, quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quædam præcepta decalogi, secundùm manifestam rationem debiti, alia verò secundùm rationem magis occultam.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta ceremonialia et judicialia sunt determinativa præceptorum decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctûs, sicut præcepta moralia superaddita.

Ad tertium dicendum, quòd præcepta legis ordinantur ad bonum commune, ut suprà dictum est (qu. 90, art. 2). Et quia virtutes ordinantes ad alium directè pertinent ad bonum commune, et similiter virtus castitatis in quantum actus generationis deservit bono communi speciei, ideo de istis virtutibus directè dantur præcepta decalogi et superaddita. De actu autem fortitudinis datur præceptum proponendum per duces exhortantes in bello quod pro bono communi suscipitur, ut patet *Deuter.*, XX, ubi mandatur sacerdoti, ut ad populum dicat appropinquante jam prælio : « Nolite metuere, nolite cedere. » Similiter etiam actus gulæ prohibendus committitur monitioni paternæ, quia contrariatur bono domestico; unde dicitur *Deut.*, XXI, ex persona parentum : « Monita nostra

sements, et il passe sa vie dans les débauches, dans la dissolution et dans la bonne chère (1). »

ARTICLE XII.

Les préceptes moraux de l'ancienne loi justifioient-ils l'homme?

Il paroît que les préceptes moraux de l'ancienne loi justifioient l'homme. 1° Saint Paul dit, *Rom.*, II, 13 : « Ceux qui écoutent la loi ne sont pas justes devant Dieu, mais ceux qui l'observent seront justifiés. » Or observer la loi, c'est en accomplir les préceptes. Donc l'accomplissement des préceptes de l'ancienne loi justifioit l'homme.

2° Nous lisons, *Lévit.*, XVIII, 5 : « Gardez mes commandements : l'homme qui les gardera y trouvera la vie. » Or l'homme a la vie spirituelle par la justice. Donc les préceptes de la loi procuroient la justice par leur accomplissement.

3° La loi divine a plus d'efficacité que la loi humaine. Or la loi humaine justifie, car il y a une sorte de justice dans l'accomplissement de la loi. Donc les préceptes de l'ancienne loi justifioient ceux qui les observoient.

Mais saint Paul dit, II *Cor.*, III, 6 : « La lettre tue ; » parole qui doit s'entendre, selon saint Augustin, des préceptes moraux de l'ancienne alliance. Donc ces préceptes ne justifioient pas (2).

(1) *Ubi supra*, 18-21 : « Si un homme a un fils rebelle et insolent, qui ne se rende au commandement ni de son père ni de sa mère et qui, en ayant été repris, refuse avec mépris de leur obéir, ils le prendront et le mèneront aux anciens de la ville ; et à la porte où se rendent les jugements, ils leur diront : Voici notre fils qui est un rebelle et un insolent ; il méprise et refuse d'écouter nos avertissements et il passe sa vie dans les débauches, dans la dissolution et dans la bonne chère. Alors le peuple de cette ville le lapidera et il sera puni de mort, afin que vous ôtiez le mal du milieu de vous et que tout Israël, entendant cet exemple, soit saisi de crainte. »

(2) La parole de saint Paul est : « La lettre tue, mais l'esprit vivifie ; » par où l'on voit que l'Esprit est le contraire de la lettre. Qu'est-ce donc que l'esprit? L'Apôtre dit un peu plus haut, verset 3 : « Vous êtes la lettre du Christ écrite par notre ministère, non avec de l'encre, mais avec l'esprit du Dieu vivant ; non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair. » En con-

---

audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriæ atque conviviis. »

ARTICULUS XII.

Utrùm præcepta moralia veteris legis justificarent.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd præcepta moralia veteris legis justificarent. Dicit enim Apostolus, *Rom.*, II : « Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur. » Sed factores legis dicuntur qui implent præcepta legis. Ergo præcepta legis impleta justificabant.

2. Præterea, *Levit.*, XVIII, dicitur : « Custodite leges meas atque judicia, quæ faciens homo vivet in eis. » Sed vita spiritualis hominis est per justitiam. Ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

3. Præterea, lex divina efficacior est quàm lex humana. Sed lex humana justificat ; est enim quædam justitia in hoc quòd præcepta legis adimplentur. Ergo præcepta legis justificabant.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, II *ad Cor.*, III : « Littera occidit ; » quod secundùm Augustinum in lib. *De spiritu et littera*, intelligitur etiam de præceptis moralibus. Ergo præcepta moralia non justificabant.

(1) De his etiam suprà, qu. 98, art. 1 ; et infrà, qu. 103, art. 2 ; et III, *Sent.*, dist. 40 qu. 1, art. 3.

(Conclusion. — Les préceptes de l'ancienne loi ne justifioient pas proprement en produisant la justice qui rend juste devant Dieu ; mais ils justifioient improprement en signifiant cette justice ou en disposant à la recevoir.)

Comme *sain* veut dire primitivement qui a la santé, et secondairement qui annonce la santé ou la conserve : de même *justification* dénonce dans le sens propre la réalisation de la justice, et dans le sens impropre le signe qui figure la justice ou la disposition qui prépare à la recevoir. Quand on prend cette dernière signification, le sens impropre, il est manifeste que les préceptes de l'ancienne alliance justifioient, parce qu'ils disposoient à la grace justifiante du Sauveur et qu'ils la figuroient; car, selon saint Augustin, «toute la vie du peuple juif étoit prophétique et figurative de Jésus-Christ. » Mais quand on prend la première acception, le sens propre, il faut considérer que la justice est habituelle ou actuelle, et la justification dès-lors peut être deux choses : ou l'action qui opère les œuvres de la justice, et dans ce cas la justification n'est autre chose que l'accomplissement de la justice. De plus la justice est, comme les autres vertus, acquise ou infuse : elle est acquise, quand elle est produite par les œuvres; elle est infuse, quand elle vient de Dieu par sa grace. C'est ici la véritable justice dont nous parlons dans cet article; c'est celle-là qui rend juste aux yeux du souverain Juge et que saint Paul exclut dans cette parole, *Rom.*, IV, 2: « Si Abraham a été justifié par les œuvres, il en a la gloire, mais non devant Dieu. » Or cette justice ne pouvoit être

séquence l'esprit de Dieu, c'est la lettre écrite sur des tables de chair ; puis le contraire, c'est la lettre écrite sur des tables de pierre. Puis donc que la lettre qui tue forme le contraire de l'esprit, elle est la lettre écrite sur des tables de pierre, c'est-à-dire elle est le décalogue.

Dans un autre endroit, saint Paul écrit, *Rom.*, VII, 7 : « La loi dit : Tu ne convoiteras point, » puis il ajoute en parlant de ce précepte, *ibid.*, 10 : « Le commandement qui devoit me donner la vie m'a donné la mort. » Donc la lettre, la loi, le précepte qui tue, c'est celui qui dit : « Tu ne convoiteras point. » Eh bien, où se trouve cette parole ? N'est-ce pas dans le décalogue ?

(Conclusio. — Præcepta legis moralia propriè non justificabant, efficiendo videlicet justitiam qua ex injusto quispiam fit justus apud Deum; sed impropriè, eam videlicet significando et ad eam disponendo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut *sanum* propriè et primò dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem vel quod conservat sanitatem; ita *justificatio* primò et propriè dicitur ipsa factio justitiæ, secundariò verò et quasi impropriè potest dici *justificatio*, significatio justitiæ vel dispositio ad justitiam. Quibus duobus modis manifestum est quòd præcepta legis justificabant, in quantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi justificantem, quam etiam significabant; quia, sicut dicit Augustinus, *Contra Faust.*, « etiam vita illius populi prophetica erat et Christi figurativa. » Sed si loquamur de justificatione propriè dicta, sic considerandum est quòd justitia potest accipi prout est in habitu vel prout est in actu; et secundùm hoc *justificatio* dupliciter dicitur : uno quidem modo, secundùm quòd homo fit justus adipiscens habitum justitiæ ; alio verò modo, secundùm quòd opera justitiæ operatur, ut secundùm hoc justificatio nihil aliud sit quàm *justitiæ executio*. Justitia autem, sicut et aliæ virtutes, potest accipi et acquisita et infusa, ut ex suprà dictis patet : acquisita quidem causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam. Et hæc est vera justitia, de qua nunc loquimur, secundùm quam aliquis dicitur justus apud Deum, secundùm illud *Rom.*, IV : « Si Abraham ex operibus legis justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum. » Hæc igitur

produite par les préceptes moraux qui avoient pour but les actes humains dans l'ancienne alliance ; donc les préceptes moraux ne possédoient point la vertu de justifier en produisant la justice. Les préceptes judiciaires, qui concernoient aussi les actes des hommes entre eux, ne pouvoient non plus, pour la même raison, justifier par la production de la justice. Enfin les préceptes cérémoniels, qui se rapportoient aux rites des sacrements, n'avoient pas non plus la vertu nécessaire pour produire cet effet; car les sacrements de l'ancienne alliance ne conféroient point la grace comme la confèrent les sacrements de la nouvelle, qui sont appelés les *causes de la justification*. Maintenant, si l'on prend le mot *justification* pour accomplissement de la justice, tous les préceptes de la loi justifioient, parce qu'ils renfermoient de différentes manières ce qui est juste de sa nature. Les préceptes cérémoniels renfermoient la justice naturelle en général comme se rapportant au culte de Dieu, mais ils ne la contenoient en particulier que par la détermination de la loi divine; d'où l'on dit qu'ils « justifioient en vertu de la dévotion et par l'obéissance de ceux qui les observoient. » Les préceptes moraux et les préceptes judiciaires renfermoient dans leur réunion ce qui est juste en soi des deux manières : les premiers contenant la justice générale, « qui est toute vertu, » selon le Philosophe; puis les derniers contenant la justice spéciale, qui règle les contrats des hommes entre eux (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'apôtre saint Paul prend, dans le passage objecté, le mot *justification* pour accomplissement de la justice.

(1) Comme tous les préceptes de l'ancienne alliance avoient pour objet et pour terme les actes humains, et que ces actes ne s'élèvent point au-dessus de la nature, ils ne renfermoient point la justice surnaturelle qui mérite l'amitié du ciel ; mais comme ils ordonnoient ce qui est juste ici-bas, ils contenoient la justice naturelle qui obtient l'approbation humaine. En conséquence ces préceptes ne justifioient pas devant Dieu ; mais ils justifioient devant les hommes et préparoient la justification devant le souverain Juge.

---

justitia causari non poterat per præcepta moralia quæ sunt de actibus humanis, et secundùm hoc præcepta moralia justificare non poterant justitiam causando. Sicut nec judicialia quæ quodammodo cum moralibus conveniunt, quia sunt etiam de actibus humanis erga homines invicem exercendis, poterant justificare justitiam causando propter eamdem rationem. Sed nec præcepta ceremonialia quæ ad ritum sacramentorum pertinebant, poterant eo modo justificare ; illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur (causaliter). Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, in quantum continebant illud quod est secundùm se justum, aliter tamen et aliter. Nam præcepta ceremonialia continebant quidem justitiam secundùm se in generali, prout scilicet exhibebantur in cultum Dei; in speciali verò non continebant secundùm se justitiam, nisi ex sola determinatione legis divinæ; et ideo de hujusmodi præceptis dicitur quòd « non justificabant nisi ex devotione et obedientia facientium. » Præcepta verò moralia et judicialia continebant id quod erat secundùm se justum, etiam in speciali; sed moralia præcepta continebant id quod est secundùm se justum secundùm justitiam generalem, quæ est « omnis virtus, » ut dicitur in V. *Ethic.*; præcepta verò judicialia pertinebant ad justitiam specialem, quæ consistit circa contractus humanæ vitæ, qui sunt inter homines ad invicem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus accipit ibi *justificationem* pro executione justitiæ.

2° Celui qui accomplit les préceptes y trouve la vie, parce qu'il n'encourt pas la peine de mort que la loi décerne contre ses transgresseurs : c'est dans ce sens que saint Paul cite, *Galat.*, III, la parole du *Lévitique* (1).

3° L'accomplissement des préceptes de la loi humaine justifie en donnant la justice acquise. Or nous ne parlons pas de cette justice-là, mais de la justice qui rend agréable aux yeux de Dieu.

QUESTION CI.

Des préceptes cérémoniels considérés en eux-mêmes.

Viennent maintenant les préceptes cérémoniels.

Nous parlerons : premièrement, de ces préceptes considérés en eux-mêmes; deuxièmement, de leur cause; troisièmement, de leur durée.

On demande quatre choses sur le premier point : 1° La raison des préceptes cérémoniels consistoit-elle dans leur rapport au culte de Dieu ? 2° Les préceptes cérémoniels étoient-ils figuratifs ? 3° Devoient-ils être en grand nombre ? 4° Peut-on distinguer dans les cérémonies de l'ancienne loi les sacrifices, les sacrements, les choses sacrées et les observances ?

(1) Le grand Apôtre dit, *ibid.*, 2 : « Est-ce par les œuvres de la loi que vous avez reçu l'Esprit, ou par l'audition de la foi ? » Puis, 12 : « La loi ne s'appuie point sur la foi ; mais celui qui observera ses préceptes y trouvera la vie. »

Ad secundum dicendum, quòd homo faciens præcepta legis, dicitur vivere in eis, quia non incurrebat pœnam mortis, quam lex transgressoribus infligebat; in quo sensu inducit hoc Apostolus, *ad Galat.*, III.

Ad tertium dicendum, quòd præcepta legis humanæ justificant justitiâ acquisitâ, de qua non quæritur ad præsens, sed solùm de justitia quæ est apud Deum.

QUÆSTIO CI.

De præceptis ceremonialibus secundùm se, in quatuor articulos divisa

Consequenter considerandum est de præceptis ceremonialibus. Et primò, de ipsis secundùm se; secundò, de causa eorum; tertiò, de duratione ipsorum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Quæ sit ratio præceptorum ceremonialium. 2° Utrùm sint figuralia. 3° Utrùm debuerint esse multa. 4° De distinctione ipsorum.

ARTICLE I.

La raison des préceptes cérémoniels consistoit-elle dans leur rapport au culte de Dieu?

Il paroît que la raison des préceptes cérémoniels ne consistoit pas dans leur rapport au culte de Dieu. 1° L'ancienne loi renferme des préceptes qui défendoient aux Juifs de manger de certaines viandes, *Lévit.*, XI (1), comme aussi de porter telle ou telle sorte de vêtements, *ibid.*, XIX, 19: «Vous ne vous revêtirez point d'une robe tissue de fils différents (2); et *Nombres*, XV, 38: « Dites aux enfants d'Israël qu'ils mettent des houppes aux coins de leurs manteaux (3). » Or ces dispositions législatives ne peuvent être rangées, ni parmi les préceptes moraux, parce qu'elles ne subsistent point sous la nouvelle alliance; ni parmi les préceptes judiciaires, parce qu'elles ne régloient point les relations de justice entre les hommes: donc elles formoient des préceptes cérémoniels. Mais, d'une autre part, ces préceptes ne se rapportoient point au culte de Dieu: donc la raison des préceptes cérémoniels ne consistoit pas dans leur rapport au culte divin.

2° D'après quelques auteurs, les préceptes cérémoniels sont ceux qui se rapportoient aux solennités religieuses, parce qu'ils tirent leur dénominatif de *cerei*, cierges qui brûloient sur les autels pendant les rites sacrés.

(1) En général, l'ancienne loi permettoit, comme on le voit *ubi supra*, 4 et 9, de manger la chair des animaux terrestres qui ruminent et ont la corne du pied fendue, puis celle des animaux aquatiques qui ont des nageoires et des écailles; mais elle défendoit de manger la chair des autres.

(2) La loi défendoit aux Hébreux de porter des robes tissues de laine et de lin, pour leur rappeler qu'ils devoient se séparer des autres peuples et ne pas adopter leurs vices et leur culte impie.

(3) Le manteau des Juifs étoit une pièce de drap carrée dont ils s'enveloppoient. Ils devoient mettre aux quatre coins des rubans bleus de ciel et des franges, comme des houpes, pourquoi? « Pour s'annoncer en quelque sorte aux yeux, dit saint Jérôme sur *Matth.*, XXIII; car de même qu'ils portoient par la circoncision le signe de la nation juive dans leur corps, de même ils devoient le porter dans leurs vêtements. »

ARTICULUS I.

Utrùm ratio præceptorum ceremonialium in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ratio præceptorum ceremonialium non in hoc consistit quòd pertineant ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Judæis quædam præcepta de abstinentia ciborum, ut patet *Levit.*, XI, et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, secundùm illud *Levit.*, XIX: « Vestem quæ ex duobus texta est, non indueris, » et iterum quod præcipitur *Numer.*, XV: « Ut faciant sibi fimbrias per quatuor angulos palliorum. » Sed hujusmodi non sunt præcepta moralia, quia non manent in nova lege; nec etiam judicialia, quia non pertinent ad judicium faciendum inter homines. Ergo sunt ceremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est ceremonialium præceptorum ratio, quòd pertineant ad cultum Dei.

2. Præterea, dicunt quidam quòd præcepta ceremonialia dicuntur illa quæ pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur à cereis, qui in

(1) De his etiam suprà, qu. 99, art. 3; et infrà, qu. 104, art. 1; et qu. 108, art. 2, in corp.; et 2, 2, qu. 122, art. 1, ad 2; et *Quodlib.*, II, art. 3, in corp.; et *Quodlib.*, IV, art. 13.

Or plusieurs préceptes relatifs au culte de Dieu ne concernoient pas les cérémonies religieuses. Donc les préceptes cérémoniels ne s'appellent pas de ce nom, parce qu'ils se rapportoient au culte divin.

3° Selon d'autres auteurs, *préceptes cérémoniels* veut dire règles de salut, parce que le mot grec *chaire* signifie *salut, salve!* Or tous les préceptes, et non pas seulement ceux qui se rapportent au culte divin, sont des règles de salut. Donc on ne donne pas le nom de *cérémoniels* seulement aux préceptes qui concernent le culte de Dieu.

Rabbi Moïse (1) dit que « les préceptes cérémoniels sont ceux qui ne reposent pas sur des raisons manifestes. » Or plusieurs préceptes relatifs au culte de Dieu reposent sur des raisons claires, manifestes, évidentes : tels sont les préceptes du sabbat, de la pâque, des tabernacles et d'autres solennités dont la loi fait connoître les motifs. Donc les préceptes cérémoniels ne sont pas ceux qui se rapportent au culte de Dieu.

Mais Jéthro dit à Moïse, *Exode*, XVIII, 19 et 20 : « Donnez-vous au peuple dans les choses qui se rapportent à Dieu..., pour lui apprendre les cérémonies et la manière de l'honorer. »

(Conclusion. — Puisque les préceptes cérémoniels déterminent les préceptes moraux dans les choses qu'ils commandent relativement à Dieu, ils sont ceux qui se rapportent au culte de Dieu.)

Comme nous l'avons vu dans une question précédente, les préceptes cérémoniels déterminent les préceptes moraux dans les rapports de l'homme avec Dieu, de même que les préceptes judiciaires les déter-

(1) Rabbi Moïse, par excellence pour Ben Maimon ou Maimonide, est un savant rabbin, qui naquit à Cordoue en 1139. Après avoir étudié sous Averroës, il passa en Egypte et devint premier médecin du sultan régnant. On a de lui un *Commentaire* en arabe sur la *Mischna*, un *Abrégé du Talmud*; le *Guide de ceux qui chancellent*, abrégé de la théologie des Juifs ; le *Livre des préceptes*, explication des 613 commandements de l'ancienne loi ; le *Livre des viandes défendues*, ouvrage curieux ; les *Aphorismes d'après la doctrine de Galien*; le *Traité de la santé*, etc. Tout cela forme à peu près 25 volumes *in-fol*. Les Juifs appellent Maimonide l'*Aigle des docteurs*, ou simplement le *Docteur*. C'étoit un savant homme.

---

solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei præter solemnitates. Ergo videtur quòd legis præcepta ceremonialia non ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Præterea, secundùm quosdam præcepta ceremonialia dicuntur quasi normæ (id est regulæ) salutis; nam *chære* in græco idem est quod *salve*. Sed omnia præcepta legis sunt regulæ salutis, et non solùm illa quæ pertinent ad Dei cultum. Ergo non solùm illa præcepta dicuntur ceremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei.

4. Præterea, Rabbi Moyses dicit quòd « præcepta ceremonialia dicuntur, quorum ratio non est manifesta. » Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut sabbati observatio, et celebratio Phase, et scenopegiæ, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo ceremonialia non sunt, quæ pertinent ad cultum Dei.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XVIII : « Esto populo in his quæ ad Deum pertinent, ostendasque populo ceremonias et ritum colendi. »

(Conclusio. — Cùm ceremonialibus præceptis proprium sit ut moralia præcepta in ordine ad Deum determinent, certum est ea propriè *ceremonialia* dici oportere, quæ ad Dei cultum pertinent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 99, art. 4), ceremonialia præcepta determinant præcepta moralia in ordine ad Deum, sicut judicialia determinant præcepta

minent dans les rapports de l'homme avec le prochain. Or les rapports de l'homme avec Dieu s'expriment par le culte : donc les préceptes cérémoniels sont proprement ceux qui se rapportent au culte de Dieu. Mais pourquoi leur a-t-il donné le nom de *cérémoniels ?* Nous l'avons vu dans une autre question.

Je réponds aux arguments : 1° Le culte embrasse, non-seulement les sacrifices et les choses pareilles qui se rapportent immédiatement à Dieu, mais encore tout ce qui prépare au service religieux ; car « les moyens préparatoires entrent dans la théorie de la fin, » comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, I, 1. Or les préceptes qui, dans l'ancienne loi, règlent la nourriture et les vêtements avoient pour but de rendre les hommes propres au culte de Dieu : c'est ainsi que les serviteurs du roi se préparent souvent à leur office pour des usages particuliers. Toutes les ordonnances mentionnées dans l'objection faisoient donc partie des préceptes cérémoniels.

L'étymologie qui fait venir *cérémoniels* de *cerei* n'est pas probable, d'autant moins qu'on ne voit guère, dans les Livres saints, qu'on ait fait usage de cierges dans le culte mosaïque ; mais on brûloit de l'huile d'olive, comme nous l'apprend le *Lévitique* (1), même dans les lampes qui étoient placées sur le chandelier. Cependant, comme les règlements relatifs au culte divin s'observoient avec plus de soin dans les solennités religieuses que dans les circonstances ordinaires, on peut dire que toutes les prescriptions cérémonielles se rapportoient à la célébration des fêtes.

3° *Cérémoniel* ne dérive pas plus de *chaire* que de *cerei ;* car ce mot est latin, et non pas grec (2). Toutefois, puisque le salut de l'homme vient

(1) XXIV, 1, 2 et 4 : « Le Seigneur parla encore à Moïse et lui dit : « Ordonnez aux enfants d'Israël de vous apporter de l'huile d'olive très-pure, pour en faire toujours brûler dans les lampes hors du voile du témoignage, dans le tabernacle de l'alliance... Les lampes se mettront toujours sur un chandelier très-pur, devant le Seigneur. » Il n'est point question de cierge dans l'ancienne loi.

(2) Χαῖρε, qui signifie *salve*, n'a pu former *cérémonie*, parce que ce premier mot est écrit

---

moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum ; et ideo ceremonialia propriè dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent. Ratio autem hujus nominis posita est suprà (qu. 99, art. 3); ubi præcepta ceremonialia ab aliis sunt distincta.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad cultum Dei pertinent non solùm sacrificia et alia hujusmodi, quæ immediatè ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita præparatio colentium Deum ad cultum ipsius ; sicut etiam in aliis, « quæcumque sunt præparatoria ad finem, cadunt sub scientia quæ est de fine. » Hujusmodi autem præcepta quæ dantur in lege de vestibus et cibis colentium Deum et aliis hujusmodi, pertinent ad quamdam præparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei : sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur, qui sunt in ministerio regis : unde etiam sub præceptis ceremonialibus continentur.

Ad secundum dicendum, quòd illa expositio nominis non videtur esse multùm conveniens, præsertim cùm non multùm inveniatur in lege quòd in solemnitatibus cerei accenderentur, sed in ipso etiam candelabro lucernæ cum oleo olivarum præparabantur, ut patet *Levit.*, XXIV. Nihilominus tamen potest dici quòd in solemnitatibus omnia alia quæ pertinebant ad cultum Dei, diligentiùs observabantur ; et secundùm hoc in observatione solemnitatum omnia ceremonialia includuntur.

Ad tertium dicendum, quòd nec illa expositio nominis videtur esse multùm conveniens ; nomen enim ceremoniæ non est græcum, sed la-

de Dieu, les préceptes qui forment des règles de salut, ce sont avant tout ceux qui règlent les devoirs de l'homme envers Dieu, par conséquent les préceptes cérémoniels qui regardent le culte de Dieu.

4° Il est vrai que la raison des préceptes cérémoniels n'est pas manifeste, mais ce n'est pas là ce qui a donné le jour à la dénomination qui les désigne; car ce défaut d'évidence ne forme pas un de leurs attributs constitutifs, mais il vient d'une de leurs propriétés accidentelles. Si les préceptes qui se rapportent au culte de Dieu ne révèlent pas manifestement leur sens intime à tous les yeux, c'est qu'ils doivent être figuratifs, comme nous allons le voir tout de suite (1).

ARTICLE II.

Les préceptes cérémoniels étoient-ils figuratifs?

Il paroît que les préceptes cérémoniels n'étoient pas figuratifs. 1° Celui qui enseigne doit, comme le remarque saint Augustin, se prononcer de telle façon qu'on le comprenne sans peine; et tout commande au législateur de suivre cette règle d'autant plus scrupuleusement, qu'il porte ses prescriptions pour le peuple; d'où saint Isidore dit, *Etymol.*, V, 21 : « La loi doit être claire.» Si donc les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi avoient renfermé des images et des symboles pour figurer telle et telle chose, Moïse n'auroit pas manqué d'en expliquer la signification, ce qu'il ne fait pas.

2° Tout doit avoir la plus grande décence et la plus grande gravité dans le culte de Dieu. Or représenter les faits passés par l'action, c'est le

par un χ, *ch*, et le second par un *c*. On a manifestement confondu l'impératif grec avec l'appellatif latin *Cere*, nom d'une ville située près de Rome et dont nous avons parlé précédemment.

(1) Cette phrase, amenée naturellement par la discussion, sert de transition à l'article sui-

---

tinum. Potest dici tamen quòd cùm salus hominis sit à Deo, præcipuè illa præcepta videntur esse salutis regulæ, quæ hominem ordinant ad Deum; et sic *ceremonialia* dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum, quòd illa ratio ceremonialium est quodammodo probabilis, non quia ex eo dicantur *ceremonialia*, quia eorum ratio non est manifesta, sed hoc est quoddam consequens. Quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infrà dicetur (art. 2), inde est quòd eorum ratio non est adeo manifesta.

ARTICULUS II.

Utrùm præcepta ceremonialia sint figuralia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd præcepta ceremonialia non sint figuralia. Pertinet enim ad officium cujuslibet doctoris ut sic pronuntiet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit in IV. *De doctrina christ.* (cap. 4 et 10); et hoc maximè videtur esse necessarium in legis latione, quia præcepta legis populo proponuntur; unde « lex debet esse manifesta, » ut Isidorus dicit (ubi suprà). Si igitur præcepta ceremonialia data sint in alicujus rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse hujusmodi præcepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Præterea, ea quæ in cultum Dei aguntur, maximè debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad aliqua repræsentanda, videtur esse theatricum sive poeticum; in theatris enim repræsentabantur olim per aliqua quæ ibi ge-

(1) De his etiam infrà, qu. 103, art. 1, in corp., et qu. 104, art. 2; ut et locis ibidem indicatis.

propre des scènes dramatiques ou des fictions poétiques, c'est là ce qui se fait dans les théâtres : donc ces sortes de représentations ne doivent pas avoir lieu dans le culte divin, comme nous l'avons dit souvent : donc ces préceptes ne doivent pas être figuratifs.

3° Saint Augustin dit, *Enchir.*, III : « Le culte de Dieu consiste principalement dans la foi, dans l'espérance et dans la charité. » Or les préceptes relatifs à ces trois vertus ne sont pas figuratifs. Donc les préceptes cérémoniels ne doivent pas l'être.

4° Nous lisons dans l'Evangile, *Jean*, IV, 24 : « Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et vérité. » Or les ombres et les figures ne sont pas la vérité même; tant s'en faut, qu'elles en forment le contraire dans la division logique. Donc les préceptes cérémoniels, se rapportant au culte de Dieu, ne doivent point être mêlés d'ombres et de figures.

Mais saint Paul écrit, *Col.*, II, 16 et 17 : « Que nul ne vous condamne sur ce que vous mangez ou buvez ou à l'égard des jours de fêtes, ou des néoménies ou des sabbats, qui sont l'ombre des choses futures. »

(Puisque les choses divines doivent être révélées d'après l'état des connoissances générales, afin que les peuples ne pouvant les concevoir ne viennent à les mépriser, il falloit que la loi de l'ancienne alliance les révélât cachées sous le voile des ombres et des figures.)

Comme nous l'avons vu dans le dernier article, les préceptes cérémoniels se rapportent au culte divin. Le culte divin est de deux sortes : l'un intérieur et l'autre extérieur; car puisque l'homme est composé d'un corps et d'une ame, il doit employer ces deux parties de son être au culte de Dieu, l'ame au culte intérieur et le corps au culte extérieur ; d'où le psalmiste dit, *Ps.* LXXXIII, 3 : « Mon cœur et ma chair s'élancent vers le

vant. Pour peu qu'on examine de près les objections, les réponses, la suite des raisonnements, toutes ces choses qui paroissent si simples dans saint Thomas, on reconnoîtra partout un art infini.

---

rebantur, quædam aliorum facta. Ergo videtur quòd hujusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed ceremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est (art. 1). Ergo ceremonialia non debent esse figuralia.

3. Præterea, Augustinus dicit in *Enchirid.* (cap. 3), quòd « Deus maximè colitur fide, spe et charitate. » Sed præcepta quæ dantur de fide, spe et charitate, non sunt figuralia. Ergo præcepta ceremonialia non debent esse figuralia.

4. Præterea, Dominus dicit, *Joan.*, IV : « Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet. » Sed figura non est ipsa veritas, imò contra se invicem dividuntur. Ergo ceremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Coloss.*, II : « Nemo judicet vos in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniæ, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum. »

(Conclusio. — Cùm tradenda hominibus non sint divina mysteria, nisi secundùm eorum capacitatem, ne contemnant quod capere non possunt, rectè ceremonialia veteris legis præcepta sub sensibilium figurarum velamine rudi illi populo tradita sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 1), præcepta ceremonialia dicuntur, quæ ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior et exterior; cùm enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori; unde dicitur in *Psalm.* LXXXIII : « Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum

Dieu vivant. » Et comme le corps se rapporte à Dieu par l'ame, ainsi le culte extérieur se rapporte au culte intérieur. Eh bien, le culte intérieur consiste dans l'union de l'ame avec Dieu par l'intelligence et par l'affection: les actes extérieurs de l'homme doivent donc s'appliquer diversement au culte de Dieu, selon les divers modes de l'union qui mettent l'ame en rapport avec Dieu par l'intelligence et l'affection. Or dans l'état de la félicité future, l'intelligence humaine verra la vérité divine en elle-même: le culte extérieur sera donc sans voile ni figure, consistant uniquement dans la louange de Dieu, qui procède de la connoissance et de l'affection intérieure; c'est ce qu'enseigne le prophète, *Is.*, LI, 3: « On y verra partout (dans la céleste Sion) la joie et l'allégresse, on entendra les actions de graces et les hymnes de louanges. » Dans l'état de la vie présente, au contraire, nous ne pouvons voir la vérité divine en elle-même; mais il faut, comme le dit saint Denis, *Cœl. Hier.*, I, que « les rayons de cette ineffable vérité nous éclairent par des figures sensibles. » Ces figures doivent varier avec l'état des connoissances humaines. Sous l'ancienne alliance, le vérité divine n'avoit point paru manifestement, et la voie qui devoit y conduire les hommes n'étoit pas encore ouverte devant leurs pas, comme le dit l'Apôtre des nations (1): il falloit donc que le culte extérieur préfigurât tout ensemble et la vérité qui se manifestera dans la patrie céleste, et Jésus-Christ qui alloit frayer la route vers cette vérité. Mais sous la nouvelle alliance, la voie royale qui mène aux splendeurs ineffables est ouverte devant les hommes: le culte public doit donc

(1) *Hébr.*, IX, 6, 7, 8, 11 et 12: « Les prêtres entroient en tout temps dans le premier tabernacle, lorsqu'ils exerçoient leurs fonctions; mais dans le second, le grand prêtre seul y entroit et seulement une fois l'année, non sans y porter du sang qu'il offroit pour ses propres ignorances et pour celles du peuple: le Saint-Esprit nous montrant par là que la voie du Saint des saints n'étoit pas encore ouverte, pendant que le premier tabernacle subsistoit.... Mais Jésus-Christ, pontife des biens futurs, étant venu dans le monde, est entré une seule fois dans le sanctuaire par un tabernacle plus grand et plus excellent...; et il y est entré, non avec le sang des boucs et des veaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle. »

---

vivum. » Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quòd anima conjungatur Deo per intellectum et affectum: et ideo secundùm quòd diversimodè intellectus et affectus colentis Deum, Deo rectè conjungitur, secundùm hoc diversimodè exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur. In statu enim futuræ beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur: et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solùm in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione et affectione, secundùm illud *Isai.*, XV: « Gaudium et lætitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis. » In statu autem præsentis vitæ non possumus divinam veritatem in seipsa intueri, sed oportet quòd « radius divinæ veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris, » sicut Dionysius dicit, I. cap. *Cœlest. hierarch.* Diversimodè tamen secundùm diversum statum cognitionis humanæ. In veteri enim lege, neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit, *ad Hebr.*, IX. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solùm esse figurativum futuræ veritatis manifestandæ in patria, sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriæ veritatem; sed in statu novæ legis hæc via jam est revelata: unde hanc præfigurari non oportet sicut futuram,

montrer la vérité révélée dans le Christ non comme future, mais comme présente ou comme passée; il ne doit annoncer dans l'avenir que la vérité de la gloire qui n'est pas encore manifestée. Voilà ce que nous apprend l'Apôtre saint Paul, *Hébr.*, X, 1 : « La loi a l'ombre des biens futurs, mais non l'image même des choses; » l'image, qui est plus que l'ombre, appartenant à la loi nouvelle, et l'ombre à la loi ancienne.

Je réponds aux arguments: 1° Les choses divines ne doivent être révélées que suivant la capacité des hommes; car, autrement, elles pourroient leur être une pierre d'achoppement, en amenant leur mépris sur des vérités qu'ils ne pourroient concevoir : il falloit donc les présenter au peuple ignorant et grossier sous le voile des figures, afin que ce symbolisme, tout en servant au culte de Dieu, fît connoître du moins implicitement les célestes mystères.

2° Comme la raison ne comprend pas les créations poétiques, parce qu'elle y trouve moins de vérité qu'elle n'en réclame, de même elle ne sauroit comprendre les choses de Dieu, parce qu'elle y rencontre plus de vérité qu'elle ne peut en embrasser. Il falloit donc représenter ces deux sortes de choses par des figures sensibles.

3° Le culte intérieur consiste dans la foi, dans l'espérance et dans la charité, cela est vrai; mais il implique nécessairement le culte extérieur, qui est figuratif.

4° Il faut donner ici la même réponse; car Jésus-Christ a élevé les hommes au culte spirituel plus parfaitement que ne l'avoient fait la loi et les prophètes sous l'ancienne alliance.

---

sed commemorari oportet per modum præteriti vel præsentis, sed solùm oportet præfigurari futuram veritatem gloriæ nondum revelatam. Et hoc est quod Apostolus dicit, *ad Hebr.*, X : « Umbram habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum; » umbra enim minus est quàm imago, tanquam *imago* pertineat ad novam legem, *umbra* verò ad veterem.

Ad primum ergo dicendum, quòd divina non sunt revelanda hominibus, nisi secundùm eorum capacitatem; alioquin daretur in eis præcipitii materia, dum contemnerent quæ capere non possent : et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur, ut sic saltem ea implicitè cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum, quòd sicut poetica non capiuntur à ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfectè capere non potest divina, propter excedentem ipsorum veritatem; et ideo utrobique opus est repræsentatione per sensibiles figuras.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de cultu interiore, ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad quartum, quia per Christum homines pleniùs ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

ARTICLE III.

Les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi devoient-ils être en grand nombre?

Il paroît que les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi ne devoient pas être en grand nombre. 1° Les moyens doivent être en rapport avec la fin. Or, d'une part, les préceptes cérémoniels se rapportoient au culte de Dieu comme symboles figuratifs de Jésus-Christ: d'une autre part, comme le dit saint Paul, I *Cor.*, VIII, 6, « il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui toutes choses tirent leur être, et qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui toutes choses ont été faites. » Donc les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi ne devoient pas être en grand nombre.

2° Multiplier les préceptes cérémoniels, c'étoit multiplier les causes de leur transgression; car saint Pierre dit, *Actes*, XV, 10: « Pourquoi tentez-vous maintenant Dieu, en imposant aux disciples un joug que ni nos pères ni nous n'avons pu porter? » Or la transgression des divins préceptes est contraire au salut. Puis donc que la loi doit, comme le dit saint Isidore, procurer le salut des hommes, il ne falloit pas donner un grand nombre de préceptes cérémoniels sous l'ancienne alliance.

3° Les préceptes cérémoniels concernoient le culte extérieur et corporel: c'est une chose que nous avons vue dans le dernier article. Or la loi mosaïque devoit restreindre le culte corporel; car il se rapportoit à Jésus-Christ, qui nous a commandé dans l'Evangile, *Jean*, IV, 2, d'adorer Dieu « en esprit et en vérité. » Donc la loi ne devoit pas multiplier les préceptes cérémoniels.

Mais nous lisons, *Osée*, VIII, 12: « Je leur donnerai un grand nombre d'ordonnances; » et *Job*, XI, 6: Dieu vous a parlé « pour vous

---

ARTICULUS III.

Utrùm debuerint esse multa ceremonialia præcepta.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non debuerint esse multa ceremonialia præcepta. Ea enim quæ sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed ceremonialia præcepta, sicut dictum est (art. 1 et 2), ordinantur ad cultum Dei, et in figuram Christi; est autem « unus Deus, à quo omnia, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, » ut dicitur I *ad Cor.*, VIII. Ergo ceremonialia non debuerunt multiplicari.

2. Præterea, multitudo ceremonialium præceptorum transgressionis erat occasio, secundùm illud quod dicit Petrus, *Act.*, XV: « Quid tentatis Deum imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos neque patres nostri portare potuimus? » Sed transgressio divinorum præceptorum contrariatur humanæ saluti. Cùm igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit (ubi suprà), videtur quòd non debuerint multa præcepta ceremonialia dari.

3. Præterea, præcepta ceremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est (art. 2). Sed hujusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere « in spiritu et veritate, » ut habetur *Joan.*, IV. Non ergo debuerunt multa præcepta ceremonialia dari.

Sed contra est, quod dicitur *Oseæ*, VIII: « Scribam ei multiplices leges meas; » et *Job*,

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 2, ad 2; et *ad Rom.*, V, lect. 6, col. 1.

montrer les secrets de sa sagesse et la multitude des préceptes de sa loi (1). »

(CONCLUSION. — La loi de l'ancienne alliance devoit multiplier les préceptes cérémoniels, soit pour détourner les méchants de l'idolâtrie, soit pour attacher les bons à Dieu par un culte fréquent et pour représenter le mystère de Jésus-Christ.)

Comme nous l'avons vu dans une question précédente, la loi doit être donnée à un peuple. Tout peuple renferme deux sortes d'hommes : les méchants qui penchent au mal, et ceux-là doivent être retenus par la loi; les bons qui inclinent au bien sous l'influence du caractère, de la coutume ou de la grace, et ceux-ci doivent être instruits, dirigés dans la voie droite et poussés vers la perfection : il falloit donc que l'ancienne loi, pour satisfaire aux besoins de ces deux classes d'hommes, multipliât les préceptes cérémoniels. D'abord chez les Juifs, plusieurs étoient entraînés par un penchant funeste à l'idolâtrie; le législateur devoit donc porter des ordonnances pour les écarter du polythéisme en les attachant au suprême Dominateur; et comme les Gentils pratiquoient un grand nombre de superstitions criminelles, il falloit établir et commander pareillement un grand nombre de cérémonies pieuses, afin que les enfants d'Israël, tout occupés du culte du vrai Dieu, ne pussent se livrer au culte des fausses divinités. Ensuite la loi mosaïque devoit multiplier les préceptes cérémoniels en faveur des bons, soit parce que les institutions

(1) Nous ne croyons pas que ce dernier texte fournisse, dans la question présente, un argument sans réplique. Saint Thomas, commentant ce passage *ex professo*, l'applique lui-même à la loi de la providence divine : « La loi est multiple, dit-il, parce qu'elle est générale et particulière tout ensemble, embrassant l'ordre de l'univers et les plus petites choses. » Saint Grégoire l'entend de l'amour de Dieu et du prochain ; il dit, *Moral.*, X, 4 : « Qu'est-ce que la loi multiple, si ce n'est la charité? Car la charité est multiple, puisqu'elle dirige, anime, informe tous les actes de toutes les vertus ; formulée dans deux préceptes, elle est la fin de tous les préceptes. » Plusieurs saints Pères croient que l'auteur du livre de Job a vécu avant Moïse : comment donc auroit-il pu parler, comme d'une chose passée, de la loi donnée par Moïse? D'ailleurs il n'est pas sûr que *Multiplex* veuille dire, dans le texte de Job, nombreuse, multipliée : le vénérable Bède traduit ce mot dans le sens difficile à comprendre, par *inscrutable*.

XI : « Ut ostenderet tibi secreta sapientiæ, quòd multiplex sit lex ejus. »

(CONCLUSIO. — Ut et in malis idololatriæ servitus, ad quam proclives omnino erant, reprimeretur, et in bonis Dei amor incrementa susciperet, dum mens eorum frequentiùs in Deum referretur, multa in veteri lege ceremonialia esse præcepta congruum erat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 96, art. 1), omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur : quidam proni ad malum, qui sunt per præcepta legis coercendi, ut suprà dictum est (qu. 95, art. 1); quidam habentes inclinationem ad bonum, vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratia, et tales sunt per legis præceptum instruendi et in melius promovendi. Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat præcepta ceremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni, et ideo necesse erat ut ab idololatriæ cultu per præcepta ceremonialia revocarentur ad cultum Dei; et quia multipliciter homines idololatriæ deserviebant, oportebat è contrario multa institui ad singula reprimenda, et iterum multa talibus imponi, ut quasi oneratis ex his quæ ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriæ deservire. Ex parte verò eorum qui erant proni ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio ce-

religieuses attachoient leur esprit à Dieu par des observances nombreuses et fréquentes; soit parce qu'elles représentoient le mystère du Christ, qui dit tant de choses à tous les cœurs et qui devoit apporter aux hommes tant de bienfaits.

Je réponds aux arguments : 1° Quand les moyens renferment toute l'énergie nécessaire pour atteindre le but, un seul suffit à une seule fin; et voilà pourquoi l'on ne prescrit qu'un remède, lorsqu'on possède un spécifique certain : mais quand le moyen ne peut seul conduire au terme, on recourt à plusieurs, tout comme le médecin se sert de plusieurs remèdes lorsqu'il ne peut rendre la santé par un seul. Or les antiques cérémonies, foibles et défectueuses, ne pouvoient ni parfaitement représenter l'ineffable mystère du Christ, ni mettre sans retour l'esprit de l'homme sous le joug de Dieu : Aussi « la première loi a-t-elle été abrogée, dit saint Paul, *Hébr.*, VII, 18 et 19, à cause de sa foiblesse et de son inutilité, parce qu'elle n'a rien conduit à la perfection. » On voit donc que les préceptes cérémoniels devoient être en grand nombre sous l'ancienne alliance.

2° Il est du législateur sage de négliger les transgressions légères pour prévenir celles qui ont plus de gravité. Comme donc il vouloit écarter l'idolâtrie en comprimant l'orgueil prêt à germer dans le cœur des Juifs s'ils avoient accompli toute la loi, le souverain Législateur établit un grand nombre de préceptes cérémoniels, bien qu'ils dussent être une cause occasionnelle de prévarication pour plusieurs.

3° L'ancienne loi restreignoit le culte corporel dans plusieurs choses : c'est ainsi qu'elle statuoit que les sacrifices ne pouvoient être offerts ni en tout lieu ni par tous; c'est dans ce but qu'elle maintenoit plusieurs dispositions pareilles, comme le remarque Rabbi Moïse. Cependant elle

---

remonialium præceptorum, tum quia per hoc diversimodè mens eorum referebatur in Deum, et magis assiduè; tum etiam quia mysterium Christi quod per hujusmodi ceremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo, et multa circa ipsum consideranda erant, quæ oportuit per diversa ceremonialia figurari.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando id quod ordinatur ad finem est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem; sicut una medicina, si sit efficax, sufficit quandoque ad sanitatem inducendam; et tunc non oportet multiplicari medicinam : sed propter debilitatem et imperfectionem ejus quod est ad finem, oportet ea multiplicari; sicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Ceremoniæ autem veteris legis invalidæ et imperfectæ erant ad repræsentandum Christi mysterium (quod est superexcellens), et ad subjugandum mentes hominum Deo; unde Apostolus dicit, *ad Hebr.*, VII : « Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem et inutilitatem, nihil enim ad perfectum adduxit lex. » Et ideo oportuit hujusmodi ceremonias multiplicari.

Ad secundum dicendum, quòd sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut majores caveantur. Et ideo ut caveretur transgressio idololatriæ et superbiæ quæ in Judæorum cordibus nasceretur, si omnia præcepta legis implerent, non propter hoc prætermisit Deus multa ceremonialia præcepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

Ad tertium dicendum, quòd vetus lex in multis diminuit corporalem cultum : propter quod statuit quòd non in omni loco sacrificia offerrentur, neque à quibuslibet; et multa hujusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus, sicut etiam Rabbi Moyses Ægyptius dicit. Non oportebat tamen ita attenuare corporalem cultum

ne devoit pas rétrécir le culte extérieur de Dieu, tout le monde le comprend, au point de livrer la carrière au culte des démons.

ARTICLE IV.

Peut-on distinguer dans les cérémonies de l'ancienne loi les sacrifices, les sacrements, les choses sacrées et les observances?

Il paroît qu'on ne peut distinguer dans l'ancienne loi les sacrifices, les sacrements, les choses sacrées et les observances. 1° Les antiques cérémonies représentoient Jésus-Christ. Or cette représentation se trouvoit seulement dans les sacrifices, qui figuroient l'immolation par laquelle le divin Sauveur, dit saint Paul, *Ephés.*, V, 2, « s'est livré pour nous en s'offrant à Dieu comme oblation et comme victime d'agréable odeur. » Donc l'ancienne loi ne renfermoit pas d'autres cérémonies que les sacrifices.

2° L'ancienne loi se rapportoit à la nouvelle. Or, dans la nouvelle loi, le sacrifice constitue lui-même le sacrement de l'autel. Donc les sacrements ne se distinguent pas, dans l'ancienne loi, des sacrifices.

3° On appelle *sacré* ce qui est dédié au culte de Dieu, tout comme on disoit *saints* le tabernacle et les vases qu'il renfermoit. Or toutes les choses cérémonielles se rapportoient au culte de Dieu, comme nous l'avons vu dans le premier article de cette question. Donc toutes les choses cérémonielles étoient des objets sacrés; donc on n'auroit pas dû donner le nom d'*objets sacrés* seulement à une partie des choses cérémonielles.

4° Le mot *observances* est fait d'*observer*. Or tous les préceptes de l'ancienne loi devoient être observés; car il est écrit, *Deutér.*, VIII, 11: « Prenez garde d'oublier jamais le Seigneur votre Dieu, et ne négligez

---

Dei, ut homines ad cultum dæmonum declinarent.

ARTICULUS IV.

Utrùm ceremoniæ veteris legis convenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra, et observantias.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ceremoniæ veteris legis inconvenienter dividantur in *sacrificia, sacramenta, sacra* et *observantias*. Ceremoniæ enim veteris legis figurabant Christum (2). Sed hoc solùm fiebat per sacrificia, per quæ figurabatur sacrificium quo Christus «se obtulit oblationem et hostiam Deo,» ut dicitur *ad Ephes.*, V. Ergo sacrificia erant ceremonialia.

2. Præterea, vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui *sacramenta* contra *sacrificia*.

3. Præterea, *sacrum* dicitur quod est Deo dicatum, secundùm quem modum tabernaculum et vasa ejus sanctificari dicebantur. Sed omnia ceremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est (art. 1). Ergo ceremonialia omnia *sacra* erant; non ergo una pars ceremonialium debet *sacra* nominari.

4. Præterea, *observantiæ* ab observando dicuntur. Sed omnia præcepta legis observari debebant; dicitur enim *Deuter.*, VIII: « Observa et cave nequando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata ejus atque judicia et cere-

(1) De his etiam *ad Coloss.*, II, lect. 4, in principio.

(2) Ut superiùs, art. 2, pro significatione secundariâ figurarum veterum ostensum est. Quod autem subsumitur, non sic habetur plenè *ad Ephes.*, V, sed præcisè quòd ***Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.*** Quod

point ses préceptes, ses lois et ses cérémonies. » Donc les observances ne doivent pas être distinguées comme une partie spéciale des choses cérémonielles.

5° Les solennités religieuses appartenoient aux rites cérémoniels, car elles présentoient l'ombre de l'avenir, comme on le voit dans saint Paul; et nous devons en dire autant des offrandes et des oblations, toujours d'après l'Apôtre des Gentils (1). Or ces deux choses ne sont pas comprises dans celles dont on nous parle. Donc nous ne pouvons admettre la division qu'on nous propose.

Mais les quatre choses signalées dans notre distinction sont désignées sous le nom de *cérémonies* par les Livres de l'ancienne loi : ainsi les sacrifices, *Nombres*, XV, 24 : « Le peuple offrira un veau du troupeau en holocauste d'agréable odeur au Seigneur, et avec ce sacrifice la farine et les liqueurs selon l'ordre des cérémonies; » ensuite le sacrement de l'ordre, *Lévit.*, VII, 35 : « Voilà l'onction d'Aaron et de ses fils dans les cérémonies du Seigneur; » puis les choses sacrées, *Exode*, XXXVIII, 21 : « Tels sont les instruments qui étoient dans le tabernacle du témoignage, énumérés selon l'ordre de Moïse dans les cérémonies des lévites; » enfin les observances, III *Rois*, IX, 6 : « Si vous vous détournez de moi...., si vous cessez de me suivre et d'observer mes préceptes et les cérémonies que j'ai établies... (2). »

(CONCLUSION. — Les cérémonies de l'ancienne loi renfermoient les sa-

(1) Saint Paul dit relativement aux solennités religieuses, *Coloss.*, II, 16 : « Que personne ne vous condamne ni pour le manger et le boire, ni au sujet des fêtes, des nouvelles lunes et des jours de sabbats, puisque tout cela n'est que l'ombre des choses futures. » Quant aux offrandes, après avoir parlé du sang que le pontife présentoit pour ses propres offenses et pour celles du peuple, l'Apôtre ajoute, *Hébr.*, IX, 9 : « Cela étoit l'image de ce qui se passoit en ce temps-là, pendant lequel on offroit des dons et des victimes. »

(2) Dans le dernier texte, pour les observances, toute la force de la preuve réside dans le mot écrit par notre saint auteur, *observantes*, observant. Eh bien, ce mot ne se trouve ni dans les bibles modernes, ni dans les anciennes, ni dans les manuscrits; on lit partout *custodientes*, gardant, selon le grec φυλάξητε. La racine du terme *observance* se voit dans le Livre

---

monias. » Non ergo *observantiæ* debent poni una pars ceremonialium.

5. Præterea, solemnitates inter ceremonialia componuntur, cùm sint in umbram futuri, ut patet *ad Coloss.*, II; similiter etiam oblationes et munera, ut patet per Apostolum, *ad Hebr.*, IX. Quæ tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est prædicta distinctio ceremonialium.

Sed contra est, quòd in veteri lege singula prædicta *ceremoniæ* vocantur : sacrificia enim dicuntur ceremoniæ, *Numer.*, XV : « Offerat vitulum et sacrificium ejus ac libamenta, ut ceremoniæ postulant; » de sacramento etiam ordinis dicitur *Levit.*, VII : « Hæc est unctio Aaron et filiorum ejus in ceremoniis; » de sacris etiam dicitur *Exod.*, XXXVIII : « Hæc sunt instrumenta tabernaculi testimonii in ceremoniis Levitarum; » de observantiis etiam dicitur III. *Reg.*, IX : « Si aversi fueritis, non sequentes me, nec observantes ceremonias quas proposui vobis. »

(CONCLUSIO. — Ceremoniæ veteris legis sunt aut *sacrificia*, in quibus Dei cultus specialiter

per vetera porrò sacrificia figuraretur sacrificium ejus, aliunde colligi potest, implicitè scilicet *ad Hebr.*, VIII, vers. 6, et *ad Heb.*, IX, vers. 9, 14, 23 ac deinceps, et paulò expressiùs *ad Hebr.*, X, vers. 1, 8, 12, etc.

fices, qui constituoient proprement le culte; les objets sacrés, qui servoient comme d'instruments pour leur culte; les sacrements, qui consacroient le peuple ou les prêtres au culte; enfin les observances, qui distinguoient les adorateurs du vrai Dieu de ceux qui ne lui rendoient pas de culte.)

Comme nous l'avons dit souvent, les préceptes cérémoniels se rapportoient au culte de Dieu. Le culte implique trois choses, qu'on peut considérer séparément : le culte même, ceux qui le rendent et les instruments qui servent à l'accomplir. Le culte même consistoit, sous l'ancienne alliance, dans les sacrifices offerts en l'honneur de Dieu. Les instruments du culte formoient les objets sacrés, tels que le tabernacle, les vases et les choses pareilles. A l'égard de ceux qui rendoient le culte, on peut considérer deux choses : leur consécration, qui vouoit le peuple ou les prêtres au service du souverain Dominateur, et c'est à cela que se rapportoient les sacrements; puis leur manière de vivre, qui les distinguoit des infidèles n'adorant point le vrai Dieu, et c'est ici que viennent les observances dans la nourriture, dans les vêtements, etc.

Je réponds aux arguments : 1° Les sacrifices devoient être offerts en tels ou tels lieux, selon des rites déterminés, par certaines personnes, et toutes ces prescriptions légales appartenoient au culte de Dieu. Comme donc les antiques sacrifices représentoient l'immolation du Sauveur, ainsi les sacrements et les objets sacrées de la première alliance figuroient les sacrements et les choses sacrées de la seconde alliance, et les observances mosaïques symbolisoient la vie du peuple chrétien. On voit donc que toutes ces choses se rapportoient à Jésus-Christ.

2° Le sacrifice de la nouvelle loi, l'Eucharistie renferme Jésus-Christ, qui est l'auteur de la sanctification : « Car il a sanctifié le peuple par son

ndiqué, III *Rois*, II, 3 : « Observez tout ce que le Seigneur vous a commandé...; gardez ses cérémonies et ses préceptes, et ses jugements et ses témoignages. » De même aussi, *Exode*, XII, 25 : « Lorsque vous serez entré dans la terre que le Seigneur vous donnera selon sa promesse, vous observerez ces cérémonies. »

---

consistit; aut *sacra*, quæ ad divini cultus instrumenta pertinent; aut *sacramenta*, quæ ad populi vel sacerdotum sanctificationem spectant; vel denique *observantiæ*, quibus distinguuntur colentes Deum à non colentibus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1 et 2), ceremonialia præcepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in *sacrificiis*, quæ in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad *sacra*, sicut est tabernaculum, et vasa et alia hujusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari : scilicet eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi vel ministrorum, et ad hoc pertinent *sacramenta;* et iterum eorum singularis conversatio per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt, et ad hoc pertinent *observantiæ*, putà in cibis et vestimentis, et aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd sacrificia offerri oportebat et in aliquibus locis et per aliquos homines, et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per *sacrificia* significatur Christus immolatus, ita etiam per *sacramenta* et *sacra* illorum figurabantur sacramenta et sacra novæ legis, et per eorum observantias figurabatur conversatio populi novæ legis, quæ omnia ad Christum pertinent.

Ad secundum dicendum, quòd sacrificium novæ legis (id est Eucharistia) continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor

sang, » comme le dit saint Paul, *Hébr.*, XIII, 12; » l'immolation de nos autels est donc un véritable sacrement. Les sacrifices de l'ancienne loi, par contre, ne renfermoient point Jésus-Christ, mais seulement la figure qui le représentoit; en conséquence on ne les désigne pas sous le nom de *sacrement*. Mais quelques sacrements établis par Moïse symbolisoient la consécration future des prêtres, l'Ordre chrétien, bien qu'on fît aussi dans certains sacrifices certaines consécrations particulières.

3° Parmi les rites de l'ancienne alliance, les uns formoient des sacrifices et des sacrements; les autres, bien que consacrés au culte de Dieu, n'avoient ni le premier ni le second de ces caractères, et dès-lors ils prenoient le nom général de *choses sacrées*.

4° Les pratiques qui constituoient les usages particuliers du peuple de Dieu, sa manière de vivre, conservoient la dénomination commune d'*observances*, quand elles ne présentoient pas la nature des trois rites précédents; on ne les appeloit pas *choses sacrées*, comme le tabernacle et les vases qu'il contenoit, parce qu'elles ne se rapportoient pas immédiatement au culte de Dieu; mais comme elles avoient pour but de rendre les hommes propres à ce culte, elles se rattachoient par voie de conséquence aux institutions cérémonielles.

5° Comme les sacrifices étoient offerts dans un lieu déterminé, de même ils devoient l'être dans des temps prescrits; voilà pourquoi la loi semble compter les solennités religieuses parmi les sacrifices. Pour les dons et les oblations, elles se classent au nombre des sacrifices, parce qu'on les offroit à Dieu. Cette classification est justifiée par la parole de l'Apôtre, *Hébr.*, V, 1: « Comme tout pontife est pris d'entre les hommes, il est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés. »

« sanctificavit enim per suum sanguinem populum, » ut dicitur *ad Hebr.*, ult.; et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. Sed sacrificia veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant, et ideo non dicuntur *sacramenta*. Sed ad hoc designandum seorsum erant quædam sacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ consecrationis, quamvis etiam quibusdam consecrationibus quædam sacrificia adjungerentur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam sacrificia et sacramenta erant, sed quædam erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata; nec tamen erant sacrificia nec sacramenta: et ideo retinebant sibi commune nomen *sacrorum*.

Ad quartum dicendum, quòd ea quæ pertinebant ad conversationem populi Deum colentis, retinebant sibi commune nomen *observantiarum*, in quantum à præmissis deficiebant; non enim dicebantur *sacra*, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa ejus. Sed per quamdam consequentiam erant ceremonialia, in quantum pertinebant ad quamdam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum, quod sicut sacrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus; unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur; unde Apostolus dicit, *ad Hebr.*, V: « Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. »

QUESTION CII.

Des causes des préceptes cérémoniels.

Nous passons aux causes des préceptes cérémoniels.

On demande six choses sur cette question : 1° Les préceptes cérémoniels de la loi ancienne avoient-ils une cause ? 2° Les préceptes cérémoniels avoient-ils des causes littérales ou seulement des causes figuratives ? 3° Peut-on assigner une cause convenable aux préceptes cérémoniels qui se rapportoient aux sacrifices ? 4° Peut-on assigner une cause convenable aux préceptes cérémoniels qui se rapportoient aux choses sacrées ? 5° Peut-on assigner des causes convenables aux sacrements de l'ancienne loi ? 6° Enfin peut-on assigner une cause convenable aux observances de l'ancienne loi ?

ARTICLE I.

Les préceptes cérémoniels de la loi ancienne avoient-ils une cause?

Il paroît que les préceptes cérémoniels de la loi ancienne n'avoient pas de cause. 1° Commentant *Ephés.*, II, 15 : « Abolissant la loi des commandements par ses décrets, » la Glose dit : « Abolissant la loi ancienne dans les observances corporelles par ses décrets, c'est-à-dire par les préceptes évangéliques fondés sur la raison. » Or si les observances de la loi ancienne avoient eu quelque fondement dans la raison, les préceptes évangéliques n'auroient pu les abolir. Donc les observances de l'ancienne loi ne reposoient sur aucune raison.

2° La loi ancienne a succédé à la loi de nature. Or la loi de nature renfermoit un précepte qui n'avoit d'autre raison que d'éprouver l'obéissance de l'homme : voilà ce que saint Augustin dit, *De Gen. ad lit.*, VIII, 6 et

---

QUÆSTIO CII

De ceremonialium præceptorum causis, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis ceremonialium præceptorum.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm præcepta ceremonialia habeant causam. 2° Utrùm habeant causam litteralem, vel solùm figuralem. 3° De causis sacrificiorum. 4° De causis sacrorum. 5° De causis sacramentorum. 6° De causis observantiarum.

ARTICULUS I.

Utrùm ceremonialia præcepta habeant causam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ceremonialia præcepta non habeant causam. Quia super illud *Ephes.*, II : « Legem mandatorum decretis evacuans, » dicit Glossa : « Id est, evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias decretis, id est, præceptis evangelicis, quæ ex ratione sunt. » Sed si observantiæ veteris legis ex ratione erant, frustra evacuarentur per rationabilia decreta novæ legis. Non ergo ceremoniales observantiæ veteris legis habebant aliquam rationem.

2. Præterea, vetus lex successit legi naturæ. Sed in lege naturæ fuit aliquod præceptum quod nullam rationem habebat nisi ut hominis obedientia probaretur, sicut Augustinus dicit,

(1) De his etiam *ad Rom.*, IV, lect. 1, col. 2 et 3.

13, au sujet du commandement qui défendoit à nos premiers parents de toucher au fruit de l'arbre de vie. Donc l'ancienne loi devoit aussi contenir des préceptes qui avoient pour unique but d'éprouver l'obéissance de l'homme, et qui dès-lors n'offroient en eux-mêmes aucune raison.

3° Les actes humains sont dits *moraux*, parce qu'ils dérivent de la raison. Si donc les préceptes cérémoniels avoient eu quelque raison qui leur servît de base, ils n'auroient point différé des préceptes moraux. Donc les préceptes cérémoniels n'avoient point de cause, parce que la cause du précepte est la raison même qui le fait porter.

Mais il est écrit, *Ps*. XVIII, 9 : « Le précepte du Seigneur est plein de lumière, il éclaire les yeux. » Or les préceptes cérémoniels sont des préceptes du Seigneur. Donc ils sont pleins de lumière, clairs, manifestes, éclatant d'évidence ; ce qu'ils ne pourroient être, s'ils n'avoient point de cause fondée sur la raison.

(Conclusion. — Puisque toutes les choses établies de Dieu sont ordonnées, suivant le témoignage de l'Apôtre, les préceptes cérémoniels, comme tous ceux de l'ancienne loi, étoient nécessairement ordonnés à une fin, d'où l'on peut y assigner des causes fondées sur la raison.)

Puisque le sage, comme le remarque le Philosophe, systématise, combine, ordonne les choses, tout ce qui vient de la sagesse divine est ordonné, selon l'enseignement de l'Apôtre (1). Pour que les choses soient ordonnées, elles doivent réunir deux conditions. D'abord il faut qu'elles se rapportent à la fin, qui est le principe de tout ordre en matière pratique; car ce qui arrive fortuitement, hors de la vue de la fin, ou ce qui se fait légèrement, comme en jouant, sans intention, tout cela se dit désordonné. Ensuite il faut que les moyens renferment des rapports de

(1) *Rom.*, XIII, 1 : « Il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont établies de Dieu : — non est potestas nisi a Deo ; quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. » Les anciennes bibles présentoient ainsi, comme nous le savons, les derniers mots de ce texte : Quæ autem sunt a Deo, ordinata sunt; les choses établies de Dieu sont ordonnées. » Saint Thomas suit partout cette dernière leçon.

VIII. *Super Gen. ad lit.*, de prohibitione ligni vitæ (cap. 6 et 13). Ergo etiam in veteri lege aliqua præcepta danda erant, in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de se nullam rationem haberent.

3. Præterea, opera hominis dicuntur *moralia* secundùm quòd sunt à ratione. Si igitur ceremonialium præceptorum sit aliqua ratio, non differrent à moralibus præceptis. Videtur ergo quòd ceremonialia præcepta non habeant aliquam causam; ratio enim præcepti ex aliqua causa sumitur.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* XVIII : « Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos. » Sed ceremonialia sunt præcepta Dei. Ergo sunt lucida; quod non essent, nisi haberent rationabilem causam.

(Conclusio. — Quoniam, Apostolo teste, quæ à Deo sunt, ordinata sunt, necesse est ceremonialia præcepta ad aliquem finem ordinari, ex quo rationabiles eorum causæ assignari possint.)

Respondeo dicendum, quòd cùm sapientis sit ordinare, secundùm Philosophum in I. *Metaph.* (cap. 2), ea quæ ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit, *ad Rom.*, XIII. Ad hoc autem quòd aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primò quidem, quòd aliqua ordinentur ad debitum finem, quia est principium totius ordinis in rebus agendis; ea enim quæ casu eveniunt, præter intentionem finis, vel quæ non seriò fiunt, sed ludo, dicimus esse inordinata. Secundò, oportet quòd id

proportion et de similitude avec la fin, d'où il suit qu'on doit partir de la fin pour établir l'ordre des moyens : ainsi la scie, pour apporter cet exemple du Philosophe, trouve la raison de sa forme dans le dépècement du bois, dans l'incision, qui forme sa fin. Or les préceptes cérémoniels, comme tous les préceptes de la loi mosaïque, ont été établis par la sagesse divine ; d'où l'écrivain sacré dit de ces préceptes, *Deutér.*, IV, 6 : « Ils seront votre sagesse et votre intelligence devant les peuples. » Donc les préceptes cérémoniels sont ordonnés à une fin ; donc peut y assigner des causes fondées sur la raison.

Je réponds aux arguments : 1° Les observances de l'ancienne loi, considérées d'une manière absolue, dans l'essence des choses, n'avoient point de raison ; car la nature du vêtement, par exemple, n'exigeoit d'aucune façon qu'il ne fût pas tissu de laine et de lin : mais envisagées dans leurs rapports, relativement à d'autres choses, elles renfermoient les raisons les plus plausibles, parce qu'elles figuroient des mystères ou devoient écarter certaines pratiques superstitieuses. Les préceptes de la loi nouvelle, au contraire, présentent en eux-mêmes des raisons ; comme ils commandent principalement la foi et l'amour de Dieu, ils sont fondés sur la nature même des actes qu'ils produisent.

2° La défense faite à nos premiers parents, de ne point toucher à l'arbre de la science du bien et du mal, n'eut pas sa cause dans les propriétés de cet arbre, car il n'étoit point mauvais de sa nature ; mais elle trouvoit sa raison dans ses rapports avec une autre chose, car elle figuroit une profonde vérité. Ainsi les préceptes cérémoniels de la loi ancienne avoient leur nécessité d'être dans d'autres choses, auxquelles ils se rapportoient (1).

3° Les préceptes moraux, comme « tu ne tueras point, tu ne déroberas

(1) La défense faite à nos premiers parents figuroit le souverain domaine du Créateur et la dépendance de la créature ; puis les préceptes cérémoniels se rapportoient au culte de Dieu, ou représentoient le mystère de Jésus-Christ.

---

quod est ad finem, sit proportionatum fini ; et ex hoc sequitur quòd ratio eorum quæ sunt ad finem, sumitur ex fine : sicut ratio dispositionis serræ sumitur ex sectione, quæ est finis ejus, ut dicitur in II. *Physic.* (text. 88). Manifestum est autem quòd præcepta ceremonialia, sicut et omnia alia præcepta legis, sunt ex divina sapientia instituta ; unde dicitur *Deuter.*, IV : « Hæc est sapientia vestra et intellectus coram populis. » Unde necesse est dicere quòd præcepta ceremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo rationabiles eorum causæ assignari possint.

Ad primum ergo dicendum, quòd observantiæ veteris legis possunt dici sine ratione, quantum ad hoc quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, putà quòd vestis non conficeretur ex lana et lino ; poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, in quantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novæ legis, quæ præcipuè consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabilia sunt.

Ad secundum dicendum, quòd prohibitio ligni scientiæ boni et mali non fuit propter hoc quòd illud lignum esset naturaliter malum ; sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, in quantum scilicet per hoc aliquid figurabatur : et sic etiam ceremonialia præcepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

Ad tertium dicendum, quòd præcepta moralia

point » ont par leur nature des causes fondées sur la raison; mais les préceptes cérémoniels ont, comme nous l'avons dit, leurs causes rationnelles dans leurs rapports avec d'autres choses.

ARTICLE II.

Les préceptes cérémoniels avoient-ils des causes littérales ou seulement des causes figuratives?

Il paroît que les préceptes cérémoniels n'avoient pas de causes littérales, mais seulement des causes figuratives. 1° Les principaux préceptes cérémoniels étoient ceux de la circoncision et de la pâque (1). Or ces deux rites avoient des causes fuguratives, parce qu'ils avoient été institués pour servir de signe aux Hébreux; car il est dit de la circoncision, *Gen.*, XVII, 11: « Vous circoncirez votre chair, afin que cette circoncision soit la marque de l'alliance que je fais avec vous; » et de la pâque, *Exode*, XIII, 9: « Elle sera comme un signe dans votre main et comme un monument devant vos yeux. » Combien donc plus les autres préceptes cérémoniels n'avoient-ils pas des causes purement figuratives?

2° L'effet conserve toujours des rapports de proportion, de forme et de similitude avec la cause. Or tous les rites cérémoniels devoient représenter certaines choses, comme nous l'avons vu. Donc ils avoient des causes figuratives.

3° Ce qui peut se faire de telle manière ou de telle autre, n'a point de

(1) La circoncision fut établie comme signe de la première alliance; lisez plutôt *Gen.*, XVII, 9 et suiv. : « Dieu dit encore à Abraham : Vous garderez mon alliance, et votre postérité la gardera après vous de race en race. Voici le pacte que je fais avec vous, afin que vous l'observiez, et votre postérité après vous : tous les mâles d'entre vous seront circoncis. Vous circoncirez votre chair, afin que cette circoncision soit la marque de l'alliance que je fais avec vous. L'enfant de huit jours sera circoncis parmi vous, etc. » L'institution de la pâque est rapportée *Exode*, XII. Notre saint auteur appelle cette solennité *phase;* l'hébreux, *pesach;* le chaldéen, le grec et le latin, *pascha*, d'où nous avons fait *pâque*. Tous ces mots signifient *passage*, conformément à ces paroles, *ubi supra*, 11 et 12 : « Voici comment vous le mangerez (l'agneau pascal) : vous ceindrez vos reins; vous aurez aux pieds des souliers et un

---

secundùm suam naturam habent rationabiles causas, sicut : « Non occides, non furtum facies. » Sed præcepta ceremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm præcepta ceremonialia habeant causam litteralem, vel figuralem tantum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd præcepta ceremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantùm. Inter præcepta enim ceremonialia præcipua erant circumcisio et immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum; dicitur enim *Genes.*, XVII : « Circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me et vos; » et de celebratione Phase dicitur *Exod.*, XIII : « Erit quasi signum in manu tua, et quasi monimentum ante oculos tuos. » Ergo multò magis alia ceremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Præterea, « effectus proportionatur suæ causæ. » Sed omnia ceremonialia sunt figuralia, ut suprà dictum est (qu. 101, art. 2). Ergo non habent nisi causam figuralem.

3. Præterea, illud quod de se est indifferens, utrùm sic vel non sic fiat, non videtur habere

(1) De his etiam *ad Rom.*, IV, lect. 2, col. 2 et 3.

cause littérale. Or les préceptes cérémoniels concernoient plusieurs choses qui pouvoient indifféremment se faire d'une manière ou d'une autre: ainsi le nombre des animaux qui devoient être offerts en sacrifice pouvoit être fixé librement, de même que plusieurs particularités semblables. Donc les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi n'avoient pas de cause littérale.

Mais les préceptes cérémoniels de la loi mosaïque figuroient Jésus-Christ, de même que toute l'histoire de l'ancien Testament; car saint Paul dit, I *Cor.*, X, 11 : « Toutes les choses qui leur arrivoient étoient des figures (1). » Or toute l'histoire de l'ancien Testament renferme, non-seulement un sens mystique ou figuré, mais encore un sens littéral. Donc les préceptes cérémoniels de l'ancienne alliance avoient des causes figuratives, et tout ensemble des causes littérales.

(Conclusion. — Puisque la raison des moyens se trouve dans la fin, les institutions cérémonielles de l'ancienne alliance avoient des raisons littérales comme réglant le culte divin, puis des raisons mystiques ou figurées comme représentant Jésus-Christ.)

C'est dans la fin que se trouve la raison des moyens: voilà ce que nous avons vu dans le premier article. Or les préceptes cérémoniels renfermoient deux fins: car ils avoient pour but de régler le culte divin sous l'ancienne alliance tout ensemble et de figurer Jésus-Christ sous la nouvelle, de même que les paroles des prophètes concernoient leur époque, selon la remarque de saint Jérôme, tout en traçant l'image de l'avenir (2).

bâton à la main, et vous mangerez à la hâte ; car c'est la pâque, c'est-à-dire le passage du Seigneur. Je passerai cette nuit-là par l'Egypte ; et je frapperai dans les terres des Egyptiens tous les premiers-nés, depuis l'homme jusqu'aux bêtes. »

(1) Ainsi, par exemple, la formation d'Eve faite d'une côte d'Adam pendant son sommeil, figure la formation spirituelle de l'Eglise qui sortit du flanc ouvert de Jésus-Christ mort sur la croix ; ainsi l'arche formée d'arbres et la famille de Noë sauvée du déluge, représente le genre humain sauvé sur l'arbre de la croix et par les sacrements du Sauveur; ainsi le bouc immolé au lieu d'Isaac, symbolise le divin Agneau qui a été sacrifié pour les péchés des hommes, etc.

(2) Après avoir dit que Osée reçut du Seigneur l'ordre de s'unir en mariage une prostituée, l'Ecriture ajoute, *Osée*, I, 3 : « Il prit donc pour sa femme Gomer..., qui conçut et lui enfanta un

---

aliquam litteralem causam. Sed quædam sunt in præceptis ceremonialibus, quæ non videntur differre utrùm sic vel sic fiant; sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis hujusmodi particularibus circumstantiis. Ergo præcepta veteris legis non habent rationem litteralem.

Sed contra : sicut præcepta ceremonialia figurabant Christum, ita etiam historiæ veteris Testamenti; dicitur enim I. *ad Cor.*, X, quòd « omnia in figura contingebant illis. » Sed in historiis veteris Testamenti præter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam præcepta ceremonialia præter causas figurales habebant etiam causas litterales.

(Conclusio. — Cùm ex fine rationem eorum quæ sunt ad finem desumere oporteat, ceremoniarum veteris legis, ut ad cultum Dei spectant, litteralis ratio suscipienda est; ut verò Christum figurant, mystica ratio requirenda est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), ratio eorum quæ sunt ad finem oportet quòd à fine sumantur. Finis autem præceptorum ceremonialium est duplex : ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum, sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant præsens tempus, quòd etiam in figuram futuri dicebantur, ut

Les préceptes cérémoniels de la loi mosaïque trouvoient donc leurs causes ou raisons dans deux choses. D'abord dans le culte qu'on devoit rendre à Dieu sous l'ancienne alliance : à cet égard leurs raisons sont littérales, qu'ils aient eu pour but soit d'écarter l'idolâtrie, soit de rappeler les bienfaits célestes, soit d'intimer dans les cœurs la Majesté suprême, soit aussi de signifier les dispositions que devoient avoir les adorateurs du vrai Dieu. Ensuite les préceptes cérémoniels avoient leurs causes dans la représentation de Jésus-Christ : sous ce rapport, leurs raisons étoient figuratives et mystiques, offrant un sens allégorique, quand ils figuroient le Christ et son Eglise ; un sens moral, quand ils symbolisoient les mœurs du peuple chrétien ; enfin un sens anagogique, quand ils se rapportoient à l'état de la gloire future où doit nous introduire Jésus-Christ (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme les termes métaphoriques forment un sens littéral dans les Ecritures, parce qu'on emploie les mots pour exprimer ce qu'ils désignent : ainsi les rites cérémoniels qui rappeloient les bienfaits suprêmes, ou ceux qui remplissoient un but semblable, ne dépassoient point dans leur signification l'ordre des causes littérales, parce qu'ils avoient été établis pour symboliser ce qu'ils représentoient.

fils. » Sur quoi saint Jérôme dit : « L'homme de Dieu figura par son mariage, plusieurs siècles d'avance, la vocation des Gentils à la foi chrétienne ; car les paroles et les manifestations des prophètes ne s'attachoient pas tellement au présent, qu'elles ne s'étendissent en même temps à l'avenir. » Le même Père dit ailleurs : « Le mariage d'Osée figura l'union du Christ avec l'Eglise formée de pécheurs ; car tout ce que les prophètes faisoient par l'ordre de Dieu, présentoit l'image du divin Rédempteur. »

(1) Ainsi les rites cérémoniels de l'ancienne alliance avoient deux sortes de raisons. Les raisons littérales et réelles, fondées sur le culte mosaïque, étoient d'écarter l'idolâtrie, de rappeler les bienfaits célestes, d'imprimer le respect de la Divinité et de faire naître la dévotion dans les cœurs. Les raisons figuratives et mystiques, qui se trouvoient dans la représentation de l'avenir, étoient allégoriques, morales ou anagogiques, selon qu'elles symbolisoient Jésus-Christ, la vie chrétienne ou la gloire céleste. Nous répétons ces principes, parce qu'ils sont fondamentaux. Qu'on ne les perde pas de vue.

Pour peu qu'on se donne la peine d'étudier les discussions qui vont suivre, non-seulement on reconnoîtra partout le sublime génie du plus grand des docteurs ; mais on verra que son style même, si simple en apparence, cache un art infini. Selon les juges les plus compétents, l'explication des rites mosaïques forme le chef-d'œuvre de celui qui a fait autant de prodiges que d'articles, comme s'exprime un souverain Pontife.

Hieronymus dicit super *Osee*. Sic igitur rationes præceptorum ceremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt. Uno modo ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo observandus : et rationes illæ sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idololatriæ cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad signandum dispositionem mentis quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundùm quòd ordinantur ad figurandum Christum : et sic habent rationes figurales et mysticas, sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad *allegoriam ;* sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad *moralitatem ;* sive ad statum futuræ gloriæ prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad *anagogiam.*

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut intellectus metaphoricæ locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent, ita etiam significationes ceremoniarum legis quæ sunt commemorativæ beneficiorum Dei propter quæ instituta sunt, vel aliorum hujusmodi quæ ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium

Ainsi la célébration de la pâque avoit pour cause de signifier la délivrance des Hébreux tirés de l'Egypte, et la circoncision d'être le signe de l'alliance faite par Dieu avec Abraham ; or ces deux causes sont littérales.

2º L'objection seroit concluante, si les préceptes cérémoniels avoient dû seulement figurer l'avenir, et non régler le culte divin dans les temps mosaïques.

3º Comme nous l'avons dit en son lieu, les lois humaines ont des raisons nécessaires dans les choses générales, mais elles n'en ont point dans les choses particulières, que le législateur règle selon les lumières de sa conscience. Il en faut dire autant des préceptes cérémoniels de l'ancienne loi : ils impliquoient des causes purement figuratives dans les rites particuliers; mais ils renfermoient des causes littérales dans les rites généraux.

ARTICLE III.

Peut-on assigner des raisons convenables aux préceptes cérémoniels qui se rapportoient aux sacrifices ?

Il paroît qu'on ne peut assigner aucune raison convenable aux préceptes cérémoniels qui se rapportoient aux sacrifices. 1º On offroit en sacrifice ce qui sert à sustenter la vie humaine, comme des animaux et des pains de telle ou telle sorte (1). Or Dieu n'a pas besoin d'une sustentation pareille;

(1) Le sacrifice est l'offrande d'une chose que l'on détruit en l'honneur de Dieu.

La chose offerte pouvoit être un animal ou une substance inanimée qui sert à l'entretien de la vie : un animal, comme on le voit *Lévit.*, I, 2 : « Lorsque quelqu'un offrira une hostie de bêtes à quatre pieds, c'est-à-dire de bœufs ou de brebis...; une substance inanimée, selon *ibid.*, II, 1 : « Lorsqu'un homme présentera au Seigneur une oblation en sacrifice, son oblation sera de pure farine. » Quand on offroit un animal, c'étoit un sacrifice proprement dit, une immolation ; quand une chose inanimée, c'étoit un sacrifice improprement dit, une offrande ou oblation. Quelquefois on offroit en même temps ces deux sortes de choses ; ainsi *Lévit.*, VIII, 22 et suiv., on voit Moïse offrir un sacrifice composé d'un bélier, d'un pain sans levain, d'un tourteau arrosé d'huile et d'un gâteau.

Ensuite la chose offerte à Dieu pouvoit être détruite en tout ou en partie. Quand elle étoit

---

causarum. Unde oportet quòd assignetur causa celebrationis Phase, quod est signum liberationis ex Ægypto, et circumcisionis, quod est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham, quod pertinet ad causam litteralem.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procederet, si ceremonialia præcepta essent data solùm ad figurandum futurum, non autem ad præsentialiter Deum colendum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in legibus humanis dictum est (qu. 96, art. 1), quòd in universali habeant rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed hæc sunt ex arbitrio instituentium, ita etiam multæ particulares determinationes in ceremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solùm figuralem; in communi verò habent etiam causam litteralem.

ARTICULUS III.

Utrùm possit assignari conveniens ratio ceremoniarum quæ ad sacrificia pertinent.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non possit conveniens ratio assignari ceremoniarum quæ ad sacrificia pertinent. Ea enim quæ in sacrificium offerebantur, sunt illa quæ sunt necessaria ad sustentandum humanam vitam, sicut animalia quædam et panes quidam.

(1) De his etiam *Isai.*, I, lect. 4, in fine; ut et in *Psalm.* XXVI, col. 2; et *ad Hebr.*, X, lect. 1, col. 3, 4, 5.

il dit de lui-même, *Ps.* XLIX, 13 : « Est-ce que je mangerai la chair de vos taureaux, ou boirai-je le sang de vos boucs ? » Donc il n'étoit pas convenable d'offrir à Dieu de semblables sacrifices.

2° On immoloit à Dieu seulement trois sortes de quadrupèdes, ceux de la race du bœuf, de la brebis et de la chèvre ; puis aussi trois sortes d'oiseaux, la tourterelle et la colombe dans toute espèce de sacrifices, et le passereau dans un sacrifice particulier, pour la purification du lépreux (1). Or, d'une part, il y a beaucoup d'animaux qui sont plus nobles que ceux-là ; d'un autre côté, l'on doit offrir à Dieu ce qu'il y a de meilleur et de plus précieux. Donc on ne devoit pas immoler seulement les animaux dont nous venons de parler.

3° L'homme a reçu de Dieu l'ordre et le pouvoir de dominer, non-seulement sur les animaux terrestres et sur les oiseaux, mais encore sur les poissons. Donc les poissons ne devoient pas être exclus des sacrifices.

4° La loi laissoit la liberté d'offrir, dans tous les sacrifices, des tourterelles ou des colombes. Or elle prescrivoit d'immoler les petits de la colombe. Donc elle devoit commander de sacrifier aussi les petits de la tourterelle.

5° Dieu est l'auteur de la vie, non-seulement de l'homme, mais encore des animaux : cela résulte clairement de l'histoire de la création, *Gen.*, I. Or la mort est opposée à la vie. Donc on ne devoit pas offrir à Dieu des animaux immolés, mais des animaux vivants, d'autant plus que saint Paul nous dit, *Rom.*, XII, 1 : « Je vous conjure par la miséricorde de Dieu, de lui offrir vos corps comme une hostie vivante, sainte et agréable à ses yeux. »

6° Puisqu'on n'offroit les animaux qu'après leur avoir ôté la vie, peu

détruite seulement en partie, l'offrande conservoit le nom de *sacrifice ;* quand elle étoit détruite entièrement par le feu, l'oblation s'appeloit *holocauste*, de ὅλος tout entier, et de καίω je brûle.

(1) Nous lisons d'abord *Lévit.*, I, 2 : « Lorsque quelqu'un offrira au Seigneur une hostie

---

Sed Deus tali sustentamento non indiget, secundùm illud *Psalm.* XLIX : « Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo ? » Ergo inconvenienter hujusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Præterea, in sacrificium divinum non offerebatur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere boum, ovium et caprarum ; et de avibus, communiter quidem turtur et columba : specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem animalia alia sunt his nobiliora. Cùm igitur omne quod est optimum, Deo sit exhibendum, videtur quòd non solùm de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Præterea, sicut homo à Deo habet dominium volatilium et bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces à divino sacrificio excludebantur.

4. Præterea, indifferenter offerri mandabantur turtures et columbæ. Sicut igitur mandabantur offerri pulli columbarum, ita et pulli turturum.

5. Præterea, Deus est author vitæ, non solùm hominum, sed etiam animalium, ut patet per id quod dicitur *Genes.*, I. Mors autem opponitur vitæ. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia, præcipuè quia etiam Apostolus monet, *Rom.*, XII, « ut exhibeamus corpora nostra hostiam viventem sanctam, Deo placentem. »

6. Præterea, si animalia Deo in sacrificium

importoit le mode de leur immolation. Donc la loi cérémonielle avoit tort de déterminer la manière de les immoler, surtout pour les oiseaux, dont elle disoit, *Lévit.*, I, 15 : Le prêtre, « leur tournant la tête en arrière sur le cou, pratiquera à la gorge une ouverture par laquelle il fera couler le sang sur le bord de l'autel. »

7° Tout défaut, dans l'animal, approche plus ou moins de la mort ou de la corruption. Puis donc qu'on offroit les animaux privés de la vie, après leur immolation, la loi ne devoit pas défendre l'oblation de ceux qui avoient quelque défaut, comme d'être aveugles, boiteux, couverts de taches (1).

8° Ceux qui offroient les victimes avoient droit d'y prendre part, conformément à cette parole, I *Cor.*, X, 18 : « Ceux qui mangent de l'hostie ne participent-ils point à l'autel ? » Donc les préceptes cérémoniels avoient tort de soustraire aux prêtres certaines parties des victimes, comme la graisse et le sang (2).

9° Comme les holocaustes étoient offerts en l'honneur de Dieu, pareillement les hosties pacifiques et les sacrifices pour le péché. Or, bien qu'on choisît les victimes parmi les quadrupèdes et parmi les oiseaux, on ne prenoit aucun animal femelle pour les holocaustes. Donc on auroit dû n'en pas prendre non plus pour les hosties pacifiques et pour les sacrifices

de bêtes à quatre pieds, c'est-à-dire de bœufs ou de brebis...; » puis *ibid.*, 10 : « Si l'offrande de bêtes à quatre pieds est un holocauste de brebis ou de chèvres, celui qui l'offrira choisira un mâle sans tache. » Ensuite *ibid.*, 14 : « Si l'on offre en holocauste au Seigneur des oiseaux, savoir des tourterelles ou des petits de colombe...; » et toujours *ibid.*, XIV, 4 : « Le prêtre ordonnera à celui qui doit être purifié, d'offrir pour soi deux passereaux vivants. »

(1) *Lévit.*, XXII, 21 et 22 : « Si on offre au Seigneur une victime pacifique..., soit de bœufs ou de brebis..., il n'y aura aucune tache dans ce qu'on offrira. Si c'est une bête aveugle, ou qui ait quelque membre rompu, ou une cicatrice, ou des pustules, ou la galle, ou le farcin, vous n'offrirez point des bêtes de cette sorte au Seigneur. »

(2) *Ubi supra*, III, 1-5 : « Si quelqu'un veut offrir une hostie pacifique..., il mettra la main sur la tête de sa victime...; et les prêtres, enfants d'Aaron, répandront le sang autour de l'autel. Ils offriront au Seigneur la graisse qui couvre les entrailles de l'hostie..., les deux reins avec la graisse qui couvre les flancs, et la taie du foie avec les reins ; et ils feront brûler tout cela en holocauste. »

---

non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, præcipuè in avibus, ut patet *Levit.*, I (ubi « retorto ad collum capite interfici jubentur »).

7. Præterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, putà claudi, aut cæci, aut aliter maculosi (*Levit.*, XXII).

8. Præterea, illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare, secundùm illud Apostoli, I. *Cor.*, X : « Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris ? » Inconvenienter igitur quædam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps (*Levit.*, III).

9. Præterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiæ pacificæ et hostiæ pro peccato. Sed nullum animal fœminini sexus offerebatur Deo in holocaustum ; fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quàm de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis et pro peccato offerebantur animalia fœ-

en expiation du péché, d'autant moins que les oiseaux n'étoient pas offerts en hosties pacifiques (1).

10° Il n'y avoit qu'une sorte d'hostie pacifique. Donc la loi mosaïque ne devoit pas en distinguer plusieurs sortes, tantôt en permettant, tantôt en défendant d'en manger la chair le lendemain (2).

11° Tous les péchés ont cela de commun, qu'ils détournent l'amitié de Dieu. Donc il auroit fallu n'offrir pour les péchés qu'une sorte de sacrifices.

12° Tous les animaux étoient offerts de la même manière : donc il auroit été convenable d'offrir aussi d'une seule manière tous les fruits de la terre. Cependant la loi commandoit de présenter le blé, par exemple, tantôt sous la forme d'épi, tantôt sous celle de farine, tantôt sous celle de pain ; puis elle prescrivoit différents modes d'oblation pour le pain cuit dans le four, sur la poële ou sur le gril (3).

13° L'homme doit remercier Dieu de toutes les choses qui servent à son usage. Donc on avoit tort de n'offrir en sacrifice que les animaux le pain, le vin, l'huile, l'encens et le sel (4).

14° Les sacrifices des objets corporels signifioient le sacrifice intérieur par lequel l'homme offre à Dieu son esprit et son cœur. Or le sacrifice intérieur a plus de douceur représentée par le miel, qu'il n'a d'amertume dont le sel forme le symbole ; car il est dit, *Ecclés.*, XXIV, 27 : « Mon esprit est plus doux que le miel. » Donc la loi cérémonielle avoit tort de

(1) L'Ecriture ne commande nulle part d'offrir en hostie pacifique des oiseaux, mais toujours des bœufs, des veaux, des brebis, des béliers, des chèvres et des boucs : ainsi *Exode*, XX, 24 ; *Lévit.*, III, 1, 6, 8, 12 ; IV, 10 ; IX, 3 et suiv. ; XVII, 5 ; XXII, 21 ; XXIII, 19 ; *Nombres*, VII, 17, 23, 29 ; XXXV, 41.

(2) Voir *Lévit.*, VII, 11 et suiv.

(3) *Lévit.*, II et VII.

(4) La loi mosaïque commandoit d'offrir à Dieu le pain, *Lévit.*, II, VII, VIII et XXI. Le vin, *Exode*, XXIX, 40 ; *Lévit.*, XXIII, 13 ; *Nombres*, XXVIII, 7 et 14. L'huile, *Lévit.*, II, 1 ; VIII, 26 ; XIV, 10, etc. L'encens, *Lévit.*, II, 1 ; VI, 15 ; XXIV, 7, etc. Enfin le sel, *Lévit.*, II, 13.

---

minini sexus, et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

10. Præterea, omnes hostiæ pacificæ unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia, quòd quorumdam pacificorum carnes non possent vesci in crastino, quorumdam autem possent, ut mandatur *Levit.*, VII.

11. Præterea, omnia peccata in hoc conveniunt quòd à Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem, unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Præterea, omnia animalia quæ offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quòd de terræ nascentibus diversimodè fiebat oblatio; nunc enim offerebantur spicæ, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine (ibidem), quandoque in craticula (*Levit.*, II et VII.).

13. Præterea, omnia quæ in usum nostrum veniunt, à Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo præter animalia solùm hæc Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus, sal.

14. Præterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repræsentat mel, quàm de mordacitate, quam repræsentat sal ; dicitur enim *Eccles.*, XXIV : « Spiritus meus super mel dulcis. » Ergo inconvenienter (*Levit.*,

défendre dans les sacrifices le miel et le levain qui rend le pain savoureux, tandis qu'elle permettoit le sel qui est âcre et mordant, et l'encens qui a un goût amer. Donc les préceptes relatifs aux sacrifices n'ont aucune cause fondée sur la raison.

Mais il est écrit, *Lévit.*, I, 9 : «Le prêtre brûlera la victime sur l'autel, pour être au Seigneur un holocauste d'agréable odeur. » Or, comme le dit encore la divine parole, *Sag.*, VII, 28 : « Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse ; » d'où l'on voit que tout ce qui est agréable à Dieu est conforme à la sagesse. Donc les rites des sacrifices étoient sagement ordonnés, donc ils avoient des causes fondées sur la raison.

(Conclusion. — Considérés dans leurs rapports avec le culte divin, les sacrifices avoient pour cause de mettre l'homme dans les dispositions qu'il doit avoir envers Dieu ou de l'écarter de l'idolâtrie; envisagés comme rites figuratifs du Sauveur, ils avoient pour raison de représenter l'immolation de la croix.)

Comme nous l'avons vu dans le dernier article, les institutions cérémonielles de l'ancienne alliance avoient deux sortes de causes : des causes littérales dans le culte divin, puis des causes figuratives ou mystiques dans la représentation de Jésus-Christ ; et quand on prend séparément les rites qui s'observoient dans les sacrifices, on y retrouve cette double catégorie de causes et sous la double relation que nous venons de signaler. En effet les sacrifices, considérés dans leurs rapports avec le culte divin, puisoient leur raison dans deux sources. D'abord dans le symbolisme qui représentoit, pour les faire naître, les dispositions que l'homme doit avoir à l'égard de son divin Auteur. Une de ces dispositions, c'est de reconnoître que tout ce qu'on a vient de Dieu comme du premier principe, et de tout lui rapporter comme à la dernière fin. Eh bien, les offrandes et les sacri-

---

II) prohibebatur in sacrificio apponi mel et fermentum, quod etiam facit panem sapidum, et præcipiebatur apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quòd ea quæ pertinent ad ceremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed contra est, quod dicitur *Levit.*, I : « Oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum, et odorem suavissimum Domino. » Sed, sicut dicitur *Sap.*, VII, « neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat; » ex quo potest accipi quòd quicquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illæ ceremoniæ sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

(Conclusio. — Omnium sacrificiorum, ut ad cultum Dei ordinantur, causa suscipitur, vel ut his mens hominis ordinaretur in Deum, vel ut ab idololatria removeretur; ut verò Christum figurabant, causa fuit figuratio voluntariæ passionis et immolationis Christi.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), ceremoniæ veteris legis duplicem causam habebant : unam scilicet litteralem, secundùm quòd ordinabantur ad cultum Dei; aliam verò figuralem sive mysticam, secundùm quòd ordinabantur ad figurandum Christum; et ex utraque parte potest convenienter assignari causa ceremoniarum quæ ad sacrificia pertinebant. Secundùm enim quòd sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Uno modo, secundùm quòd per sacrificia repræsentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quòd omnia quæ homo habet, recognoscat à Deo tanquam à primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem. Et hoc repræsentabatur in oblationibus et sa-

fices exprimoient cette disposition pieuse ; car l'homme offroit, dans les dons et dans les victimes, de ses biens pour honorer le souverain Etre en reconnoissant qu'il les tenoit de sa munificence ; c'est ce que David disoit au Seigneur, I *Paral.*, XXIX, 14 : « Tout est à vous, et nous vous rendons ce que nous avons reçu de votre main. » Ainsi les sacrifices signifioient, et c'étoit leur première raison, que Dieu est le principe des êtres et la fin dernière à laquelle tout doit se rapporter. Ensuite comme une autre disposition que réclament les rapports de la créature avec le Créateur, c'est de ne reconnoître comme premier auteur des choses aucun autre que Dieu, de ne mettre sa fin dans aucun autre qu'en Dieu, la loi mosaïque défendoit d'offrir des sacrifices à aucun autre qu'à Dieu ; elle disoit, par exemple, *Exode*, XXII, 20 : « Quiconque sacrifiera à d'autres dieux qu'au seul Seigneur véritable, sera puni de mort. » La seconde raison qu'on peut donc assigner aux rites relatifs aux oblations sacrées, c'est qu'ils empêchoient l'homme d'immoler des victimes aux idoles. Aussi, comme l'atteste le Seigneur dans le prophète, *Jér.*, VII, 22 : « Je n'ai point ordonné à vos pères, au jour où je les tirai de l'Egypte, de m'offrir des holocaustes, » les préceptes concernant cette partie du culte n'ont-ils été donnés qu'après l'infidélité des Juifs, lorsqu'ils furent tombés dans l'idolâtrie par l'adoration du veau d'or ; en sorte qu'on pourroit dire qu'ils ont été portés pour contraindre les enfants d'Israël, entraînés vers les offrandes religieuses, de présenter leurs sacrifices au vrai Dieu, non aux fausses divinités. D'un autre côté, parmi tous les dons que le Père des miséricordes a répandus sur le genre humain déchu par le péché d'Adam, le plus grand est celui de son Fils ; d'où l'Evangile dit, *Jean*, III, 16 : « Dieu a aimé le monde jusqu'à lui donner son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » Le principal et le plus saint des sacrifices est donc celui par lequel Jésus-

---

crificiis, secundùm quòd homo ex rebus suis quasi in recognitionem quòd haberet ea à Deo, in honorem Dei ea offerebat, secundùm quod dixit David, I. *Paralip.*, XXIX : « Tua sunt omnia, et quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi. » Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quòd Deus esset primum principium creationis rerum, et ultimus finis ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum ut mens humana non recognoscat alium primum authorem rerum, nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat, propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundùm illud *Exod.*, XXII : « Qui immolat diis, occidetur, præterquam Domino soli. » Et ideo de causa ceremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo, ex hoc quòd per hujusmodi homines retrahebantur à sacrificiis idolorum. Unde etiam præcepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judæorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam adorando vitulum conflatilem ; quasi hujusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus, hujusmodi sacrificia magis Deo quàm idolis offerret ; unde dicitur *Jerem.*, VII : « Non sum locutus cum patribus vestris et non præcepi eis, in die qua eduxi eos de terra Ægypti, de verbo holocaustomatum et victimarum. » Inter omnia autem dona quæ Deus humano generi jam per peccatum lapso dedit, præcipuum est quòd dedit Filium suum ; unde dicitur *Joan.*, III : « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam. » Et ideo

Christ, comme l'écrit saint Paul, *Ephés.*, V, 2, « s'est livré lui-même pour nous en oblation à Dieu et en hostie de suave odeur. » En conséquence tous les sacrifices de l'ancienne alliance avoient pour but de représenter, comme l'imparfait représente le parfait, ce sacrifice unique et suréminent; ce qui fait encore dire à l'Apôtre, *Hébr.*, X, 11 et 12 : Les prêtres de l'ancien Testament « offroient plusieurs fois les mêmes hosties, qui ne pouvoient ôter les péchés ; mais Jésus-Christ n'en a offert qu'une pour toujours. » Or la figure trouve sa raison dans le figuré : les sacrifices de l'antique alliance avoient donc pour troisième raison de signifier l'immolation de Jésus-Christ.

Je réponds aux arguments : 1° Si Dieu commandoit de lui offrir des sacrifices, ce n'est pas qu'il voulût, comme en ayant besoin, les choses qu'on lui présentoit; d'où il dit, *Is.*, I, 11 : « Les holocaustes des béliers, la graisse des troupeaux, le sang des veaux, des agneaux et des boucs, je ne les veux pas : » mais il prescrivoit ces sacrifices, ainsi que nous l'avons dit, soit pour écarter l'idolâtrie, soit pour représenter les sentiments que l'homme doit avoir envers Dieu, soit enfin pour figurer le mystère de la rédemption par Jésus-Christ (1).

2° Pourquoi ne devoit-on sacrifier, parmi tous les animaux, que trois espèces de quadrupèdes et trois espèces d'oiseaux? Précisément pour les

(1) Dieu n'avoit donc pas besoin que l'homme lui offrît des sacrifices; mais l'homme avoit besoin d'offrir des sacrifices à Dieu.

L'impie dit au chrétien : « Pourquoi vos génuflexions et vos abaissements, vos prières et vos interminables supplications, vos abstinences et vos jeûnes, vos austérités et vos mortifications? Dieu ne voit-il pas dans les cœurs les aspirations de la piété? Est-ce qu'il ignore les besoins de ses créatures? Trouve-t-il de la joie dans les peines et dans les souffrances de ses enfants? Qu'espères-tu, foible mortel, chétif néant, d'ajouter à la science, à la gloire de l'Etre immense, infini? » Nous ne répondrons pas que les devoirs de la créature envers le Créateur sont fondés sur la justice, sur le droit naturel, sur l'essence même des choses et qu'ils trouvent par conséquent leur justification en eux-mêmes; nous remarquerons seulement que si Dieu peut se passer de nos hommages et de nos mortifications, nous ne pouvons nous en passer. Courbé vers la terre et corrompu dans les deux parties de lui-même, l'homme a besoin des manifestations du culte pour s'arracher aux objets sensibles et s'élever vers le ciel ; de la prière pour nourrir dans son cœur l'humilité, l'espérance et l'amour ; des exercices de l'ascétisme chrétien pour conserver à l'esprit l'empire sur les sens et pour ne pas tomber

---

potissimum sacrificium est, quo ipse Christus « seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis, » ut dicitur *ad Ephes.*, V. Et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare et præcipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit, *ad Hebr.*, X, quòd sacerdos veteris legis « easdem sæpè offerebat hostias, quæ nunquam possunt auferre peccata, Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum. » Et quia ex figurato sumitur ratio figuræ, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendæ ex vero sacrificio Christi.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus non volebat hujusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quæ offerebantur, quasi eis indigeret; unde dicitur *Isaï.*, I : « Holocausta arietum et adipem pinguium et sanguinem vitulorum et hircorum et agnorum nolui : » sed volebat ea sibi offerri, ut suprà dictum est (art. 2), tum ad excludendam idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanæ in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanæ per Christum.

Ad secundum dicendum, quòd quantum ad omnia, prædicta ratio conveniens fuit quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non

trois raisons qu'on vient de lire. 1° Pour écarter l'idolâtrie. Les Gentils sacrifioient aux idoles ou faisoient servir dans les maléfices une foule d'animaux ; mais ceux qui sont désignés dans le *Lévitique*, ils se gardoient de les immoler à leurs dieux, parce qu'ils regardoient comme un crime abominable de leur ôter la vie ; ce qui faisoit dire à Moïse, *Exode*, VIII, 26 : « Nous immolerons au Seigneur notre Dieu des animaux dont la mort seroit une abomination pour les Egyptiens. » Car ce peuple superstitieux, chez lequel avoient vécu les Israélites, honoroit les brebis et vénéroit les boucs dont le démon prenoit la forme ; il employoit aussi le bœuf à l'agriculture, qu'il mettoit parmi les choses sacrées. 2° Pour représenter les dispositions que l'homme doit avoir envers son divin Auteur, et cela sous deux rapports. D'abord les animaux désignés pour les sacrifices concourent à l'entretien de la vie humaine, et sont très-purs en eux-mêmes et dans leur nourriture ; mais, parmi les autres animaux, ceux qui sont sauvages ne servent pas généralement à l'usage de l'homme, et ceux qui sont privés, comme le porc et la poule, prennent une nourriture immonde. Or on ne doit offrir à Dieu que des choses pures ; et voilà pourquoi on lui présentoit spécialement les trois sortes d'oiseaux dont parle l'objection, d'autant plus qu'ils étoient fort nombreux dans la terre promise. Ensuite l'immolation des animaux légaux figuroient la pureté de l'ame ; car, ainsi que le dit Hésychius dans la Glose sur le *Lévitique*, I, « nous offrons un veau, quand nous vainquons l'orgueil de la chair ; un agneau, quand nous réprimons les emportements de la colère ; un bouc, quand nous surmontons la luxure ; une colombe, quand nous pratiquons la simplicité ; une tourterelle, quand nous conservons la chasteté ; des pains azymes, quand nous gardons la tempérance dans la nourriture ; » à quoi nous devons ajouter que la colombe symbo-

au niveau de la brute sous le poids de la chair et du sang. Les travaux de la pénitence et les efforts de la vertu ne donnent rien à Dieu, si vous le voulez ; mais ils font seuls l'homme et le chrétien.

---

alia. Primò quidem ad excludendam idololatriam, quia omnia alia animalia offerebant idololatriæ diis suis, vel eis ad maleficia utebantur, ista autem animalia apud Ægyptios cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum ; unde dicitur *Exod.*, VIII : « Abominationes Ægyptiorum immolabimus Domino Deo nostro ; » oves enim colebant et hircos venerabantur, quia in eorum figura dæmones apparebant ; bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundò hoc conveniens erat ad prædictam ordinationem mentis in Deum, et hoc dupliciter. Primò quidem, quia hujusmodi animalia maximè sunt, per quæ sustentatur humana vita et cum hoc mundissima sunt ; et mundissimum habent nutrimentum ; alia verò animalia vel sunt silvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata, vel si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus, et gallina ; solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum : hujusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. Secundò, quia per immolationem hujusmodi animalium puritas mentis designatur ; quia, ut dicitur in Glossa, *Levit.*, I : « Vitulum offerimus, cùm carnis superbiam vincimus ; agnum, cùm irrationales motus corrigimus ; hædum, cùm lasciviam superamus ; columbam, cùm simplices sumus ; turturem, cùm castitatem servamus ; panes azymos, cùm in azymis sinceritatis epulamur ; » in columba verò manifestum est

lise la pureté et la simplicité du cœur. 3° Pour offrir l'image du Sauveur. Le commentateur que nous venons d'entendre dit encore, dans le même endroit : « Le veau représentoit Jésus-Christ dans la vertu de sa croix ; l'agneau, dans son innocence ; le bélier, dans sa force ; le bouc, dans la forme du pécheur qu'il avoit revêtue ; la tourterelle et la colombe dans l'union de ses deux natures ; ou séparément la tourterelle dans sa chasteté, et la colombe dans sa charité ; enfin l'aspersion avec la farine de froment signifioit l'eau du baptême. »

3° Les poissons vivant dans les eaux sont plus étrangers à l'homme que les animaux vivant dans les airs comme l'homme (1) ; puis ils ne tardent pas à périr, quand on les ôte de leur élément naturel. On ne pouvoit donc les offrir dans le temple comme les autres animaux.

4° Dans les tourterelles, les mères sont meilleures que les petits, mais le contraire a lieu dans les colombes ; voilà pourquoi les préceptes ordonnoient, comme le remarque Rabbi Moïse, de sacrifier la tourterelle et les petits de la colombe ; car il faut offrir à Dieu, répétons-le, ce qu'il y a de meilleur.

5° On offroit à Dieu les animaux privés de la vie, parce qu'ils servent à la nourriture de l'homme dans cet état ; puis on les réduisoit en cendres pour la même raison, parce que la cuisson les prépare comme aliments. Ensuite, comme le pécheur mérite la mort par ses fautes et qu'on sacrifioit les animaux à sa place, leur immolation signifioit la culpabilité de l'homme et tout ensemble l'expiation du péché. Enfin la mort qu'on leur faisoit subir représentoit le sacrifice sanglant de Jésus-Christ.

6° La loi fixoit la manière d'immoler les animaux pour écarter les usages qu'observoient les païens dans la même circonstance ; elle pres-

(1) Lorsque la grace et la sainteté, ramenant l'homme à l'état primitif, lui rendent l'empire sur les animaux, les poissons sont les derniers qui reconnoissent sa domination.

---

quòd significatur castitas et simplicitas mentis. Tertiò verò conveniens fuit hæc animalia offerri in figuram Christi ; quia, ut in eadem Glossa dicitur, « Christus in vitulo offertur propter virtutem crucis ; in agno propter innocentiam ; in ariete propter principatum ; in hirco propter similitudinem carnis peccati ; in turture et columba duarum naturarum conjunctio monstrabatur ; vel in turture castitas, in columba charitas significabatur ; similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur. »

Ad tertium dicendum, quòd pisces, qui in aqua vivunt, magis sunt alieni ab homine quàm cætera animalia, quæ vivunt in aere, sicut et homo ; et iterum, pisces ex aqua extracti statim moriuntur. Unde non poterant in templo offerri sicut alia animalia.

Ad quartum dicendum, quòd in turturibus meliores sunt majores quàm pulli, in columbis autem è converso ; et ideo, ut Rabbi Moyses dicit, mandantur offerri turtures et pulli columbarum, quia omne quod est optimum Deo est attribuendum.

Ad quintum dicendum, quòd animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quòd à Deo dantur homini ad esum ; et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum ; et quòd homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur, ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam hujusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad sextum dicendum, quòd specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege, ad excludendum alios modos quibus idololatræ animalia idolis immolabant ; vel etiam, ut

crivoit d'ailleurs, comme le remarque Rabbi Moïse, le genre de mort qui les faisoit le moins souffrir, afin de prévenir la cruauté dans le sacrificateur et la détérioration des viandes dans la victime.

7° Les lois rituelles défendoient d'offrir les animaux couverts de taches (1), parce que les hommes les estiment peu, et c'est pour la même raison qu'elles rejetoient l'argent gagné par la prostituée et le prix provenant d'un chien. Elles n'admettoient non plus les animaux qu'après le septième jour de leur naissance, parce qu'ils ne sont pas entièrement formés et que la chair n'a pas toute sa consistance avant ce terme.

8° Il y avoit trois sortes de sacrifices. D'abord l'holocauste, comme qui diroit *brûlé tout entier*, dans lequel on consumoit sans réserve l'oblation par les flammes (2). Ce sacrifice, convenant à l'homme parfait dans l'observation des conseils, on l'offroit à Dieu particulièrement pour révérer sa majesté suprême et pour honorer sa bonté par ce témoignage d'amour; et comme l'offrande étoit entièrement brûlée, de sorte que tout l'animal s'élevoit en vapeurs vers le ciel, il signifioit que tout l'homme et tout ce qu'il possède appartient au souverain Maître et doit lui être présenté. Ensuite le sacrifice pour le péché, qui avoit pour but d'obtenir le pardon du redoutable Juge (3). Dans ce sacrifice, propre au pécheur pénitent dans la satisfaction de ses fautes, l'offrande se divisoit en deux parties,

(1) Que devons-nous entendre par ces taches? Voici un texte qui va nous l'apprendre, *Lévit.*, XXII, 21 et 22 : « Si un homme offre au Seigneur une victime pacifique..., soit de bœuf ou de brebis..., il n'y aura aucune tache dans ce qu'il offrira. Si c'est une bête aveugle, qui ait quelque membre rompu, ou une cicatrice, ou des pustules, ou la gale, ou le farcin, vous ne l'offrirez point au Seigneur. » On voit que *tache* désigne, ici, tout défaut notoire.

(2) *Lévit.*, I, 9 et *passim* : « Le prêtre le brûlera sur l'autel, pour être au Seigneur un holocauste d'agréable odeur. »

(3) *Ibid.*, IV, 2 et 3 : « Lorsqu'un homme a péché par ignorance et a violé quelqu'un des commandements du Seigneur en faisant quelque chose qu'il a défendu de faire ; si c'est un prêtre qui a péché en faisant pécher le peuple, il offrira au Seigneur pour son péché un veau sans tache. »

Rabbi Moyses dicit, lex elegit genus occisionis quo animalia minùs affligebantur occisa, per quod etiam excludebatur et immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

Ad septimum dicendum, quòd quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur ; propter quod etiam prohibitum erat ne « mercedem prostibuli aut pretium canis » in domum Dei offerrent. Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plenè consistentia propter teneritudinem.

Ad octavum dicendum, quòd triplex erat sacrificiorum genus. Quoddam erat, quod totum comburebatur ; et hoc dicebatur *holocaustum*, quasi *totum incensum ;* hujusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam majestatis ipsius et amorem bonitatis ejus, et conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum. Et ideo totum comburebatur, ut sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem et omnia quæ ipsius sunt, Dei dominio esse subjecta et ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati. Et conveniebat statui pœnitentium in satisfactione peccatorum ; quod dividebatur in duas partes : nam una pars ejus comburebatur, altera verò cedebat in usum sacerdotum, ad significandum quòd expiatio

dont l'une étoit brûlée par les flammes et dont l'autre revenoit aux prêtres, tout cela pour signifier que Dieu remet les péchés par ses ministres. Toutefois, quand le sacrifice étoit offert pour le péché du peuple ou spécialement pour celui du prêtre, il étoit consumé tout entier; car le ministre du culte ne devoit pas profiter de l'offrande faite pour sa prévarication, afin qu'il ne restât rien du péché; et d'ailleurs quelle eût été sa satisfaction, s'il avoit repris d'une main ce qu'il donnoit de l'autre? Enfin l'hostie pacifique, qu'on offroit à l'occasion d'un bienfait reçu ou espéré, soit pour rendre à Dieu de justes actions de grace, soit pour obtenir sa protection et ses faveurs (1). Cette hostie, propre à l'homme marchant dans l'accomplissement des préceptes, se divisoit en trois parties : la première étoit brûlée en l'honneur de Dieu, la deuxième servoit à l'entretien de prêtres, et la troisième revenoit à ceux qui avoient fait l'offrande, tout cela signifiant que l'homme obtient le salut de Dieu, sous la direction des pontifes et par sa propre coopération.

Mais une règle suivie dans tous les sacrifices, c'est que ni le sang ni la graisse ne servoit à l'usage des prêtres, non plus qu'à celui de ceux qui offroient les victimes; mais le sang étoit répandu sur le coin de l'autel en l'honneur de Dieu et la graisse brûlée dans les flammes, et l'on peut assigner à ce rite légal plusieurs raisons. La première étoit de combattre l'idolâtrie; car les Gentils se repaissoient de la graisse et du sang de leurs victimes, comme nous le voyons *Deutér.*, XXXII, 38 : « Ils mangeoient la graisse de leurs victimes et buvoient le sang de leurs sacrifices. » La seconde raison formoit un motif de moralisation : la loi défendoit de se nourrir du sang des animaux pour inspirer l'horreur du sang humain, et c'est ainsi qu'il est dit, *Gen.*, IX, 4 et 5 : « Vous ne mangerez pas la chair avec le sang, car je vengerai votre sang » répandu soit par une

(1) *Lévit.*, III et suiv.

peccatorum fit à Deo per ministerium sacerdotum : nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis; tunc enim totum comburebatur : non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quæ pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret, et quia hoc non esset satisfactio pro peccato; si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur, ac si non offerretur. Tertium verò sacrificium vocabatur *hostia pacifica*, quæ offerebatur Deo, vel pro gratiarum actione vel pro salute et prosperitate offerentium ex debito beneficii vel accipiendi vel accepti, et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebatur in tres partes : nam una pars incendebatur ad honorem Dei; alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia verò pars in usum offerentium, ad significandum quòd salus hominis procedit à Deo dirigentibus ministris Dei et cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur.

Hoc autem generaliter observabatur quòd quis et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium; sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps verò adurebatur in igne. Cujus ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam; idololatræ enim bibebant de sanguine victimarum et comedebant adipes, secundum illud *Deuter.*, XXXII : « De quorum victimis comedebant adipes et bibebant vinum libaminum. » Secunda ratio est ad informationem humanæ vitæ : prohibebatur enim eis usus sanguinis ad hoc quòd horrerent humani sanguinis effusionem, unde dicitur *Genes.*, IX : « Carnem

bête, soit par l'homme; puis les préceptes interdisoient la graisse comme portant à la luxure, d'où le prophète condamne ceux qui en faisoient usage, *Ezéch.*, XXXIV, 3 : « Vous preniez les brebis les plus grasses pour les tuer. » La troisième raison se trouve dans le respect de la Divinité : comme le sang est nécessaire à la vie, d'où l'on dit que l'ame y réside; comme la graisse atteste, d'une autre part, l'abondance de la nourriture, on répandoit le sang et l'on brûloit la graisse en l'honneur de Dieu, pour montrer que la vie et tous les biens nous viennent de sa libéralité. Enfin la quatrième raison de cet usage, c'étoit de figurer l'effusion du sang divin sur le calvaire, et de représenter l'abondance de la charité par laquelle Jésus-Christ s'est offert à Dieu pour nous.

Dans les hosties pacifiques, la loi réservoit à l'usage du prêtre la poitrine et l'épaule droite pour proscrire une sorte de divination nommée *spatulamancie* (1); comme la superstition cherchoit à découvrir l'avenir dans l'omoplate des animaux offerts en sacrifice et dans un os de la poitrine, les rites cérémoniels soustrayoient sagement ces parties au peuple; d'ailleurs le don fait au prêtre lui rappeloit qu'il avoit besoin de la sagesse du cœur représentée par la poitrine pour instruire les hommes, et de la force symbolisée par l'épaule droite pour combattre leurs passions.

9° Comme l'holocauste étoit le plus parfait des sacrifices, la loi n'y admettoit que des animaux mâles, parce que la femelle n'a pas la perfection de l'espèce; et la tourterelle avec la colombe servoit aux pauvres qui ne pouvoient présenter des victimes d'une plus grande valeur. Et parce que les sacrifices pacifiques n'étoient pas de précepte et qu'on les offroit librement, les oiseaux ne pouvoient y former la victime; mais les lois rituelles les admettoient dans les holocaustes et dans les oblations pour le péché, soit parce que ces deux sortes de sacrifices étoient prescrits

(1) Notre saint auteur nous parlera de cette superstition dans la troisième partie.

---

cum sanguine non comedetis; sanguinem enim animarum vestrarum requiram; » esus verò adipum prohibebatur eis ad vitandum lasciviam, unde dicitur *Ezech.*, XXXIV : « Quod crassum erat occidebatis. » Tertia verò ratio est propter reverentiam divinam : quia sanguis est maximè necessarius ad vitam, ratione cujus dicitur anima esse in sanguine, adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat; et ideo ut ostenderetur quòd à Deo nobis est et vita et omnis bonorum sufficientia, in honorem Dei effundebatur sanguis et adurebatur adeps. Quarta ratio est, quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi et pinguedo charitatis ejus, per quam se obtulit Deo pro nobis.

De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat « pectusculum et armus dexter, » ad excludendum quamdam divinationis speciem, quæ vocatur *spatulamantia* : quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant; et similiter in osse pectoris, et ideo ista offerentibus subtrahebantur; per hoc etiam significabatur quòd sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quæ significabatur per pectus quod est tegumentum cordis, et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quæ significatur per armum dextrum.

Ad nonum dicendum, quòd quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus, nam femina est animal imperfectum, oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, quia majora animalia offerre non poterant. Et quia hostiæ pacificæ gratis offerebantur et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus, ideo hujusmodi aves non offere-

dans certaines circonstances, soit parce que les oiseaux représentoient la perfection de l'holocauste par la hauteur de leur vol, soit aussi parce que la nature semble avoir fait de la tourterelle et de la colombe des victimes d'expiation en leur donnant pour chant le gémissement.

10° L'holocauste formoit le premier des sacrifices, parce que la victime étoit brûlée tout entière en l'honneur du souverain Etre et que rien n'en revenoit à l'usage de l'homme. Le sacrifice pour le péché tenoit la deuxième place dans l'ordre de la sainteté, car une portion de l'hostie devoit être consommée par les prêtres le jour même de l'offrande et seulement sous le portique du temple. La troisième place étoit occupée par le sacrifice pacifique en actions de grace, vu que les chairs consacrées pouvoient être mangées le même jour dans toute la ville de Jérusalem. Enfin venoit au dernier rang le sacrifice pacifique fait par vœu, puisque les viandes offertes pouvoient être mangées le jour suivant. La raison de l'ordre qui rangeoit ainsi les sacrifices en différentes catégories, c'est que toutes les obligations de l'homme envers Dieu reposent sur quatre choses : d'abord sur la Majesté suprême, ensuite sur le péché commis, puis sur les bienfaits reçus, puis enfin sur les bienfaits espérés.

11° La dignité de l'homme aggrave la malice du péché, comme nous l'avons vu dans une question précédente; aussi la loi prescrivoit-elle d'autres hosties pour le péché du prêtre, d'autres pour le péché du prince, d'autres encore pour le péché des personnes privées. D'ailleurs, ainsi que le dit Rabbi Moïse, plus le péché étoit grave, plus devoit être vil l'animal qu'on présentoit en victime d'expiation. Comme donc la chèvre appartient à une espèce vile, on l'offroit pour l'idolâtrie, le plus grave des péchés; puis on immoloit le veau pour l'ignorance du prêtre, et le bouc pour la négligence du prince.

12° Le législateur d'Israël a déployé la plus touchante sollicitude pour

---

bantur inter hostias pacificas; sed inter holocausta et hostias pro peccato, quas quandoque oportebat offerre : aves etiam hujusmodi propter altitudinem volatûs congruunt perfectioni holocaustorum; et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

Ad decimum dicendum, quòd inter omnia sacrificia *holocaustum* erat præcipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei et nihil ex eo comedebatur. Secundum verò locum in sanctitate tenebat « hostia pro peccato, » quia comedebatur solùm in atrio à sacerdotibus in ipsa die sacrificii. Tertium verò gradum tenebant « hostiæ pacificæ pro gratiarum actione, » quæ comedebantur ipso die, sed ubique in Jerusalem. Quartum verò locum tenebant « hostiæ pacificæ ex voto, » quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio hujus ordinis, quia maximè obligatur homo Deo propter ejus majestatem, secundò propter offensam commissam, tertiò propter beneficia jam suscepta, quartò propter beneficia sperata.

Ad undecimum dicendum, quòd peccata aggravantur ex statu peccantis, ut suprà dictum est (qu. LXXIII, art. 12); et ideo alia hostia mandabatur offerri pro peccato sacerdotis principis, vel alterius privatæ personæ. Est autem attendendum, ut Rabbi Moyses dicit, quòd quantò gravius erat peccatum, tantò vilior species animalis offerebatur pro eo. Unde capta, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum : pro ignorantia verò sacerdotis, offerebatur vitulus; pro negligentia autem principis, hircus.

Ad duodecimum dicendum, quòd lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium;

subvenir à la pauvreté du peuple dans les sacrifices : il permettoit d'offrir un oiseau, quand le croyant ne pouvoit avoir un quadrupède ; du pain, quand il lui étoit impossible de se procurer un oiseau; de la farine ou des épis, quand le pain lui manquoit. La raison de ces dernières offrandes étoit figurative ; car si, comme l'appelle l'Evangile, *Jean*, VI, 35, le Christ est « le pain vivant » dans la perfection de la nouvelle alliance, il a été comme l'épi sous la loi de nature dans la foi des Pères, comme la farine dans la loi mosaïque et dans les prophètes, comme le pain formé après avoir pris l'humanité, comme le pain cuit dans le feu sous les ardeurs de l'Esprit saint dans le four virginal, comme le pain cuit sur la poële dans les travaux de sa mission divine et comme le pain rôti sur le gril dans le sacrifice de la croix. Voilà ce que dit Hésychius (1).

13° Les productions de la terre servent à plusieurs usages de l'homme : à sa nourriture, et on les offroit dans le pain ; à sa boisson, et on les offroit dans le vin ; à l'assaisonnement des mets, et on les offroit dans l'huile et dans le sel ; à la médication, et on les offroit dans l'encens, qui est aromatique et solidifiant. Or le pain représentoit la chair sacrée, qui a fait de Jésus-Christ notre frère ; le vin, son sang précieux, par lequel nous avons été rachetés ; l'huile, sa grace fortifiante ; le sel, sa science ; et l'encens, sa prière.

14° La loi repoussoit le miel des sacrifices, soit parce que les idolâtres avoient coutume de l'offrir à leurs fausses divinités, soit parce qu'il falloit écarter du culte toute douceur et toute volupté sensuelle. Le levain étoit pareillement défendu pour éviter la corruption, et peut-être parce que les païens le mêloient à leurs oblations sacriléges (2). Le sel, au contraire,

(1) Saint Chrysostôme dit aussi, *Serm.* LXVII et LXXI : « Le pain vivant a été moulu sous la pierre de l'antique loi, il a été pétri dans l'auguste sein de la Vierge Mère, il a fermenté dans la chair humaine sous les ardeurs de la charité divine, il a été formé dans la passion et cuit dans le sépulcre et dans les limbes. »

(2) Le texte porte : « Et forte etiam quia in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. » Les

---

ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem ; quam qui habere non posset, saltem offerret panem ; et si hunc habere non posset, saltem offerret vel farinam vel spicas. Causa verò figuralis est, quia *panis* significat Christum qui est *panis vivus*, ut dicitur *Joan.*, VI, qui quidem erat velut in *spica* pro statu legis naturæ in fide Patrum; erat autem sicut *simila* in doctrina legis et prophetarum ; erat autem sicut *panis formatus* post humanitatem assumptam ; *coctus igne*, id est, formatus Spiritu sancto in clibano uteri virginalis ; qui etiam fuit *coctus in sartagine* per labores quos in mundo sustinebat ; in cruce verò, quasi *in craticula* adustus (ut dicit Glossa ex Hesychio.)

Ad decimum tertium dicendum, quòd ea quæ in usum hominis veniunt de terræ nascentibus, vel sunt in cibum, et de eis offerebatur *panis*; vel sunt in potum, et de his offerebatur *vinum* ; vel sunt in condimentum, et de his offerebatur *oleum et sal* ; vel sunt in medicamentum, et de his offerabatur *thus*, quod est aromaticum et consolidativum. Per *panem* autem figuratur caro Christi ; per *vinum* sanguis ejus, per quem redempti sumus ; *oleum* figurat gratiam Christi ; *sal* scientiam, *thus* orationem.

Ad decimum quartum dicendum, quòd *mel* non offerebatur in sacrificiis Dei, tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum, tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. *Fermentum* verò non offerebatur ad excludendam corruptionem, et fortè etiam quia in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. *Sal*

entroit dans les prescriptions des rites cérémoniels, parce qu'il prévient la putréfaction qui doit être bannie des divins sacrifices, et parce qu'il signifie la discrétion de la sagesse et la mortification de la chair. Quant à l'encens, les Juifs l'offroient à Dieu, pour représenter la dévotion nécessaire dans les cérémonies religieuses et la suave odeur de la bonne réputation, car cette substance est grasse et tout ensemble odoriférante; mais comme le sacrifice de la jalousie trouvoit son principe dans le soupçon plutôt que dans la dévotion, on n'y employoit pas le parfum dont il s'agit.

ARTICLE IV.

Peut-on assigner des raisons convenables aux préceptes cérémoniels qui se rapportoient aux choses sacrées ?

Il paroît qu'on ne peut assigner des raisons convenables aux préceptes cérémoniels qui se rapportoient aux choses sacrées. 1° Saint Paul dit, *Actes*, XVII, 24 : « Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui est dans le monde, ce Dieu, étant le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite point des temples faits de la main des hommes (1). » Donc on ne devoit pas,

commentateurs ne sont pas d'accord sur le rapport de la particule dubitative *forte, peut-être:* les uns la font tomber sur le fait qu'énonce saint Thomas, les autres sur la conséquence qu'il tire de ce fait ; en sorte qu'on peut traduire d'après ces deux interprétations : « Le levain n'étoit pas offert à Dieu, parce que les païens l'offroient peut-être aux idoles ; » ou : « Le levain n'étoit pas offert au vrai Dieu, peut-être parce que les païens l'offroient aux idoles. » Nous croyons que cette dernière version rend le vrai sens du texte original. Assurément l'ange de l'Ecole n'ignoroit pas que les infidèles se servoient du pain fermenté dans leurs oblations; mais tout ce qu'ils offroient aux faux dieux n'étoit pas exclu des sacrifices mosaïques. Ainsi les idoles, les démons pouvoient se repaître de sel, et voyoient l'encens fumer sur leurs autels sacriléges ; car Ovide dit, d'une part, *Fast.* : « Ante diis homines quod conciliare valeret, far erat et puri lucida mica salis; » d'une autre part, *Métamorph.*, XIV : « Templa le sel dans tibi statuam, solvam tibi thuris honores. » Cependant la loi divine ne défendoit ni l'encens ni les oblations sacrées; la profanation faite par les idolâtres n'étoit donc pas, à elle seule, une raison suffisante pour exclure un objet des sacrifices. Voilà pourquoi le prince des théologiens dit : Si le ferment ne pouvoit figurer dans les offrandes faites au vrai Dieu, c'est peut-être parce que les païens l'offroient à leurs fausses divinités.

(1) Saint Etienne dit aussi, *ubi supra*, VII, 48 et 49 : « Le Très-Haut n'habite pas en des temples faits de la main des hommes, conformément à cette parole du prophète : Le ciel est mon trône, et la terre est mon marchepied ; quelle maison me bâtiriez-vous, dit le Seigneur, et quel pourroit être le lieu de mon repos? »

---

autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis, sacrificia autem Dei debent esse incorrupta, et etiam quia in sale significatur discretio sapientiæ, vel etiam mortificatio carnis. *Thus* autem offerebatur Deo ad designandam devotionem mentis, quæ est necessaria offerentibus, et etiam ad designandum odorem bonæ famæ, nam thus et pingue est, et odoriferum; et quia sacrificium zelotypiæ non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non offerebatur thus.

ARTICULUS IV.

Utrùm assignari possit certa ratio ceremoniarum quæ ad sacra pertinent.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ceremoniarum veteris legis quæ ad sacra pertinent, sufficiens ratio assignari non possit; dicit enim Paulus *Act.*, XVII : « Deus qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, hic cœli et terræ cùm sit dominus, non in manufactis templis habitat. » Inconvenienter igitur ad cultum Dei

sous l'ancienne loi, construire un tabernacle ou un temple pour servir au culte de Dieu.

2° L'état de l'ancienne loi n'a été changé que par Jésus-Christ. Or le tabernacle exprimoit l'état de l'ancienne loi. Donc on n'auroit pas dû remplacer le tabernacle par un temple.

3° La loi divine doit avant tout porter l'homme au culte de Dieu. Or ce qui favorise plus que toute autre chose le culte de Dieu, c'est le grand nombre des temples et des autels, comme on le voit sous la nouvelle alliance. Donc l'antique loi ne devoit pas faire construire seulement un tabernacle ou seulement un temple, mais plusieurs.

4° Le tabernacle ou le temple avoit été construit pour honorer Dieu. Or l'unité et la simplicité, voilà ce qu'on doit vénérer principalement dans l'Etre infini. Donc il ne falloit pas diviser, comme en deux parties, le tabernacle ou le temple par un voile.

5° La vertu du moteur universel, de Dieu, se révèle d'abord en orient; car c'est là que commence le premier mouvement. Or on construisit le tabernacle pour adorer Dieu. Donc on devoit le tourner vers l'orient, et non vers l'occident.

6° Le Seigneur a porté ce précepte, *Exode*, XX, 4 : « Vous ne ferez ni d'image taillée, ni de simulacre. » Donc on eut tort de placer, dans le tabernacle et dans le temple ensuite, des statues de chérubin. On ne voit pas non plus quelle pouvoit être la raison de l'arche, du propitiatoire, du chandelier, de la table et des deux autels.

7° Le Seigneur a dit, *Exode*, XX, 24 : « Vous m'élèverez un autel de terre; » et puis, *ibid.*, 26 : « Vous ne monterez point à mon autel par des degrés. » Donc il ne devoit pas commander ensuite de lui dresser un autel fait de bois, d'or et d'airain, et dont la hauteur étoit telle qu'on ne pou-

---

tabernaculum vel templum in lege veteri est institutum.

2. Præterea, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum : sed tabernaculum designabat statum veteris legis. Non ergo debuit mutari per ædificationem alicujus templi.

3. Præterea, divina lex præcipuè debet homines inducere ad divinum cultum : sed ad augmentum divini cultùs pertinet quòd fiant multa altaria et multa templa, sicut patet in nova lege : ergo videtur quòd etiam in veteri lege non debuit esse solùm unum templum aut unum tabernaculum, sed multa.

4. Præterea, tabernaculum seu templum ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo præcipuè oportet venerari unitatem et simplicitatem : non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum seu templum per quædam vela distingueretur.

5. Præterea, virtus primi moventis, quæ est Deus, primò apparet in parte Orientis, à qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem : ergo debebat esse dispositum magis versùs Orientem, quàm versùs Occidentem.

6. Præterea, *Exod.*, XX, Dominus præcepit ut « non facerent sculptile neque aliquam similitudinem. » Inconvenienter igitur in tabernaculo vel in templo fuerunt sculptæ imagines Cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

7. Præterea, Dominus præcepit *Exod.*, XX : « Altare de terra facietis mihi ; » et iterum : « Non ascendes ad altare meum per gradus : » Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel ære contextis, et tantæ altitudinis, ut ad illud nisi per gradus

voit y monter que par des degrés. Cependant il dit, *Exode*, XXVII, 1 : « Vous ferez un autel de bois de sétim, qui aura cinq coudées de long, autant de large et trois coudées de haut, et vous le couvrirez d'airain ; » et encore, *ibid.*, XXX, 1 et 3 : « Vous ferez, pour y brûler des parfums, un autel de bois de sétim..., et vous le couvrirez d'un or très-pur (1).

8° Les œuvres de Dieu, comme celles de la nature, ne renferment rien d'inutile. Or il suffit qu'un tabernacle, ainsi que tout autre édifice, ait une seule couverture. Donc le tabernacle élevé par l'ordre de Dieu ne devoit pas en avoir plusieurs composées de rideaux, de toiles de poil de chèvre, de peaux de moutons teintes en rouge et de voiles d'hyacinthe (2).

9° La consécration extérieure signifie la sainteté intérieure, qui réside dans l'ame. Donc on avoit eu tort de consacrer le tabernacle et les vases qu'il renfermoit, parce que tout cela n'étoit que des choses inanimées.

10° Le Psalmiste dit, *Ps.* XXXIII, 2 : « Je bénirai le Seigneur en tout temps ; sa louange sera toujours dans ma bouche. » Or les solennités religieuses avoient été établies pour louer Dieu. Donc ces solennités ne devoient pas se célébrer à des jours déterminés ; donc on ne peut assigner

(1) Nous lisons dans saint Jérôme, *In Isaiam*, XLI : « Le sétim, arbre qui croît dans les lieux secs et stériles, ressemble à l'épine blanche et donne un bois incorruptible, dur et tout ensemble léger, qui joint la plus grande force à la plus belle couleur. » Et *In Joel*, III : « On peut appeler le sétim l'*arbre hébreux ;* car on ne le voit que dans la terre promise et dans les pays qui la touchent, comme dans le desert de l'Arabie soumise à la domination romaine. » La langue latine n'avoit donc pas de terme pour désigner le sétim, et c'est pour cela que saint Jérôme lui conserve, dans la traduction de la Bible, le nom hébreux. Les Septante, frappés de sa propriété principale, l'appellent ξύλον ἄσηπτον, bois imputrescible ; écrivant cette expression dans tous les passages où la Vulgate dit *sétim*, *Exode*, XXVI, XXVII, XXX, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, et *Deutér.*, X. Cette dénomination générale, de *bois imputrescible*, a fait penser à plusieurs interprètes qu'il s'agit du cèdre dans les deux passages rapportés par saint Thomas ; c'est une erreur manifeste.

Thévenot dit que le sétim formoit un acacia dont le bois étoit brillant et noir. Brillant après le poli, sans doute ; car saint Jérôme, qui l'avoit certainement vu, dit qu'il étoit très-dur : noir, j'en doute ; car cela ne ressemble plus à l'épine blanche dont parle le savant commentateur que nous venons de nommer.

(2) *Exode*, XXVI, tout le chapitre.

---

ascendi non possit. Dicitur enim *Exod.*, XXXII : « Facies altare de lignis sethim, quòd habebit quinque cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine, et operies illud ære ; » et *Exod.*, XXX, dicitur : « Facies altare ad adolendum thymiamata de lignis sethim, vestiesque illud auro purissimo. »

8. Præterea, in operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturæ aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo vel domui sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt opposita multa tegumenta, scilicet cortinæ, saga cilicina, pelles arietum rubricata et pelles hyacinthinos. »

9. Præterea, consecratio exterior interiorem sanctitatem significat, cujus subjectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum et ejus vasa consecrabantur, cùm essent quædam corpora inanimata.

10. Præterea, in *Psalm.* XXXIII, dicitur : « Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo. » Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas ; sic igitur videtur quòd

des motifs convenables aux préceptes rituels qui se rapportoient aux choses sacrées.

Mais il est écrit, *Hébr.*, VIII, 4 et 5 : « Ceux qui offrent des dons selon la loi, rendent un culte conforme à l'exemplaire et à la figure des choses célestes, comme Moïse en fut averti, lorsqu'il devoit dresser le tabernacle : voyez, lui dit Dieu, et faites tout selon le modèle qui vous a été montré sur la montagne (1). » Or les choses qui représentent l'image et le type des choses célestes, renferment la plus haute raison. Donc on peut assigner les causes les plus rationnelles aux préceptes qui régloient les choses sacrées.

(Conclusion. — Puisque le culte extérieur a pour but principal d'inspirer le respect de la Divinité, il falloit consacrer à son culte des jours particuliers, un tabernacle particulier, des vases particuliers et des ministres particuliers.)

Le but principal du culte extérieur, c'est d'inspirer à l'homme le respect de la Divinité. Or l'homme est ainsi fait, qu'il a peu d'estime et de vénération pour les choses ordinaires, qui ne sortent point de la ligne commune ; mais il admire et révère ce qui se distingue par la splendeur et frappe les yeux par une élévation particulière ; et voilà pourquoi la coutume donne aux rois, qui doivent être entourés de la considération publique, de riches habits, des ornements précieux, de vastes et magnifiques palais : il falloit donc que l'ancienne loi, pour imprimer dans les cœurs le respect du souverain Etre, consacrât à son culte des jours particuliers, un tabernacle particulier, des vases particuliers et des ministres particuliers. D'une autre part, les institutions de l'ancienne alliance devoient, comme nous l'avons dit souvent, représenter le mystère

(1) Bède dit sur ce passage : « Quand Dieu donna sa loi sur le mont Sinaï, il fit pénétrer Moïse dans les mystères des choses célestes ; il lui montra les types et comme les modèles sur lesquels il devoit construire le tabernacle, tous les vases et tous les meubles qu'il renfermoit. »

---

ceremoniæ sacrorum, convenientes causas non haberent.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Heb.*, VIII, quòd « illi qui offerunt secundùm legem munera, exemplari et umbra deserviunt cœlestium, sicut responsum est Moysi cùm consummaret tabernaculum ; vide, inquit, omnia facito secundùm exemplar quod tibi in monte monstratum est. » Sed valde rationabile est quod imaginem cœlestium repræsentat. Ergo ceremoniæ sacrorum rationabilem causam habebant.

(Conclusio. — Cùm totus exterior Dei cultus ad hoc præcipuè ordinetur ut Deum homines revereantur, specialia quædam tempora, speciale tabernaculum, specialia vasa et speciales ministros ad cultum Dei ordinare oportuit.)

Respondeo dicendum, quòd totus exterior cultus Dei ad hoc præcipuè ordinatur, ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quæ communia sunt et non distincta ab aliis, minùs revereatur ; ea verò quæ habent aliquam excellentiæ discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur ; et inde etiam hominum consuetudo inolevit, ut reges et principes, quos oportet in reverentia haberi à subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant : et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale tabernaculum, et specialia vasa, et speciales ministri ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad majorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est, institutus erat ad figurandum mys-

du Christ. Or il faut que la figure soit déterminée pour offrir la similitude du figuré : répétons donc qu'il étoit nécessaire d'employer, au culte de Dieu, des choses particulières.

Je réponds aux arguments : 1° Le culte a deux termes : Dieu qui est honoré, et l'homme qui l'honore. Dieu qui est honoré, n'est pas contenu dans le lieu corporellement : rien n'exigeoit donc de lui construire à lui, comme pour son propre usage, un tabernacle ou un temple. Mais les hommes qui honorent Dieu, sont enveloppés d'un corps : il falloit donc qu'ils eussent eux, pour leur partie matérielle, un temple ou un tabernacle consacré au culte ; il le falloit, dis-je, pour deux raisons : d'abord afin que, venant à cette demeure sainte, ils en approchassent avec respect; ensuite afin que la disposition du sanctuaire leur intimât la majesté suprême, tout en figurant l'humanité du Christ. Voilà ce qu'écrit Salomon : « Si le ciel et les cieux des cieux ne peuvent vous contenir, dit-il à Dieu, III *Rois*, VIII, 27, combien moins cette maison que j'ai bâtie? » Puis il continue, *ibid.*, 29 et 30 : « Que vos yeux soient ouverts nuit et jour sur cette maison, de laquelle vous avez dit : C'est là que sera mon nom, afin que vous exauciez... la prière de votre serviteur et de votre peuple d'Israël. » On voit donc que les deux sanctuaires de l'ancienne alliance n'ont pas été construits pour contenir Dieu, comme s'il avoit dû les habiter corporellement ; ils ont été dressés pour que son nom y résidât, c'est-à-dire pour que l'idée de ses perfections adorables y fût manifestée par les actes et par les paroles du culte, et que la piété portée dans les cœurs y fît des prières plus dignes d'être exaucées.

2° Si l'on entend par *état de la loi* son accomplissement, on a raison de dire que cet état n'a point subi de changement jusqu'à Jésus-Christ, car le Juste venu du ciel a seul accompli les préceptes ; mais si l'on entend la condition du peuple soumis à la loi, elle a changé plusieurs fois sous

---

terium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliquid figurari debet, ut scilicet ejus aliquam similitudinem repræsentet : et ideo oportuit aliqua specialia observari in his quæ pertinent ad cultum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd cultus Dei duo respicit : scilicet Deum qui colitur, et homines colentes. Ipse igitur Deus qui colitur, nullo corporali loco clauditur : unde propter ipsum non oportuit speciale tabernaculum fieri aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt : et propter eos oportuit speciale tabernaculum vel templum instrui ad cultum Dei propter duo : primò quidem, ut ad hujusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quòd deputaretur ad colendum Deum, cum majori reverentia accederent ; secundò, ut per dispositionem talis templi vel tabernaculi significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam divinitatis vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit III. *Reg.*, VIII : « Si cœlum et cœli cœlorum tecapere non possunt, quantò magis domus hæc quam ædificavi tibi? » Et postea subdit : « Sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti, » Erit nomen meum ibi, « ut exaudias deprecationem servi tui et populi tui Israël. » Ex quo patet quòd domus sanctuarii non est instituta ad hoc quòd Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quòd nomen Dei inhabitet ibi, id est, ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quæ ibi fiebant vel dicebantur, et quòd propter reverentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Ad secundum dicendum, quòd status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quæ facta est solùm per Christum ; est tamen immutatus quantum

l'ancienne alliance. D'abord le peuple d'Israël vécut dans le désert, ne se fixant nulle part, sans séjour permanent; ensuite il fit plusieurs guerres avec les nations voisines; puis il jouit du repos et de la paix sous David et sous Salomon (1). Alors seulement le temple fut bâti dans un lieu qu'une révélation divine avoit marqué à Abraham pour y faire le plus héroïque des sacrifices; car la *Genèse*, XXII, 2, rapporte que le Seigneur commanda à ce saint patriarche d'offrir son fils unique en holocauste, « sur une montagne qu'il lui montreroit; » puis le saint Livre ajoute, *ibid.*, 14, que ce lieu fut appelé « d'un nom qui signifie *le Seigneur voit*, » indiquant par là que Dieu l'avoit choisi dans sa prescience pour le consacrer à son culte; et c'est de là qu'il est écrit, *Deutér.*, XII, 5 et 6 : « Vous viendrez au lieu que le Seigneur votre Dieu aura choisi..., et vous y offrirez vos holocaustes et vos victimes. » Toutefois ce lieu ne devoit pas être désigné publiquement, pour la construction du temple, avant le temps de David; plusieurs raisons le défendoient, comme le montre Rabbi Moïse : les infidèles auroient pu s'emparer de la colline sainte, du moins auroient-ils fait tous leurs efforts pour la saccager et la rendre inhabitable; puis chaque tribu d'Israël auroit prétendu l'obtenir dans le partage des terres : ce qui auroit fait naître une foule de querelles

(1) David fit, comme nous le voyons dans les *Livres des Rois*, plusieurs guerres contre ses ennemis; mais lorsqu'il eut obtenu la paix, il voulut placer l'arche en un lieu convenable. Nous lisons, II *Rois*, VII, 1 et 2 : « Lorsque le roi se fut établi dans sa maison et que le Seigneur lui eut donné la paix avec tous ses ennemis, il dit au prophète Nathan : Ne voyez-vous pas que je demeure dans une maison de cèdre, et que l'arche de Dieu ne loge que sous des peaux ? » Le lendemain Nathan lui répondit de la part de Dieu, *ibid.*, 12 et 13 : « Lorsque vos jours seront accomplis et que vous vous serez endormi avec vos pères, je mettrai sur votre trône le fils qui sortira de vous, et j'affermirai son règne. C'est lui qui bâtira une maison à mon nom. » Les temps étant venus, David dit à son fils, I *Paral.*, XXII, 7-11 : « J'avois conçu le dessein de bâtir un temple en l'honneur du Seigneur mon Dieu. Mais Dieu me parla et me dit : Vous avez répandu beaucoup de sang et vous vous êtes trouvé en quantité de batailles : vous ne pourrez construire un temple à mon nom, après tant de sang répandu en ma présence. Vous aurez un fils dont la vie sera tout-à-fait tranquille; car je le maintiendrai en paix, sans qu'elle soit troublée par aucun des ennemis qui vous environnent. C'est pour cette raison qu'il sera appelé *Pacifique*... Ce sera lui qui bâtira un temple à mon nom. Maintenant donc, mon fils, que le Seigneur soit avec vous, qu'il vous rende heureux, et construisez une maison au Seigneur votre Dieu. » Nous n'avons pas besoin de remarquer que *Salomon* signifie pacifique.

---

ad conditionem populi qui erat sub lege. Nam primò populus fuit in deserto non habens certam mansionem; postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus; ultimò autem, tempore David Regis et Salomonis, populus ille habuit quietissimum statum. Et tunc primò ædificatum fuit templum in loco quem designaverat Abraham ex divina demonstratione, ad immolandum; dicitur enim *Genes.*, XXII, quòd Dominus mandavit Abrahæ ut offerret filium suum « in holocaustum super unum montium, quem monstravero tibi; » et postea dicit, quòd appellavit nomen illius loci « Dominus videt, » quasi secundùm Dei prævisionem esset locus ille electus ad cultum divinum; propter quod dicitur *Deuter.*, XII : « Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester venietis, et offeretis holocausta et victimas vestras. » Locus autem ille designari non debuit pro ædificatione templi ante tempus prædictum, propter tres rationes quas Rabbi Moyses assignat : prima est, ne Gentes appropriarent sibi locum illum; secunda est, ne Gentes ipsum destruerent; tertia verò ratio est, ne quælibet tribus vellet

et de contestations, si bien que le temple ne devoit pas être construit avant que les Juifs n'eussent un roi dont l'autorité pût écarter toutes ces difficultés. Jusque-là, comme il n'y avoit pas de lieu déterminé pour les sacrifices, le tabernacle portatif servit au culte du Très-Haut. Voilà les raisons littérales qui prescrivirent la construction du tabernacle d'abord, ensuite celle du temple.

Quant aux raisons figuratives, on peut donner celles que voici. Les deux sanctuaires des Hébreux désignent deux états différents : le tabernacle, qu'on transportoit d'un lieu dans un autre, signifie la vie présente sujette au changement; le temple fixe, permanent, symbolise la vie future, qui est immuable; et voilà pourquoi l'Ecriture, III *Rois*, dit que, pendant l'érection de ce dernier édifice, on n'entendit « le bruit ni du marteau ni de la cognée, » paroles indiquant que le tumulte et le trouble sont bannis de la vie bienheureuse. On peut dire aussi que le tabernacle représentoit l'état de la loi ancienne, et le temple de Salomon l'état de la loi nouvelle. C'est pour cela que les Juifs travaillèrent seuls à la construction de ce premier sanctuaire, tandis que des infidèles, ouvriers de Tyr et de Sidon, concoururent à l'édification du second.

3° Il ne devoit y avoir qu'un tabernacle ou qu'un temple pour deux raisons, dont l'une littérale et l'autre figurative. La raison littérale étoit d'écarter l'idolâtrie, car les païens consacroient toutes sortes de temples et à toutes sortes d'idoles. Dieu voulut donc que les Juifs ne lui offrissent des sacrifices que dans un seul lieu, pour imprimer dans leur esprit le dogme de son unité suprême, et pour leur faire comprendre que le culte corporel ne lui étoit pas agréable par lui-même, ce qui les empêcheroit d'immoler partout des victimes en son honneur (1). Mais le culte chrétien,

(1) Les Juifs avoient deux sortes de cultes : l'un corporel qui consistoit dans les sacrifices et dans les rites extérieurs, l'autre spirituel qui comprenoit l'enseignement de la loi et la récitation des prières composées par les prophètes. Renfermant les sentiments du cœur, le

---

habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orirentur lites et jurgia ; et ideo non fuit ædificatum templum, donec haberent regem per quem posset hujusmodi jurgium compesci. Antea verò ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultùs. Et hæc est ratio litteralis diversitatis tabernaculi et templi. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hæc duo significatur duplex status : per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status præsentis vitæ mutabilis ; per templum verò, quod erat fixum et stans, significatur status futuræ vitæ, quæ omnino immutabilis est ; et propter hoc in ædificatione templi dicitur III. *Reg.*, VI, quòd « non est auditus sonitus mallei vel securis, » ad significandum quòd omnis perturbationis tumultus longè erit à statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis, per templum autem à Salomone constructum status novæ legis. Unde ad constructionem tabernaculi soli Judæi sunt operati ; ad ædificationem verò templi cooperati sunt etiam Gentiles, scilicet Tyrii et Sidonii.

Ad tertium dicendum, quòd ratio unitatis templi vel tabernaculi potest esse et litteralis et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriæ, quia Gentiles diversis diis diversa templa constituebant. Et ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinæ, voluit Deus ut in uno loco tantùm sibi sacrificium offerretur, et iterum ut per hoc ostenderet quòd corporalis cultus non propter se erat ei acceptus; et ideo compescebantur ne passim

renfermant la grace spirituelle dans le sacrifice eucharistique, attire par lui-même la complaisance de Dieu, et voilà pourquoi les temples et les autels sont multipliés sous l'ancienne alliance. Quant à la partie spirituelle du culte consistant dans l'enseignement de la loi et la récitation des prières prophétiques, les anciens préceptes cérémoniels y consacroient plusieurs lieux, dans lesquels les Juifs se réunissoient pour louer le Seigneur; on appeloit ces lieux *synagogues*, de même que nous nommons *églises* les édifices où s'assemblent les chrétiens pour célébrer les louanges de Dieu (1). Nos églises remplacent donc le temple tout ensemble et les synagogues, parce que l'oblation de nos autels est spirituelle; c'est de là que nous n'avons qu'un seul lieu pour enseigner la doctrine et pour offrir le saint sacrifice.—Maintenant, la raison figurative qui prescrivoit la construction d'un seul temple ou d'un seul tabernacle, c'est que ces sanctuaires représentoient l'unité de l'Eglise, soit militante, soit triomphante.

4° Comme l'unité numérique du temple ou du tabernacle représentoit l'unité de Dieu et l'unité de l'Eglise, ainsi la division intérieure de chacun de ces sanctuaires figuroit la distinction des choses créées, qui nous servent comme de degrés pour nous élever à l'adoration de leur Auteur. Le tabernacle offroit deux parties : l'une occidentale appelée le *Saint des saints*, l'autre orientale nommée le *Saint;* puis il étoit précédé d'un parvis (2). Deux raisons avoient présidé à cette distribution. La première,

culte spirituel obtenoit par lui-même, en vue de Jésus-Christ, l'amitié du ciel; mais le culte corporel n'étoit agréable à Dieu que par la piété intérieure.

(1) *Synagogue* vient de σὺν avec, et de ἄγω je conduis, je mène, je pousse; *église* est fait ἐκ de, et de καλέω, j'appelle, j'invite. En conséquence *synagogue* veut dire proprement congrégation, assemblage, amoncellement; *église* signifie convocation, réunion, association. Comme on peut mener, conduire toutes sortes de choses vers un point commun pour les réunir, le premier de ces mots rappelle l'état charnel de l'ancienne loi; et puisque l'appel, l'invitation ne s'adresse qu'à des êtres raisonnables, le second révèle l'état spirituel de la loi nouvelle. Cette remarque est du vénérable Bède, *In Prov.*, V.

(2) *Exode*, XXVII, 9 : « Vous ferez le parvis du tabernacle. Ce parvis aura du côté du midi des rideaux de fin lin retors; chaque côté aura cent coudées de long, etc. »

---

et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novæ legis, in cujus sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundùm se Deo acceptus; et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege. Quantum verò ad ea quæ pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quæ dicebantur *synagogæ;* sicut et nunc dicuntur *ecclesiæ*, in quibus populus christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogæ, quia ipsum sacrificium Ecclesiæ spirituale est : unde non distinguitur apud nos locus sacrificii à loco doctrinæ. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hoc significabatur unitas Ecclesiæ vel militantis vel triumphantis.

Ad quartum dicendum, quòd sicut in unitate templi vel tabernaculi repræsentabatur unitas Dei vel unitas Ecclesiæ, ita etiam in distinctione tabernaculi vel templi repræsentabatur distinctio eorum quæ Deo sunt subjecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes : in unam, quæ vocabatur *Sancta sanctorum*, quæ erat occidentalis; et aliam, quæ vocabatur *Sancta*, quæ erat ad orientem; et iterum ante tabernaculum erat atrium. Hæc igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem secundùm

littérale, se trouvoit dans les rapports du saint édifice avec le culte du Créateur. C'est que ses deux compartiments symbolisoient les deux parties principales de l'univers; car le côté dit le *Saint des saints* figuroit le monde supérieur des substances spirituelles, et le côté nommé le *Saint* représentoit le monde corporel. Le Saint étoit séparé du Saint des saints par un voile, qui réunissoit quatre couleurs désignant les quatre éléments: celle du lin éclatant, figure de la terre, qui le produit; celle de la pourpre, symbole de l'eau, parce qu'elle s'obtient d'une coquille qu'on trouve dans la mer; celle de l'hyacinthe, image de l'air, en ce qu'elle en reflète l'azur; enfin celle de l'écarlate teinte deux fois, représentant le feu : tout cela fait ainsi, parce que la matière des quatre éléments forme le voile qui cache à nos yeux les substances incorporelles (1). Le grand-prêtre entroit seul, et une seule fois l'an, dans le tabernacle intérieur, c'est-à-dire dans le Saint des saints, pour marquer que la perfection de l'homme a pour fin dernière de l'introduire dans le monde supérieur; tous les prêtres entroient chaque jour dans le tabernacle extérieur, appelé le *Saint;* mais l'accès n'en étoit pas ouvert au peuple, qui devoit rester sous le portique, parce qu'il ne peut dépasser l'apparence des choses corporelles, tandis que les sages en pénètrent le sens intime et caché.

Maintenant la raison figurative de toutes ces choses étoit celle-ci. Le tabernacle extérieur, le Saint désignoit l'état de l'ancienne loi, parce que « les prêtres y entroient en tout temps pour exercer leurs fonctions relatives aux sacrifices, » comme le dit Saint Paul, *Hébr.*, IX, 6; puis le tabernacle intérieur, le Saint des saints représentoit la gloire céleste

(1) *Exode*, XXVI, 31 et 33 : « Vous ferez un voile de couleur d'hyacinthe, de pourpre, d'écarlate teinte deux fois, et de fin lin retors, où vous tracerez un ouvrage de broderie avec une agréable variété.... Le voile tiendra aux colonnes par des anneaux, et vous mettrez au-delà l'arche du témoignage, et il séparera le Saint d'avec le Saint des saints. »

---

quòd tabernaculum ordinatur ad cultum Dei. Sic enim diversæ partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur : nam pars illa quæ *Sancta sanctorum* dicitur, figurabat sæculum altius, quod est spiritualium substantiarum; pars verò illa quæ dicitur *Sancta*, exprimebat mundum corporalem. Et ideo *Sancta* à *Sanctis sanctorum* distinguebantur quodam velo quod quatuor coloribus erat distinctum, per quod quatuor elementa designantur : scilicet *bysso*, per quod designatur terra, quia byssus (id est linum) de terra nascitur; *purpura*, per quam significatur aqua, fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis quæ inveniuntur in mari; *hyacintho*, per quem significatur aer, quia habet aereum colorem; et *cocco bis tincto*, per quem designatur ignis : et hoc ideo, quia materia quatuor elementorum est impedimentum, per quod velantur nobis incorporales substantiæ. Et ideo in interius tabernaculum (id est, in *Sancta sanctorum*) solus summus Sacerdos et semel in anno, introibat, ut designaretur quòd hæc est finalis perfectio hominis, ut ad illud sæculum introducatur; in tabernaculum verò exterius (id est in *Sancta*) introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solùm ad atrium accedebat, quia ipsa corporalia populus percipere potest, ad interiores autem eorum rationes soli sapientes per considerationem attingere possunt.

Secundùm verò rationem figuralem per exterius tabernaculum, quod dicitur *Sancta*, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit, *ad Hebr.*, IX, quia in illud « tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes; » per interius verò tabernaculum, quod dicitur *Sancta sanctorum*, significatur vel cœlestis gloria, vel etiam status

le commencement de cette gloire, c'est-à-dire l'état de la nouvelle alliance établie par Jésus-Christ, et voilà pourquoi le grand-prêtre seul pouvoit y entrer une fois l'an. Le voile indiquoit, par ses quatre couleurs, les sacrifices spirituels dont le sens étoit caché dans les immolations sanglantes : il offroit aux regards la couleur du lin pour désigner la pureté de la chair, celle de la pourpre pour figurer les souffrances et les combats des saints, celle de l'écarlate deux fois teinte pour représenter le double amour de Dieu et du prochain, puis celle de l'hyacinthe pour symboliser la méditation des choses célestes. Au reste l'état de l'ancienne loi n'étoit pas le même dans le peuple que dans les prêtres : car le peuple considéroit uniquement les sacrifices corporels qu'on offroit dans le vestibule ; mais les prêtres, qui avoient une foi plus explicite du mystère chrétien, contemploient le sens intime des sacrifices, et c'est pour cela qu'ils entroient dans le tabernacle extérieur. Cette partie du sanctuaire étoit séparée par un voile du portique, parce que le peuple ignoroit sur le mystère du Christ plusieurs vérités qui étoient connues des prêtres, quoiqu'ils n'en eussent pas obtenu la pleine révélation, telle qu'elle a été faite dans le nouveau Testament : c'est l'Apôtre qui le remarque lui-même (1).

5° L'usage de se tourner vers l'occident pour adorer le Seigneur, avoit été introduit sous l'ancienne loi comme une protestation contre l'idolâtrie : car tous les Gentils se tournoient, dans leur culte insensé, vers l'orient par respect du soleil; et c'est pour cela que le Prophète dit, *Ezéch.*, VIII, 16 : « Etant entré dans le portique intérieur, je vis à l'entrée du temple, entre le vestibule et l'autel, vingt-cinq hommes qui tournoient le dos au temple du Seigneur et dont le visage regardoit l'orient, et ils adoroient le soleil levant. » Pour écarter donc cette superstition grossière, le Saint des

(1) *Ephes.*, III, 4 et 5 : « Vous pouvez connoître quelle intelligence j'ai du mystère du Christ, qui n'a point été découvert aux enfants des hommes dans les autres temps, comme il est révélé maintenant par le Saint-Esprit à ses apôtres et aux prophètes. »

---

spiritualis novæ legis, qui est quædam inchoatio futuræ gloriæ, in quem statum nos Christus introduxit : quod figurabatur per hoc quòd summus Sacerdos semel in anno solus in Sancta sanctorum introibat. Velum autem figurabat spiritualem occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis; quod velum quatuor coloribus erat ornatum : *bysso* quidem, ad designandum carnis puritatem ; *purpurâ* autem, ad figurandum passiones quas sancti sustinuerunt pro Deo ; *cocco bis tincto*, ad significandum charitatem geminam Dei et proximi ; *hyacintho* autem significabatur cœlestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes : nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quæ in atrio offerebantur ; sacerdotes verò rationem sacrificiorum considerabant habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi, et ideo intrabant in exterius tabernaculum ; quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio, quia quædam erant velata populo circa mysterium Christi, quæ sacerdotibus erant nota, non tamen erant eis plenè revelata, sicut postea in novo Testamento, ut habetur *Ephes.*, III.

Ad quintum dicendum, quòd adoratio ad occidentem fuit introducta in lege, ad excludendam idololatriam : nam omnes Gentiles in reverentiam solis adorabant ad orientem ; unde dicitur *Ezech.*, VIII, quòd « quidam habebant dorsa contra templum Domini, et facies ad orientem, et adorabant ad ortum solis. » Unde ad hoc excludendum, tabernaculum habebat Sancta sanctorum ad occidentem, ut versùs oc-

saints se trouvoit dans le tabernacle à l'occident, afin que le peuple adorât la face tournée de ce côté-là. On peut assigner aussi une raison figurative à cette disposition, c'est que le tabernacle devoit figurer dans son ensemble la mort du Christ qui est représentée par l'occident, conformément à cette parole, *Ps.* LXVII, 5 : « Préparez le chemin à celui qui s'élève sur le couchant : le Seigneur est son nom (1). »

6° On peut donner des raisons littérales et des raisons figuratives de toutes les choses que renfermoit le tabernacle. Les raisons littérales se trouvent dans les rapports de ces choses au culte divin. Nous avons dit que le tabernacle intérieur, appelé le *Saint des saints*, signifioit le monde supérieur des substances spirituelles. En conséquence il contenoit trois choses : l'arche du Testament, renfermant elle-même une urne d'or remplie de manne ; la verge d'Aaron, qui avoit fleuri (2) ; et les tables, sur lesquelles étoient écrits les dix commandements. L'arche étoit entre les deux chérubins, qui avoient la face tournée l'un contre l'autre ; au-dessus, plus bas que les ailes des chérubins, se voyoit une sorte de table appelée *propitiatoire*, placée de manière qu'elle sembloit portée par les deux archanges et servir de siége au Seigneur (3). Cette table s'appeloit

(1) Saint Augustin dit sur ce passage : « Jésus-Christ s'est élevé sur le couchant, quand il a vaincu par sa résurrection la mort, qui est comme le couchant du corps humain. » Cassiodore : « Quand le Seigneur a repris une vie glorieuse, et qu'il a délivré de la mort ceux qu'elle avoit couchés dans le tombeau, c'est alors qu'il s'est élevé sur le couchant. » De même, presque tous les Pères. D'après cette interprétation, les traducteurs françois ont tort de dire : « Préparez le chemin à celui qui monte vers le couchant. » La Vulgate porte : « Ascendit super occasum. » Nos savants docteurs ne pouvoient, dans le sens adopté par eux, se rendre raison du mot *super;* mais ils n'ont pas laissé de le traduire.

(2) L'arche, faite de bois de sétim, avoit deux coudées et demie de long, une coudée et demie de large et autant de haut. Elle étoit couverte en dehors et en dedans d'un or très-pur, et portoit comme une couronne de même métal qui régnoit tout autour. On l'appeloit *l'arche du témoignage,* parce qu'elle renfermoit les tables de la loi où Dieu se rend témoignage à lui-même.

Le mot hébreu que nous rendons par *coudée* veut dire coude et bras. La coudée se mesuroit donc du coude ou de l'épaule jusqu'au bout de la main. La moyenne avoit approximativement un pied et dix pouces de roi, la plus petite un pied et cinq pouces, la plus grande deux pieds et deux pouces.

Nous n'avons rien à dire de l'urne d'or. Pour la verge d'Aaron, voyez *Nombres*, XVII, 1 et suiv.

(3) Le texte latin présente deux fautes graves dans presque toutes les éditions de la *Somme;*

---

cidentem adorarent. Ratio enim figuralis esse potest, quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad significandum mortem Christi, quæ figuratur per occasum, secundùm illud *Psalm.* LXVII : « Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi. »

Ad sextum dicendum, quòd eorum quæ in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuralis. Litteralis quidem per rationem ad cultum divinum. Et quia dictum est (ad 4), quòd per tabernaculum interius, quod dicebatur *Sancta sanctorum*, significabatur sæculum altius spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo tria continebantur : scilicet arca Testamenti, in qua erat urna aurea habens manna; et virga Aaron, quæ fronduerat, et tabulæ in quibus erant scripta decem præcepta legis. Hæc autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant; et super arcam erat quædam tabula quæ dicebatur *propitiatorium*, subter alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur, ac si imaginaretur quòd illa tabula esset sedes Dei. Unde et *propitiatorium* dicebatur, quasi

propitiatoire, parce que Dieu paroissoit recevoir de ce trône les prières du grand-prêtre et se rendre propice aux vœux du peuple; puis elle avoit l'apparence d'être portée par les chérubins, pour marquer que les anges sont les ministres et les serviteurs du Roi des rois. L'arche servoit comme d'escabeau à la Majesté suprême assise sur le propitiatoire. Ces trois objets sacrés désignoient trois choses du monde supérieur. D'abord Dieu, qui est au-dessus de tout et incompréhensible à toute créature; et c'est pour cette dernière raison, comme aussi pour inculquer le dogme de son invisibilité, que le Saint des saints n'offroit point l'image de son être adorable; mais il contenoit la figure de son siége, parce que les choses créées tombent sous notre intelligence et qu'elles sont au-dessous du Créateur comme le siége est au-dessous de celui qui y prend son repos. Ensuite il y a dans le monde supérieur des êtres spirituels appelés les *anges*, et l'on voit tout de suite que les chérubins les représentoient. Ces deux archanges se regardoient l'un l'autre, pour marquer la concorde et l'harmonie qui règne dans la Cité de Dieu, conformément à cette parole, *Job*, XXV, 2 : « Il affermit la paix dans les hauts lieux ; » ils étoient deux et non pas un, pour empêcher le peuple de leur rendre les honneurs suprêmes ; car

il contient cette phrase : « Super arcam erat quædam tabula lapidea quæ dicebatur *propitiatorium.* »

Il faut tout d'abord retrancher *lapidea :* ce mot ne se trouve pas dans les manuscrits, et certes l'ange de l'Ecole ne l'a jamais écrit. La table dont il s'agit étoit de bois de sétim revêtu d'or. On l'appeloit le *propitiatoire* et aussi l'*oracle*, parce que le Seigneur s'y rendoit propice et faisoit entendre de là ses oracles miséricordieux.

Ensuite la plupart des interprètes ont lu, comme presque tous les imprimeurs, « super alas Cherubim; » mais si les signes abrégés du mot *super* ont pu tromper les ouvriers typographes, comment les théologiens n'ont-ils pas vu que cette proposition forme un sens directement contraire à celui de l'Ecriture? Nous lisons, III *Rois*, VIII, 6 : « Les prêtres portèrent l'arche de l'alliance du Seigneur au lieu qui lui étoit destiné, dans l'oracle du temple, dans le Saint des saints, sous les ailes des chérubins; ὑπὸ πτέρυγας, subter alas. » Pareillement, II *Paral.*, V, 7 : « Les prêtres portèrent l'arche de l'alliance du Seigneur.... sous les ailes des chérubins; ὑποκάτω πτερύγων, infra alas. » L'arche d'alliance servoit de marchepied au Seigneur assis sur le propitiatoire : comment donc cela auroit-il eu lieu si le propitiatoire avoit été sur les ailes déployées des chérubins, tandis que l'arche étoit au-dessous? Il est dit ailleurs, *Exode*, XXV, 20 : Les chérubins « tiendront leurs ailes étendues des deux côtés du propitiatoire; » il n'étoit donc pas dessus. Et *ibid.*, XXXVII, 9 : « Ils étendoient leurs ailes et couvroient le propitiatoire. » Et *Hébr.*, IV, 5 : « Au-dessus étoient des chérubins de gloire, qui ombrageoient le propitiatoire. » Comment les ailes des chérubins auroient-elles ombragé et couvert le propitiatoire, si le propitiatoire avoit été placé sur ces ailes?

---

exinde populo propitiaretur ad preces summi Sacerdotis; et ideo quasi portabatur à Cherubim, quasi Deo obsequentibus. Arca verò Testamenti erat tanquam scabellum sedentis supra propitiatorium. Per hæc autem tria designabantur tria quæ sunt in illo altiori sæculo, scilicet Deus, qui super omnia est, et incomprehensibilis omni creaturæ; et propter hoc nulla similitudo ejus ponebatur, ad repræsentandam ejus invisibilitatem; sed ponebatur quædam figura sedis ejus, quia scilicet creatura comprehensibilis est, quæ est subjecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori sæculo spirituales substantiæ, quæ *Angeli* dicuntur, et hi significantur per duos Cherubim, mutuò se respicientes, ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundùm illud *Job*, XXV : « Qui facit concordiam in sublimibus : » et propter hoc etiam non fuit unus tantùm Cherubim, ut designaretur multitudo cœlestium

il lui avoit été dit : Tu n'adoreras qu'un seul Dieu. Enfin le monde des intelligences renferme les types des choses terrestres, tout comme la cause renferme le type de l'effet, l'artisan l'idée de l'ouvrage, et c'est en cela que l'arche d'alliance trouvoit sa raison. L'arche contenoit trois choses qui signifioient les trois plus grands biens de l'homme ici-bas : les tables de la loi, qui représentoient la sagesse ; la verge d'Aaron, qui figuroit le pouvoir du gouvernement ; et la manne, qui désignoit la vie, parce qu'elle avoit été donnée dans le désert pour nourrir les Hébreux. On peut dire aussi que ces symboles annonçoient trois attributs de Dieu : les tables de la loi sa sagesse, la verge d'Aaron sa puissance, et la manne sa bonté ; car outre qu'elle offroit une grande douceur au goût, la manne avoit été donnée par la sollicitude miséricordieuse de la Providence, et c'étoit pour perpétuer la mémoire de ce bienfait qu'on la conservoit dans l'arche. Les trois choses que nous avons distinguées dans le monde supérieur, Dieu, les anges et les raisons de ce qui se fait ici-bas se retrouvent dans la vision d'Isaïe, VI, 1-3 : « Je vis, dit le saint prophète, le Seigneur assis sur un trône élevé et sublime, et ce qui étoit sous lui remplissoit le temple ; des séraphins se tenoient sur les degrés du trône..., criant et se disant les uns aux autres : Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu des armées, toute la terre est remplie de sa gloire. » Les paroles de l'homme de Dieu montreroient, à elles seules, que les séraphins n'avoient pas été placés dans le tabernacle pour y être adorés (d'autant moins que ce culte étoit défendu dans le premier précepte du décalogue), mais leur représentation signifioit que les anges sont les ministres et les serviteurs du Très-Haut (1).

Le tabernacle extérieur, qui représentoit le monde inférieur, renfer-

(1) Comme saint Thomas nous l'a dit dans une question précédente, le premier précepte du décalogue ne défendoit pas absolument de faire des images, des simulacres, mais d'en faire *pour les adorer*. C'est ainsi que les Juifs, Josèphe lui-même et surtout Rabbi Moïse ont entendu ce précepte : « La loi, dit ce dernier auteur, ne nous défend pas indistinctement toute sorte de figures et d'images, mais seulement les figures qui représentent l'homme, le soleil, la lune et les étoiles, quand elles sont en relief ; pour les figures d'animaux, d'arbres, de plantes, elles ne nous sont pas interdites, même en relief. » Ce fut dans un excès de zèle que

---

spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus præceptum erat ut solùm unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili sæculo rationes omnium eorum quæ in hoc sæculo perficiuntur, quodammodo clausæ sicut rationes affectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiatorum in artifice ; et hoc significabatur per arcam, in qua repræsentabantur per tria ibi contenta tria quæ sunt potissima in rebus humanis : scilicet sapientia, quæ repræentabatur per tabulas Testamenti ; potestas regiminis, quæ repræsentabatur per virgam Aaron ; vita, quæ repræsentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitæ. Vel per hæc tria significabantur tria Dei attributa : scilicet sapientia in tabulis, potentia in virga, bonitas in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo suo datum, et ideo in memoriam divinæ misericordiæ conservabatur. Et hæc tria etiam figurata sunt in visione Isaiæ : vidit enim « Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et Seraphim assistentes, et domum impleri à gloria Dei. » Unde et Seraphim dicebant : « Plena est omnis terra gloriâ ejus. » Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum (quod prohibebatur primo legis præcepto), sed in signum ministerii, ut dictum est.

In exteriori verò tabernaculo, quod significabat præsens sæculum, continebantur etiam tria :

moit trois choses : l'autel des parfums, placé directement devant l'arche; la table de proposition, portant douze pains, du côté du nord; puis le candélabre, du côté du midi (1). Ces trois ornements sacrés, correspondant aux trois symboles renfermés dans l'arche, présentoient la même signification, mais ils la faisoient ressortir dans un plus grand jour; car les types des choses doivent être manifestés plus clairement qu'ils ne le sont dans Dieu et dans les anges pour frapper l'esprit des sages, que représentoient les prêtres entrant dans le tabernacle. En conséquence le candélabre désignoit, comme par un signe sensible, la sagesse exprimée en termes intelligibles dans les tables de la loi. Ensuite l'autel des parfums représentoit l'office des prêtres qui doivent ramener le peuple au Seigneur, et c'est là ce que figuroit aussi la verge d'Aaron. En effet sur l'autel des parfums, dans le tabernacle extérieur, on brûloit de l'encens de suave odeur, symbole de la sainteté qui rend agréable à Dieu, car nous voyons dans l'*Apocalypse* que la fumée de l'encens désigne les justifications des saints (2) ; puis, d'une autre part, la verge d'Aaron marquoit dans le tabernacle intérieur la dignité sacerdotale, parce que les prêtres, médiateurs entre Dieu et le peuple, gouvernent les hommes par l'autorité

Josèphe fit abattre le palais que Hérode avoit à Tibériade, parce qu'il étoit décoré de figures d'animaux. La captivité de Babylone et les persécutions d'Antiochus portèrent à un point excessif l'aversion des Juifs pour toutes les figures en général.

(1) *Exode*, XXX, 1, 2, 3 et 6 : « Vous ferez aussi un autel de bois de sétim, pour y brûler des parfums. Il aura une coudée de long et une coudée de large, afin qu'il soit carré ; il aura deux coudées de haut, et des cornes sortiront de ses angles. Vous couvrirez d'un or très-pur la table de cet autel et les quatre côtés avec ses cornes. .. Vous mettrez cet autel vis-à-vis du voile qui est suspendu devant l'arche du témoignage, devant le propitiatoire qui couvre l'arche du témoignage, où je vous parlerai. »

Ibid., XXV, 23, 24 et 30 : « Vous ferez aussi une table de bois de sétim, qui aura deux coudées de long, une coudée de large et une coudée et demie de haut. Vous la couvrirez d'un or très-pur, et vous y ferez tout autour une bordure d'or.... Et vous mettrez sur cette table les pains de proposition, qui seront toujours exposés devant moi. »

Ibid., XXV, 31 et suiv. : « Vous ferez aussi un chandelier de l'or le plus pur, battu au marteau... Six branches sortiront des deux côtés de sa tige, trois d'un côté et trois de l'autre... Vous ferez aussi sept lampes que vous mettrez sur le chandelier, afin qu'elles éclairent ce qui est vis-à-vis. »

(2) *Ubi supra*, VIII, 4 : « La fumée des parfums, composée des prières des saints, s'éleva de la main de l'ange et monta devant Dieu. »

---

scilicet altare thymiamatis, quod directè erat contra arcam; mensa autem propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari, candelabrum verò ex parte australi. Quæ tria videntur respondere tribus quæ erant in arca clausa, sed magis manifestè eadem repræsentabant; oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci, quàm sint in mente divina et angelorum, ad hoc quòd homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotes ingredientes tabernaculum. In candelabro igitur designabatur, sicut in signo sensibli, sapientia, quæ intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per altare verò thymiamatis significabatur officium sacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere, et hoc etiam significabatur per virgam. Nam in illo altari incendebatur thymiama boni odoris, per quod significabatur sanctitas populi acceptabilis Deo; dicitur enim *Apoc.*, VIII, quòd « per fumum aromatum significantur justificationes sanctorum; » convenienter autem sacerdotalis dignitas in arca significabatur per virgam, in exteriori verò ta-

divine représentée dans la verge, d'ailleurs ils offrent au Très-Haut, comme sur un autel des parfums, le fruit de leur gouvernement, c'est-à-dire la sainteté des ames. Enfin la table de proposition renfermoit la même signification que la manne : l'une et l'autre annonçoient aux yeux l'aliment temporel de la vie, la première un aliment commun et matériel, la dernière un aliment plus agréable et plus subtil. Au reste le candélabre étoit placé du côté du midi et la table du côté du nord, parce que le midi forme, comme on le voit dans le Philosophe, la partie droite, et le nord la partie gauche du monde (1), et la sagesse avec tous les biens spirituels appartient à la droite et l'aliment temporel à la gauche, conformément à ce mot, *Prov.*, III, 16 : « Dans sa gauche sont les richesses et la gloire. » En outre la puissance sacerdotale est intermédiaire entre les biens temporels et la sagesse spirituelle, parce qu'elle donne la sagesse spirituelle et avec elle les biens temporels.

On peut assigner à toutes ces choses des raisons plus littérales. Ainsi les tables de la loi avoient été placées dans l'arche pour soustraire les préceptes à l'oubli, conformément à cette parole, *Exode*, XXIV, 12 : « Je vous donnerai des tables de pierre, la loi et les commandements que j'ai écrits, afin que vous instruisiez le peuple ; » la verge d'Aaron s'y trouvoit aussi pour punir la révolte du peuple contre le sacerdoce, comme il avoit été dit, *Nombres*, XVII, 10 : « Reportez la verge dans le tabernacle du témoignage, afin qu'elle y soit un signe de la rébellion des enfants d'Israël; » enfin l'on y conservoit la manne pour garder le souvenir de la nourriture miraculeuse que le peuple avoit reçue dans le désert; le Seigneur l'avoit ordonné disant, *Exode*, XVI, 32 : « Remplissez de manne un gomor et gardez-la pour les races à venir, afin qu'elles sachent avec

(1) *De cœlo et mundo*, II, 15. Quand on est tourné vers la première partie du monde, à l'orient, on a le midi à droite et le nord à gauche.

---

bernaculo per altare thymiamatis, quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis (scilicet sanctitatem populi) Deo offert, quasi in altari thymiamatis. Per mensam autem significatur temporale nutrimentum vitæ, sicut et per manna; sed hoc est communius et grossius nutrimentum, illud autem suavius et subtilius. Convenienter autem candelabrum ponebatur ex parte australi, mensa autem ex parte aquilonari, quia australis pars est dextera pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in II. *De cælo et mundo* (text. 15). Sapientia autem pertinet ad dexteram, sicut et cætera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundùm illud *Proverb.*, III : « In sinistra illius divitiæ et gloria. » Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia et spiritualem sapientiam, quia per eam et spiritualis sapientia et temporalia dispensantur.

Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulæ legis, ad tollendam legis oblivionem; unde dicitur *Exod.*, XXIV : « Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem ac mandata quæ scripsi, ut doceas filios Israel ; » virga verò Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron, unde dicitur *Numer.*, XVII : « Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut reservetur in signum rebellium filiorum Israel ; » manna autem conservabatur in arca ad commemorandum beneficium quod Dominus præstitit filiis Israel in deserto, unde dicitur *Exod.*, XVI : « Imple gomor ex eo, et custodiatur in futuras retro genera-

quel pain je vous ai nourris dans la solitude. » Le candélabre avoit pour objet de rehausser l'éclat du tabernacle, car rien ne contribue plus à la magnificence des appartements que la splendeur de la lumière; il avoit sept branches pour représenter, selon Josèphe, les sept planètes qui éclairent le monde; et Moïse l'avoit fait placer dans la partie méridionale, parce que les astres nous envoient leur clarté de ce côté du ciel (1). L'autel des parfums devoit toujours entretenir dans le tabernacle une fumée de bonne odeur, soit pour honorer Dieu dans son sanctuaire, soit pour prévenir l'infection que pouvoit occasionner l'immolation des victimes et l'effusion du sang; car les miasmes fétides, annonçant des choses viles, provoquent le mépris, tandis que l'odeur agréable prévient favorablement. Quant à la table, elle signifioit que les prêtres, servant dans le temple, devoient vivre du temple; c'est pour cette raison, comme aussi pour représenter les douze tribus, que cet ornement sacré portoit douze pains dont les prêtres seuls pouvoient manger, comme on le voit en saint Matthieu (2). La table n'avoit pas été placée directement en face du propitiatoire pour repousser une superstition païenne; car les Gentils dressoient, dans les mystères de la lune, une table devant l'idole de cette planète; ce qui fait dire au prophète, *Jér.*, VII, 18 : « Les femmes mêlent de la graisse avec de la farine pour faire des gâteaux à la reine du ciel. » Sous le vestibule, hors du tabernacle, se voyoit l'autel des holocaustes où l'on offroit les oblations faites par le peuple (3); et voilà pourquoi les

(1) Il y a plusieurs années déjà, l'on connoissoit treize planètes, et l'on peut toujours en découvrir de nouvelles. Nous avons appliqué à la lumière de ces astres, la direction que saint Thomas semble attribuer à leur cours.

(2) *Ubi supra*, XII, 3 et 4 : « N'avez-vous pas lu ce que fit David lorsqu'il eut faim, et ceux qui étoient avec lui, comme il entra dans la maison de Dieu, et mangea les pains de proposition qu'il ne lui étoit pas permis de manger, ni à ceux qui étoient avec lui, mais aux prêtres seuls ? »

(3) *Exode*, XXXVIII, 1 et suiv. : « Béséléel fit, de bois de sétim, l'autel des holocaustes, qui avoit cinq coudées en carré et trois de haut. Des cornes s'élevoient de ses coins, et il le couvrit de lames d'airain. Il fit aussi d'airain plusieurs vases différents pour l'usage de cet

---

tiones, ut norint panes quibus alui vos in solitudine. » Candelabrum verò erat institutum ad honorificentiam tabernaculi, pertinet enim ad magnificentiam domûs quòd sit benè luminosa; habebat autem candelabrum septem calamos, ut Josephus dicit (lib. III. *Antiquitatum*, cap. 7 et cap. 10), ad significandum septem planetas quibus totus mundus illuminatur; et ideo ponebatur candelabrum ex parte australi, quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. Altare verò thymiamatis erat institutum ut jugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris, tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium fœtoris quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium; ea enim quæ sunt fœtida despiciuntur quasi vilia. Quæ verò sunt boni odoris homines magis appretiantur. Mensa autem apponebatur ad significandum quòd sacerdotes templo servientes, in templo victum habere debebant : unde duodecim panes superpositos mensæ, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur *Matth.*, XII. Mensa autem non ponebatur directè in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriæ; nam Gentiles in sacris lunæ ponebant mensam coram idolo lunæ; unde dicitur *Jerem.*, VII : « Mulieres conspergunt adipem, ut faciant placentas reginæ cœli. » In atrio verò extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quæ erant à populo possessa; et ideo

simples croyants, qui présentoient à Dieu ces sacrifices par la main des lévites, pouvoient entrer sous le portique ; mais les prêtres, qui devoient offrir le peuple au Seigneur, avoient seuls le droit de paroître devant l'autel intérieur sur lequel ils déposoient pour ainsi dire la sainteté et la dévotion d'Israël. Cet autel avoit été dressé sous le vestibule, en dehors du tabernacle, pour une raison que nous indiquions tout-à-l'heure, afin d'exclure le culte païen ; car les infidèles élevoient des autels dans leurs temples pour sacrifier aux idoles.

Maintenant, si l'on veut connoître la raison figurative de tous ces rites religieux, de tous ces objets sacrés, il faut la chercher dans la représentation de Jésus-Christ. Comme les figures de l'ancienne alliance étoient imparfaites et défectueuses, il en fallut plusieurs pour accomplir ce divin symbolisme. Ainsi le propitiatoire signifioit le Christ, en ce qu'il « est la victime de propitiation pour les péchés du monde, » comme l'enseigne le disciple bien-aimé, I *Jean*, II, 2; et ce siége de la Divinité porté par les chérubins disoit d'avance ce que l'Apôtre a écrit « du Premier-né dans le monde, » *Hébr.*, I, 6 : « Tous les anges l'adorent. » L'arche du témoignage signifioit le Christ, car elle étoit faite de bois de sétim, comme le corps de l'Homme-Dieu se composoit de membres très-purs; et ce monument de l'ancien culte étoit couvert d'or, pour marquer que le Verbe incarné fut plein de sagesse et de charité, symbolisées par le précieux métal. L'arche, d'ailleurs, renfermoit trois choses figuratives : une urne d'or remplie de manne, parce que l'ame du Sauveur contenoit la plénitude de la sainteté et de la divinité; la verge d'Aaron désignant la puissance sacerdotale, parce qu'il a été établi le prêtre éternel; puis les deux tables de la loi, parce qu'il a rempli la mission de législateur. Le candélabre signifioit aussi le Christ, car il a dit de lui-même, *Jean*,

autel, des chaudières, des tenailles, des pincettes, des crocs et des brasiers, une grille d'airain en forme de rets, et au-dessous un foyer au milieu de l'autel.... »

---

in atrio poterat esse populus qui hujusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum; sed ad interius altare, in quo ipsa devotio et sanctitas populi offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum ad removendum cultum idololatriæ; nam Gentiles intra templa altaria constituebant ad immolandum idolis.

Figuralis verò omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum, qui figurabatur; est autem considerandum quòd ad designandam imperfectionem legalium figurarum, diversæ figuræ fuerunt institutæ in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium, quia « ipse est propitiatio pro peccatis nostris, » ut dicitur I. *Joan.*, II; et convenienter hoc propitiatorium à Cherubim portabatur, quia de eo scriptum est : « Adorent eum omnes angeli Dei, » ut habetur *Hebr.*, I. Ipse etiam significatur per arcam, quia sicut arca erat constructa de lignis sethim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat; erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientiâ et charitate, quæ per aurum significatur. Intra arcam autem erat urna aurea, id est, sancta anima habens manna, id est, omnem plenitudinem sanctitatis et divinitatis. Erat etiam in arca virga, id est potestas sacerdotalis, quia ipse factus est sacerdos in æternum; erant etiam ibi tabulæ Testamenti, ad designandum quòd ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit (*Joan.*, VIII) : « Ego sum lux

VIII, 12 : « Je suis la lumière du monde ; » et les sept lampes représentoient les sept dons du Saint-Esprit. La table signifioit encore le Christ, parce qu'il est la nourriture spirituelle, comme il a dit lui-même, *Jean*, VI, 51 : « Je suis le pain vivant ; » et les douze pains désignoient les douze apôtres ou leur doctrine. On pourroit dire aussi que le candélabre et la table figuroient la doctrine et la foi de l'Eglise, qui éclaire les intelligences et nourrit les ames spirituellement. Enfin les deux autels signifioient le Christ ; car c'est par lui que nous devons offrir à Dieu toutes nos bonnes œuvres : soit les austérités mortifiant la chair, que nous présentons comme sur l'autel des holocaustes ; soit les actes plus parfaits, les sentiments du cœur, les vœux pieux, les brûlantes affections, que nous déposons pour ainsi dire sur l'autel des parfums, conformément à cette parole, *Hebr.*, XIII, 15 : « Offrons sans cesse par lui, à Dieu, une hostie de louange. »

L'autel des sacrifices et des offrandes avoit un double but, d'honorer le souverain Maître du ciel et de pourvoir à l'entretien des ministres qui faisoient le service du tabernacle (1). Le Seigneur donna, dès le commencement de la loi, deux ordres sur la construction de ce monument ; le premier, commandant à Moïse de faire « un autel de terre » ou tout au plus « de pierres non taillées ; » le second, portant de ne point faire cet autel assez élevé pour qu'il fallût y « monter par des degrés. » Dieu

(1) Il y a eu trois autels sous l'ancienne alliance. Le premier, destiné aux sacrifices, fut fait de terre immédiatement après la promulgation de la loi sur le Sinaï. Le deuxième, qui devoit aussi servir aux sacrifices, fut fait de bois de sétim couvert de bronze, après la construction du tabernacle, pour figurer dans le vestibule. Le troisième, sur lequel on brûloit l'encens, fut construit à la même époque, de bois de sétim revêtu d'or, et trouva sa place dans le tabernacle extérieur. Nous connoissons déjà ces deux derniers autels qui sont ceux des holocaustes et des parfums ; voici les ordres que le Seigneur donna sur la construction du premier, *Deutér.*, XX, 24 et suiv. : « Vous me dresserez un autel de terre, et vous m'offrirez dessus vos holocaustes, vos hosties pacifiques, vos brebis et vos bœufs, en tous les lieux où la mémoire de mon nom sera établie ; je viendrai à vous, et vous me bénirez. Que si vous me faites un autel de pierre, vous ne le construirez pas en pierres taillées ; car il sera souillé, si vous y employez le marteau. Vous ne monterez point à mon autel par des degrés, de peur que votre nudité ne soit découverte. »

---

mundi ; » per septem lucernas septem dona sancti Spiritus. Ipse etiam significatur per mensam, quia ipse est spiritualis cibus, secundùm illud *Joan.*, VI : « Ego sum panis vivus ; » duodecim etiam panes significabant duodecim Apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides Ecclesiæ, quæ etiam illuminat et spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare, scilicet *holocaustorum* et *thymiamatis*, quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnia virtutum opera : sive illa quibus carnem affligimus, quæ offeruntur quasi in altari holocaustorum ; sive illa quæ majore mentis perfectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundùm illud *ad Hebr.*, ult. : « Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo. »

Ad septimum dicendum, quòd Dominus præcepit altare construi ad sacrificia et munera offerenda in honorem Dei, et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur à Domino duplex præceptum : unum quidem in principio legis, *Exod.*, XX, ubi Dominus mandavit quòd « facerent altare de terra, » vel saltem « de lapidibus non sectis ; » et iterum quòd non fa-

voulut, par ces commandements, repousser le culte païen; car les Gentils dressoient des autels riches et élevés, croyant qu'ils renfermoient quelque chose de saint et de divin; et c'est aussi pour cela que le suprême Législateur fit cette défense à son peuple, *Deutér.*, XVI, 21 : « Vous ne planterez point de bois ni d'arbre près de l'autel du Seigneur votre Dieu. » On sait que les infidèles, pour jouir de la fraîcheur de l'ombrage, avoient coutume de sacrifier sous les arbres touffus (1).

La raison figurative de ces préceptes, c'est que nous devons reconnoître en Jésus-Christ, qui est notre autel, la nature de la chair dans son humanité, et c'est là « faire un autel de terre; » puis l'égalité avec le Père dans sa divinité, et c'est ne pas « monter à l'autel par des degrés; » et tout cela indiquant qu'il ne faut pas admettre en Jésus-Christ la doctrine païenne, qui engendroit et nourrissoit la mollesse. Mais lorsque le tabernacle fut construit à l'honneur du vrai Dieu, on n'eut plus les mêmes raisons de redouter l'influence du paganisme; le Seigneur alors commanda de faire l'autel des holocaustes couvert d'airain, pour l'exposer à la vue de tout le peuple, puis l'autel des parfums, revêtu d'or, qui ne devoit être vu que des prêtres. A cette époque, non plus qu'aujourd'hui, l'airain n'étoit point assez précieux pour entraîner le peuple à l'idolâtrie. Comme le Seigneur, après avoir dit, *Exode*, XX, 26 : « Vous ne monterez pas à mon autel par degrés, ajoute pour raison, *ibid.* : « De peur que votre nudité ne soit découverte, » nous devons voir dans le peu d'élévation donnée au premier autel, le dessein de prévenir les désordres de l'idolâtrie; car les païens, dans les mystères de Priape, découvroient ce que la pudeur couvre d'un voile. Plus tard les ministres du tabernacle reçurent l'ordre de porter des caleçons, et dès-lors ils purent, sans danger

(1) Les temples des idolâtres étoient d'ordinaire placés sur des hauteurs et entourés de bocages; et les délices de ces lieux, dans les climats brûlants, sembloient inviter aux plaisirs sensuels. Voilà pourquoi plusieurs rois pieux sont blâmés, dans l'Ecriture, de n'avoir pas détruit « les hauts lieux et les bocages. » Les Juifs eux-mêmes s'y livroient quelquefois au désordre.

---

cerent « altare excelsum, » ad quod oporteret per gradus ascendere, et hoc ad detestandum idololatriæ cultum; Gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse; propter quod etiam Dominus mandavit *Deuter.*, XVI : « Non plantabis lucum et omnem arborem juxta altare Domini Dei tui. » Idololatræ enim consueverant sub arboribus sacrificare propter amœnitatem et umbrositatem.

Quorum etiam præceptorum ratio figuralis fuit, quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam quantum ad humanitatem, quod est « altare de terra facere; » et quantum ad divinitatem debemus in eo confiteri Patris æqualitatem, quod est « non ascendere per gradus ad altare; » nec etiam juxta Christum debemus admittere doctrinam Gentilium ad lasciviam provocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendæ hujusmodi occasiones idololatriæ. Et ideo Dominus mandavit quòd fieret « altare holocaustorum de ære, » quod esset omni populo conspicuum; et « altare thymiamatis de auro, » quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas æris ut per ejus copiam populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia *Exod.*, XX, ponit pro ratione hujus præcepti : « Non ascendes per gradus ad altare meum, » id quod subditur : « Ne reveletur turpitudo tua, » considerandum est quòd hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam; nam in sacris Priapi sua pudenda Gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus

pour la décence, monter à l'autel par des degrés (1). Ces degrés, faits de bois, ne tenoient point à l'autel; on les en approchoit, à l'heure du sacrifice, pour soutenir les pas des prêtres.

8° Des ais de bois de sétim, dressés verticalement dans leur longueur, formoient le corps du tabernacle (2). On avoit couvert intérieurement ces ais de riches draperies réunissant quatre couleurs, « de fin lin retors, d'hyacinthe, de pourpre et d'écarlate teinte deux fois. » Ces sortes de rideaux ne couvroient que les parois latérales du monument sacré. Dans la partie supérieure, on voyoit, formant le toit, trois couvertures superposées : la première de peaux, couleur d'hyacinthe; la deuxième de peaux de moutons, teintes en rouge; la troisième par-dessus, faite de poils de chèvre. Non-seulement ce dernier tapis servoit au toit, mais il descendoit jusqu'à terre pour couvrir extérieurement tout l'édifice (3). Quand on prend ces ornements tous ensemble, ils avoient pour raison littérale de conserver le tabernacle et de lui assurer le respect du peuple; quand on les considère séparément, les rideaux figuroient, selon plusieurs auteurs, le ciel sidéral où resplendissent des astres divers; le tapis de poils de chèvre représentoit les eaux qui sont au-dessus du firmament; la couverture teinte en rouge désignoit le ciel empyrée qu'habitent les anges, et la couverture couleur d'hyacinthe le ciel de la très-sainte Trinité.

(1) A l'époque où fut élevé le premier autel des sacrifices, après la promulgation du décalogue, les prêtres portoient des tuniques courtes; la bienséance auroit pu souffrir des atteintes s'ils avoient monté dans un lieu élevé par plusieurs degrés. Plus tard la loi, leur donnant un vêtement qu'ils n'avoient pas porté jusqu'alors, écarta tout péril pour la morale publique; nous lisons, *Exode*, XXVIII, 42 : « Vous leur ferez (aux lévites) des caleçons de lin pour couvrir ce qui n'est pas honnête dans le corps, depuis les reins jusqu'au genou. »

(2) *Exode*, XXVI, 15 et suiv. : « Vous ferez des ais de bois de sétim, qui seront placés debout. Chacun de ces ais aura dix coudées de haut, et une coudée et demie de large. Chaque ais aura une rainure et une languette, pour s'emboîter l'un dans l'autre.... » Il y en avoit vingt de chaque côté, au nord et au midi, puis six au couchant et deux au levant. Ils étoient tous portés sur deux bases d'argent, qui les fixoient à l'aide de tenons.

(3) Les deux premières couvertures tomboient à droite et à gauche sur toute la longueur des ais; la troisième pendoit aussi jusqu'à terre derrière le tabernacle; mais elle laissoit à découvert, dans la partie antérieure, pour former le vestibule, une hauteur de deux coudées. V. *Exode*, XXVI, 12 et suiv.

---

est sacerdotibus feminalium usus ad tegmen pudendorum; et ideo sine periculo institui poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non stantes, sed portatiles, in hora sacrificii sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

Ad octavum dicendum, quòd corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudinem erectis, quæ quidem interiùs tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet « de bysso retorta, et hyacintho, ac purpurâ, coccoque bis tincto; » sed hujusmodi cortinæ tegebant solùm latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum unum « de pellibus hyacinthinis, » et super hoc aliud « de pellibus arietum rubricatis, » et desuper tertium « de quibusdam sagis cilicinis, » quæ non tantùm operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque ad terram, et tegebant tabulas tabernaculi exteriùs. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur; in speciali verò secundùm quosdam per *cortinas* designabatur cœlum sidereum, quod est diversis stellis variatum; per *saga*, aquæ quæ sunt supra firmamentum; per *pelles rubricatas*, cœlum empyreum, in quo sunt angeli; per *pelles hyacinthinas*, cœlum sanctæ Trinitatis.

Voici maintenant le sens mystique de toutes ces choses. Les ais formant le corps du tabernacle symbolisoient les fidèles qui composent l'Eglise de Jésus-Christ; et les draperies qui les paroient intérieurement signifioient, par leurs couleurs, les quatre vertus qui doivent orner intérieurement aussi les chrétiens : car, selon l'interprétation du vénérable Bède, « la blancheur du lin représente l'éclat de la chasteté, l'hyacinthe l'esprit qui soupire après les biens célestes, la pourpre la chair blessée par la souffrance, et l'écarlate deux fois teinte le cœur qui brûle de l'amour de Dieu et du prochain. » Quant aux couvertures formant le toit, elles offroient l'image des docteurs et des prélats; car les maîtres dans la doctrine et les chefs de l'Eglise doivent vivre dans la contemplation des choses célestes, représentées par l'hyacinthe; être prompts à courir au martyre, figuré par le rouge; pratiquer les austérités de la pénitence et souffrir patiemment les adversités de la vie, choses désignées par la couverture faite de poils de chèvre et qui étoit exposée à toutes les intempéries de l'air.

9° La consécration du tabernacle et de tout ce qu'il contenoit, présente une raison littérale et tout ensemble une raison figurative : sous le premier rapport, elle devoit appeler sur ces objets, comme dédiés au culte divin, le respect et la vénération du peuple; sous le dernier point de vue, elle symbolisoit la sanctification du tabernacle vivant, c'est-à-dire des fidèles qui composent l'Eglise.

10° Il y avoit sous l'ancienne alliance sept solennités périodiques, puis une solennité continuelle : on peut voir, *Nombres*, XXVIII et XXIX, les prescriptions de la loi qui les établit. Je dis qu'il y avoit comme une fête continuelle; car on offroit chaque jour deux agneaux, l'un le matin, l'autre le soir, et ce sacrifice en quelque sorte ininterrompu symbolisoit la félicité perpétuelle du souverain Etre (1).

(1) *Nombres*, XXVIII, 3 et 4 : « Vous offrirez tous les jours, comme en holocauste perpétuel, deux agneaux d'un an et sans tache, l'un le matin et l'autre le soir. » Saint Thomas

---

Figuralis autem ratio horum est, quia per tabulas ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia; tegebantur autem interiùs tabulæ cortinis quadricoloribus, quia fideles interiùs ornantur quatuor virtutibus : nam « in bysso retorta, » ut Glossa dicit, « significatur caro castitate renitens; in hyacintho, mens superna cupiens; in purpura, caro passionibus subjacens; in cocco bis tincto, mens inter passiones Dei et proximi dilectione præfulgens. » Per operimenta verò tecti designantur prælati et doctores: in quibus debet renitere cœlestis conversatio, quod significatur per *pelles hyacinthinas*; promptitudo ad martyrium, quod significant *pelles rubricatæ;* austeritas vitæ et tolerantia adversorum, quæ significantur per *saga cilicina,* quæ erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa dicit.

Ad nonum dicendum, quòd sanctificatio tabernaculi et vasorum ejus habebat causam litteralem, ut in majori reverentia haberetur, quasi per hujusmodi consecrationem divino cultui deputatum. Figuralis autem ratio est, quia per hujusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

Ad decimum dicendum, quòd in veteri lege erant septem solemnitates temporales, et una continua, ut potest elici *Numer.*, XXVIII et XXIX. Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane et vespere immolabatur agnus, et per illud continuum festum jugis sacrificii repræsentabatur perpetuitas divinæ beatitudinis.

Des solennités périodiques, la première se renouveloit toutes les semaines : c'est le sabbat, qu'on célébroit en mémoire de la création, comme nous l'avons vu précédemment (1). Une autre solennité religieuse, celle de la néoménie revenoit tous les mois, pour rappeler le gouvernement de la providence, car la terre suit principalement dans l'évolution du temps le mouvement de son satellite (2) ; et l'on célébroit cette fête à la nouvelle et non dans la pleine lune, pour ne pas imiter les païens qui sacrifioient à la reine du ciel, comme parle l'Ecriture, pendant cette dernière phase. Les deux bienfaits dont nous avons parlé, la création et la providence, s'étendent à tout le genre humain, et voilà pourquoi le culte venoit plus souvent les rappeler à la mémoire. Les cinq autres solennités se faisoient une fois l'an, et devoient perpétuer le souvenir des faveurs suprêmes accordées spécialement au peuple élu. La fête de pâque avoit lieu dans le premier mois, pour rappeler les événements qui avoient tiré les Hébreux de la servitude d'Egypte (3). Cinquante jours après venoit la pentecôte, commémorant la promulgation de la loi (4). Les trois autres fêtes se solennisoient dans le septième mois, qui étoit presque tout entier, comme le septième jour de la semaine, consacré au culte divin. Le premier jour du mois, les Juifs célébroient, dans la fête des trompettes, la

dit que ce rite formoit *comme* une fête, parce que l'Ecriture sainte ne le désigne nulle part sous cette dernière dénomination.

(1) *Ubi supra*, 9 : « Le jour du sabbat, vous offrirez deux agneaux d'un an, sans tache, » outre l'holocauste de chaque jour.

(2) *Ibid.*, 11 : « Le premier jour du mois, vous offrirez au Seigneur, en holocauste, deux veaux du troupeau, un bélier et sept agneaux d'un an, sans tache. » Les Juifs avoient l'année lunaire; et l'on sait que, dans ce système, la terre suit pour la supputation des temps le mouvement de la lune. Inutile de remarquer que *néoménie*, de νέος nouveau, et de μήνη lune, veut dire nouvelle lune.

(3) *Nombres*, XXVIII, 16 : « Le quatorzième jour du premier mois sera la pâque du Seigneur. » *Phase* ou *pascha* signifie passage : l'ange exterminateur, qui frappa de mort les premiers-nés des Egyptiens, passa devant les maisons des Hébreux sans y entrer.

(4) *Ibid.*, 26 : « Le jour des prémices où, après l'accomplissement des sept semaines, vous offrirez au Seigneur les nouveaux fruits, vous sera vénérable et saint. » *Pentecôte* est fait de πεντηκοστὸς, cinquantième. On appeloit aussi, d'après les quelques mots que nous venons de citer, la pentecôte la *fête des prémices* ou *des semaines*.

Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur qualibet septimanâ; et hæc erat *solemnitas sabbati*, quòd celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut suprà dictum est (qu. 100, art. 5). Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet *festum Neomeniæ*, quod celebrabatur ad commemorandum opus divinæ gubernationis, nam hæc inferiora præcipuè variantur secundùm motum lunæ; et ideo celebrabatur hoc festum in novitate lunæ, non autem in ejus plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore lunæ sacrificabant. Hæc autem duo beneficia sunt communia toti humano generi, et ideo frequentiùs iterabantur. Alia verò quinque festa celebrabantur semel in anno, et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim *festum Phase* primo mense, ad commemorandum beneficium liberationis ex Ægypto; celebrabatur autem *festum Pentecostes* post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datæ. Alia verò tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut et septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat *festum Tubarum*, in memoriam liberationis Isaac,

délivrance d'Isaac sur la montagne, lorsque Abraham vit un bélier retenu dans le buisson par les cornes et qu'il immola à sa place; les lévites représentoient cet événement en sonnant comme du clairon avec des cornes de cet animal, et tout le culte formoit comme une invitation qui pressoit le peuple de se préparer aux cérémonies qui devoient suivre. Le dixième jour étoit la fête d'expiation, rappelant la bonté miséricordieuse avec laquelle le Seigneur pardonna, sur les prières de Moïse, l'adoration du veau d'or. Ensuite la fête de la scénopégie (des tabernacles) duroit sept jours (1) ; elle servoit comme de monument aux bienfaits que les enfants d'Israël avoient reçus dans le désert, où ils habitèrent sous des tentes ; le peuple devoit tenir à la main, pendant l'oblation des sacrifices, « le fruit du plus bel arbre, » c'est-à-dire le citron, « l'arbuste au feuillage épais, » le myrte odoriférant, « des branches de palmier et de saules croissant sur le torrent, » qui conservent longtemps leur verdeur (2); et comme tout cela se trouvoit en abondance dans la Judée, cette sorte de bouquet signifioit que le Seigneur avoit conduit les Hébreux d'une terre stérile et desséchée dans une terre baignée par des eaux rafraîchissantes et riches en toutes sortes de productions. Enfin, le huitième jour, on célébroit la fête de l'assemblée et des collectes, où l'on recueilloit les dons du peuple pour l'entretien du culte ; et cette solennité marquoit la réunion des Juifs dans la terre promise, et la paix que le Très-Haut leur avoit accordée.

Quant à la raison figurative de ces solennités religieuses, la voici. Le sacrifice continuel de l'agneau représentoit l'existence perpétuelle de Jésus-Christ, l'agneau de Dieu, dont il est dit, *Hebr.*, XIII, 8 : « Jésus-Christ

(1) Σκηνοπηγία désigne l'action de faire et de dresser des tentes. La fête dont il s'agit dans notre saint auteur est désignée par ce mot I *Mach.*, X, 21 ; II *Mach.*, I, 9 et 18; *Jean*, VII, 2. Elle est appelée *férie des tabernacles*, *Lévit.*, XXIII, 34; puis *solennité des tabernacles*, *Deutér.*, XVI, 13; XXXI, 10, etc.

(2) *Lévit.*, XXIII, 40 : « Vous prendrez au premier jour des fruits du plus bel arbre, des branches de palmier, des rameaux de l'arbuste au feuillage épais et des saules croissant sur le torrent, et vous vous réjouirez devant le Seigneur votre Dieu. » Josèphe nous apprend que les Juifs devoient tenir toutes ces choses à la main, pendant les sacrifices.

---

quando Abraham invenit arietem hærentem cornibus, quæ repræsentabant per cornua quibus buccinabant; erat autem *festum Tubarum* quasi quædam invitatio ut præpararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die. Et hoc erat *festum Expiationis*, in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur *festum Scenopegiæ* (id est *Tabernaculorum*) septem diebus, ad commemorandum beneficium divinæ protectionis et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt : unde in hoc festo debebant habere « fructum arboris pulcherrimæ, » id est citrum ; et « lignum densarum frondium, » id est myrtum, quæ sunt odorifera; et « spatulas palmarum, et salices de torrente, » quæ diu retinent suum virorem, et hæc inveniuntur in terra promissionis; ad significandum quòd per aridam terram deserti eos deduxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet « cœtus atque collectæ, » in quo colligebantur à populo ea quæ erant necessaria ad expensas cultus divini, et significabatur adunatio populi et pax præstita in terra promissionis.

Figuralis autem ratio horum festorum est, quia per *juge sacrificium agni* figurabatur perpetuitas Christi qui est agnus Dei, secundùm illud *Hebr.*, ult. : « Jesus Christus heri et

étoit hier, il est aujourd'hui, et sera le même dans tous les siècles. » Le sabbat désignoit le repos spirituel qui nous a été donné par le céleste Libérateur, comme saint Paul le dit encore (1). La fête de la néoménie ou nouvelle lune préfiguroit l'illumination de l'Eglise primitive par l'enseignement et par les miracles du Fils de Dieu. La fête de la Pentecôte annonçoit la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres, et la fête des trompettes leur prédication. La fête de l'expiation marquoit la pureté des chrétiens fidèles ; celle des tabernacles, leur pèlerinage sur la terre, où ils doivent aller de vertu en vertu ; et celle de l'assemblée, qui est dite la plus sainte de toutes, leur réunion dans le royaume des cieux. Ces trois dernières fêtes se suivoient immédiatement, parce que l'ame chrétienne, après s'être purifiée du mal, doit avancer dans le bien jusqu'à la vision de Dieu.

ARTICLE V.

Peut-on assigner des causes convenables aux sacrements de la loi ancienne?

Il paroît qu'on ne peut assigner des causes convenables aux sacrements de la loi ancienne : 1° Les usages observés dans le culte du vrai Dieu ne doivent pas ressembler aux superstitions suivies par les païens dans le culte des idoles; d'où l'Ecriture dit, *Deutér.*, XII, 31 : « Vous n'adopterez point leurs cérémonies pour honorer le Seigneur votre Dieu, car ils ont fait à l'honneur de leurs divinités toutes les abominations que le Seigneur a en horreur. » Or les païens se blessoient dans leur culte coupable, à l'aide de couteaux, jusqu'à l'effusion du sang ; car nous lisons, III *Rois*, XVIII, 28 : « Ils se faisoient des incisions selon leurs coutumes, avec des couteaux et des lancettes, jusqu'à ce qu'ils fussent couverts de leur sang; »

(1) *Hébr.*, IV, 3 : « Nous entrerons dans le repos, nous qui avons cru. » Voir tout le commencement du chapitre.

---

hodie, ipse et in sæcula. » Per *sabbatum* autem designatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur *ad Hebr.*, IV. Per *Neomeniam* autem, quæ est « inceptio novæ lunæ, » significatur illuminatio primitivæ Ecclesiæ per Christum eo prædicante et miracula faciente. Per *festum* autem *Pentecostes* significatur descensus Spiritus sancti in apostolos; per *festum* autem *tubarum* significatur prædicatio apostolorum ; per *festum* autem *expiationis* significatur emundatio à peccatis populi christiani; per *festum* autem *tabernaculorum*, peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo; per *festum* autem *cœtus atque collectæ* significatur congregatio fidelium in regno cœlorum, et ideo istud festum dicebatur sanctissimum esse. Et hæc tria festa erant continua ad invicem, quia oportet expiatos à vitiis proficere in virtute quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur *Psalm.* LXXXIII.

ARTICULUS V.

Utrùm sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quæ ad cultum divinum fiunt, non debent esse similia his quæ idololatræ observabant; unde dicitur *Deuter.*, XII : « Non facies similiter Domino Deo tuo; omnes enim abominationes quas aversatur Dominus, fecerunt diis suis. » Sed cultores idolorum in cultu eorum, cultris se incidebant usque ad effusionem sanguinis; dicitur enim III. *Reg.*, XVIII, quòd « incidebant se juxta ritum suum cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine; » propter quod Dominus mandavit,

et c'est pour cela que le Seigneur fit cette défense aux *Hébr.*, XIV, 1 et 2 : « Ne vous faites point d'incisions et ne vous coupez pas les cheveux au sujet des morts, parce que vous êtes un peuple consacré au Seigneur votre Dieu, et qu'il vous a choisis parmi toutes les nations de la terre pour être particulièrement son peuple. » Donc le Législateur des Juifs a eu tort de prescrire la circoncision.

2° Tout ce qui se rapporte au culte divin doit être plein de décence et de gravité, conformément à cette parole, *Ps.* XXXIV, 18 : « Je vous louerai au milieu d'un peuple grave. » Or il appartient à la légèreté de manger avec précipitation. Donc l'ancienne loi n'auroit pas dû commander, comme elle le fait *Exode*, XII, 11, de manger à la hâte l'agneau pascal ; d'ailleurs cet usage étoit accompagné d'autres circonstances qui paroissent peu conformes à la raison.

3° Les sacrements mosaïques étoient la figure des sacrements chrétiens. Or l'agneau pascal représentoit l'Eucharistie, conformément à cette parole, I *Cor.*, V, 7 : « Notre pâque est le Christ immolé pour nous. » Donc l'auteur de l'ancienne alliance auroit dû pareillement établir des sacrements pour préfigurer la confirmation, l'extrême-onction, le mariage et les autres sacrements de la nouvelle alliance.

4° La purification suppose des taches, des souillures, l'impureté. Or rien de corporel n'est impur devant Dieu ; car il a créé les corps, et « ce qu'il a créé est bon, dit l'Apôtre, I *Timoth.*, IV, 4 ; on ne doit rien rejeter de ce qui se mange avec actions de graces. » La loi ne devoit donc pas obliger les Juifs de se purifier, lorsqu'ils avoient touché un mort ou contracté quelque souillure corporelle.

5° Nous lisons, *Eccli.*, XXXIV, 4 : « Comment ce qui est impur pourroit-il purifier ? » Or la vache rousse offerte en holocauste étoit impure, attendu qu'elle imprimoit une souillure lévitique ; car le précepte porte,

---

Deuter., XIV : « Non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo, quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, et te elegit ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus quæ sunt, etc. » Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta.

2. Præterea, ea quæ in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere, secundùm illud *Psalm.* XXXIV : « In populo gravi laudabo te. » Sed ad levitatem quamdam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur præceptum est *Exod.*, XII, ut comederent festinanter agnum paschale ; et alia etiam circa ejus comestionem sunt instituta, quæ videntur omnino irrationabilia esse.

3. Præterea, sacramenta veteris legis figuræ fuerunt sacramentorum novæ legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiæ, secundùm illud I *ad Cor.*, V : « Pascha nostrum immolatus est Christus. » Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quæ præfigurarent alia sacramenta novæ legis, sicut confirmationem et extremam unctionem, et matrimonium, et alia sacramenta.

4. Præterea, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est, et « omnis creatura Dei bona ; et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur, » ut dicitur I *ad Timoth.*, IV. Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicujus hujusmodi corporalis infectionis.

5. Præterea, *Eccles.*, XXXIV, dicitur : « Ab immundo quid mundabitur ? » Sed cinis vaccæ rufæ quæ comburebatur immundus erat, quia immundum reddebat ; dicitur enim *Numer.*

Nombres, XIX, 8 : « Le prêtre qui brûle la vache... sera souillé jusqu'au soir ; » puis il dit la même chose de celui qui en recueilloit les cendres (1) Donc on avoit tort de mêler ces cendres à une eau d'aspersion pour purifier des impuretés légales.

6° Les péchés ne se transportent pas, comme un objet matériel, d'un lieu dans un autre ; et l'on ne peut s'en purifier à l'aide de choses impures. Or le prêtre, suivant les prescriptions rituelles, chargeoit un bouc des péchés d'Israël, afin qu'il les portât dans le désert ; puis on employoit, pour les purifications, un autre bouc et un veau qui rendoient impurs ceux qui les brûloient hors du camp, si bien qu'ils devoient laver leurs vêtements et leur corps (2). Donc ces deux rites étoient contraires à la raison.

7° Ce qu'on a rendu pur, on ne doit pas le purifier encore. Donc la loi prescrivoit à tort, comme elle le faisoit *Lévit.*, XIV, de purifier l'homme ou la maison qui l'avoit été de la lèpre (3).

8° Les purifications faites sur le corps, ainsi que les ablutions lustrales et l'enlèvement des poils, ne peuvent purifier l'ame. Donc l'Auteur de

(1) D'après les presctiptions de la loi, *Nombres*, XIX, 2 et suiv., pour faire l'eau de purification, le prêtre menoit une vache rousse hors du champ, l'immoloit devant le peuple et la brûloit ; « les cendres étoient recueilles dans un lieu très-pur..., et servoient à faire une eau d'aspersion, parce que la vache avoit été brûlée pour le péché. » Celui qui l'avoit immolée et brûlée, comme aussi celui qui en avoit porté les cendres, devoit « laver son corps et ses vêtements, et restoit impur jusqu'au soir. » Notre saint auteur reviendra sur ce sujet.

(2) Suivant l'ordonnance du *Lévitique*, XXVI, 1 et suiv., le prêtre tiroit chaque année deux boucs au sort, l'un pour le Seigneur, l'autre pour le bouc émissaire d'après la Vulgate, pour le diable d'après l'hébreu. Le bouc qui avoit obtenu ce dernier partage, portoit les péchés du peuple. « Le prêtre, lui ayant mis les deux mains sur la tête, confessoit toutes les iniquités des enfants d'Israël, toutes leurs offenses et tous leurs péchés ; il en chargeoit avec imprécation la tête du bouc, et l'envoyoit au désert par un homme destiné à cela. » L'autre bouc étoit immolé et brûlé hors du camp avec un veau. Ceux qui avoient accompli ces deux cérémonies, devoient laver leur corps et leurs vêtements.

(3) Lorsqu'on avoit employé les mesures nécessaires pour purifier une maison de la lèpre, le précepte ajoutoit, *Lévit.*, XIV, 48 : « Que si le prêtre, entrant en cette maison, voit que la lèpre n'est pas répandue sur les murailles, après qu'elle aura été enduite de nouveau, il la purifiera comme étant devenue saine. » La loi renfermoit des dispositions semblables pour la purification du lépreux.

XIX, quòd « sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperam ; » similiter et ille qui eam comburebat, et etiam ille qui ejus cineres colligebat. Ergo inconvenienter præceptum ibi fuit ut per hujusmodi cinerem ibi aspersum immundi purificarentur.

6. Præterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum ; neque etiam per aliquid immundum potest homo à peccato mundari. Inconvenienter igitur (*Levit.*, XVI) ad expiationem peccatorum populi, sacerdos « super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel ut portaret ea in desertum ; » per alium autem quo utebantur ad purificationes, simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur, ita quòd oportebat eos « lavare vestimenta et carnem aquà. »

7. Præterea, illud quod jam est mundatum non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur mundatâ leprâ hominis vel etiam domùs, alia purificatio adhibebatur, ut habetur *Levit.*, XIV.

8. Præterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam vel pilorum rasuram emundari. Irrationabile igitur videtur quòd Dominus præcepit, *Exod.*, XXX, « ut fieret la-

l'ancienne alliance ne devoit pas donner cet ordre, *Exode*, XXX, 18-29: « Faites un bassin d'airain élevé sur une base..., afin que les prêtres s'y lavent les mains et les pieds avant d'entrer dans le tabernacle; » ni cet autre, *Nombres*, VIII, 6 et 7 : « Prenez les lévites du milieu du peuple, et purifiez-les..., en répandant sur eux l'eau d'expiation et en leur faisant raser tout le poil du corps. »

9° Les choses plus petites ne peuvent sanctifier, consacrer les choses plus grandes. Donc la loi prescrivoit à tort des onctions, des sacrifices et des offrandes corporels pour la consécration du grand-prêtre et des simples prêtres (*Lévit.*, VIII, 1 et suiv.), ainsi que pour celle des lévites (*Nombres*, VIII, 6 et 7 (1).

10° Il est écrit, I *Rois*, XVI, 7 : « L'homme voit ce qui paroît au dehors, mais Dieu regarde le cœur. » Or ce qui paroît au dehors, chez l'homme, c'est le corps et les vêtements. Donc la loi cérémonielle ne devoit pas obliger, *Lévit.*, XXVIII, 1, le grand-prêtre et les simples prêtres de porter des vêtements particuliers; donc elle avoit tort aussi d'exclure du sacerdoce ceux qui avoient des défauts corporels, comme elle le fait, *Lévit.*, XXI, 17 et 18 : « Si un homme d'entre les familles de votre race a une tache corporelle, il n'offrira pas les pains à son Dieu, et il ne s'approchera point du ministère de son autel; » donc les sacrements de l'ancienne loi ne reposoient pas sur des raisons convenables.

Mais Dieu dit, *Lévit.*, XX, 8 : « Je suis le Seigneur qui vous sanc-

(1) Le *Lévitique* ne parle ni de grand prêtre ni de simples prêtres, mais il autorise pleinement cette distinction. Il dit à l'endroit indiqué, 1 : « Prenez Aaron et ses fils, leurs vêtements, l'huile d'onction, etc. » Or l'Ecriture sainte, dans plusieurs passages, montre Aaron revêtu de la dignité suprême dans le sacerdoce, et ses fils soumis à son autorité ; ainsi *Exode*, XXVIII, XXIX, XXXI, XXXVIII; *Lévit.*, I, II, III, VI. D'ailleurs la cérémonie de la consécration, telle qu'elle est décrite par le *Lévitique*, chap. VIII, fait assez ressortir cette suréminence d'une part, et cette subordination de l'autre. Pour sacrer Aaron, Moïse lui fit l'onction sainte sur la tête et le toucha avec le sang de la victime à l'oreille, au pouce de la main et du pied droit; mais dans la consécration de ses fils, il omit la première cérémonie et ne fit que la dernière.

Pour consacrer les lévites, on répandoit sur eux l'eau d'expiation et on leur rasoit le poil du corps. C'est ce qu'indique le passage des *Nombres*, cité dans l'objection précédente.

---

bium æneum cum basi sua ad lavandum manus et pedes sacerdotum, qui ingressuri erant tabernaculum; » et quod præcipitur *Numer.*, VIII, quòd « Levitæ abstergerentur aquâ lustrationis, et raderent omnes pilos carnis suæ. »

9. Præterea, quod majus est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quamdam unctionem corporalem et corporalia sacrificia et oblationes corporales fiebat in lege consecratio majorum et minorum sacerdotum, ut habetur *Levit.*, VIII, et Levitarum, ut habetur *Numer.*, VIII.

10. Præterea, sicut dicitur I *Reg.*, XVI, « homines vident ea quæ patent, Deus autem intuetur cor. » Sed ea quæ exteriùs patent in homine, est corporalis dispositio et etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus majoribus et minoribus quædam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur *Exod.*, XXVIII, et sine ratione videtur quòd prohiberetur aliquis à sacerdotio propter corporales defectus, secundùm quod dicitur *Levit.*, XXI : « Homo de semine tuo per familias, qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo; si cæcus fuerit vel claudus, etc. » Sic igitur videtur quòd sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

Sed contra est, quod dicitur *Levit.*, XX :

tifie. » Or Dieu ne fait rien sans raison ; car le prophète lui adresse ces paroles, *Ps.* CIII, 24 : « Vous avez fait toutes choses avec sagesse. » Donc les sacrements de l'ancienne alliance, établis pour la sanctification de l'homme, étoient fondés sur des raisons de haute convenance.

(Conclusion. — Tous les sacrements de l'ancienne alliance avoient des causes fondées sur la raison : des causes littérales dans leurs rapports au culte mosaïque, des causes figuratives dans la représentation de Jésus-Christ.)

Les sacrements proprement dits sous l'ancienne alliance, c'étoient les rites qu'on employoit dans la consécration des personnes dédiées au culte de Dieu. Le culte, pris en général, réclamoit les hommages et l'adoration de tout le peuple; considéré sous un point de vue particulier, il étoit rendu par les prêtres et par les lévites, qui remplissoient les fonctions sacrées : les sacrements de l'ancienne alliance se rapportoient donc, généralement à tout le peuple, spécialement aux ministres des autels. Eh bien, quel effet produisoient-ils dans ces deux sortes de sujet, dans le peuple et dans les prêtres? Ils produisoient et devoient produire trois effets. D'abord ils rendoient propre au culte de Dieu ; cette aptitude étoit conférée, généralement à tous par la circoncision nécessaire à l'admission des cérémonies légales, spécialement aux prêtres par la consécration sacerdotale. Ensuite ils accordoient l'usage des choses consacrées au culte de Dieu : cet usage consistoit, pour le peuple dans la manducation de l'agneau pascal auquel les croyants circoncis pouvoient seuls participer, pour les prêtres dans la consommation des pains de proposition et des offrandes réservées à l'entretien des ministres du tabernacle. Enfin les rites sacramentels écartoient les obstacles qui s'opposoient au culte divin, c'est-à-dire les impuretés légales : de là, pour le peuple, les purifications des souillures extérieures

---

« Ego sum Dominus qui sanctifico vos. » Sed à Deo nihil sine ratione fit; dicitur enim in *Psalm.* CIII : « Omnia in sapientia fecisti. » Ergo in sacramentis veteris legis quæ ordinabantur ad hominum sanctificationem nihil erat sine rationabili causa.

(Conclusio. — Omnium sacramentorum veteris legis erant rationabiles causæ ; et litterales, quatenus ad cultum Dei pro tempore illo ordinabantur; et figurales, quatenus ordinabantur ad figurandum Christum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 101, art. 4), sacramenta propriè dicuntur illa quæ adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum; sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et Levitas, qui erant ministri cultus divini : et ideo in istis sacramentis veteris legis quædam pertinebant communiter ad totum populum, quædam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum : et hæc quidem institutio communiter quantum ad omnes fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium ; quantum verò ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundò, requirebatur usus eorum quæ pertinent ad divinum cultum : et sic, quantum ad populum erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet *Exod*, XII; et quantum ad sacerdotes, oblatio victimarum et esus panum propositionis et aliorum quæ erant sacerdotum usibus deputata. Tertiò, requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediebantur à cultu divino, scilicet immunditiarum : et sic, quantum ad populum erant institutæ quædam purificationes à quibusdam

et les expiations des péchés; pour les prêtres et les lévites, le lavement des mains et des pieds avec l'enlèvement des poils du corps (1). Or toutes ces institutions religieuses avoient des causes fondées sur la raison : des causes littérales dans leurs rapports au culte prescrit sous l'ancienne alliance, des causes figuratives dans la représentation de Jésus-Christ. Considérons les unes après les autres les cérémonies sacramentelles des Juifs : nous y découvrirons sans peine ces deux sortes de motifs.

Je réponds aux arguments : 1° La première raison littérale de la circoncision, c'est qu'elle étoit une protestation de foi dans un seul Dieu. Abraham la reçut le premier, parce qu'il se sépara le premier des infidèles en « sortant de la maison de son père et de sa parenté, » comme le dit la *Genèse*, XII, 1. C'est la raison que donne saint Paul, *Rom.*, IV, 11 : « Il reçut la marque de la circoncision, dit-il, comme le sceau de la justice qu'il avoit eue par la foi, lorsqu'il étoit encore incirconcis ; » et la foi lui fut imputée à justice, poursuit l'Apôtre, *ibid.*, 18, parce « qu'il crut en espérant contre l'espérance qu'il deviendroit le père de plusieurs nations; » c'est-à-dire il crut en espérant dans la grace, bien que la nature lui interdit l'espérance, qu'il recevroit un fils dans sa vieillesse et lorsque sa femme étoit stérile et d'un âge avancé. Pour tenir toujours cet exemple sous les yeux de ses descendants, pour porter la foi dans leur cœur, Dieu fit imprimer en leur chair un signe symbolique, qu'ils ne pussent oublier. Voilà ce qu'on voit encore dans l'Ecriture sainte ; car Dieu dit aux Juifs,

(1) D'après tout cela, l'ancienne alliance avoit six sacrements, que nous devons nommer tout de suite ; la circoncision, la consécration des prêtres, la manducation de l'agneau pascal, la consommation des aliments sacrés, les purifications et expiations, puis le lavement des pieds et des mains. Notre saint auteur expliquera ces sacrements dans les réponses aux objections.
Il nous a dit que l'homme circoncis pouvoit seul prendre part aux cérémonies légales ; de sorte que la circoncision étoit dans le mosaïsme ce que le baptême est dans le christianisme, la porte de tous les sacrements. Cela se voit dans plusieurs passages de l'Ecriture, *Gen.*, XXXIV, 14 ; *Juges*, XV, 18 ; I *Rois*, XIV, 6 ; XVII, 26 et 36 ; II *Rois*, I 20 ; *Esther*, XIV 15; *Ezéch.*, XXVIII, 10; XXXI, 18; XXXII, 19 et suiv.

---

exterioribus immunditiis, et etiam expiationes à peccatis ; quantum verò ad sacerdotes et Levitas, erat instituta ablutio manuum et pedum et rasio pilorum. Et hæc omnia habebant rationabiles causas : et litterales, secundùm quòd ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo ; et figurales, secundùm quòd ordinabantur ad figurandum Christum, ut patebit per singula discurrenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, « exiens de domo sua et de cognatione sua » (*Genes.*, XII), ideo ipse primus circumcisionem accepit. Et hanc causam assignat Apostolus, *ad Rom.*, IV ; « Signum accepit circumcisionis signaculum justitiæ fidei, quæ est in præputio ; » quia scilicet in hoc legitur : « Abrahæ fides reputata ad justitiam, quia contra spem in spem credidit » (scilicet contra spem naturæ in spem gratiæ), « ut fieret pater multarum gentium, » cùm ipse esset senex, et uxor ejus esset anus et sterilis. Et ut hæc protestatio et imitatio fidei Abrahæ firmaretur in cordibus Judæorum, acceperunt signum in carne sua, cujus oblivisci non possent (1). Unde dicitur *Genes.*, XVII : « Erit pactum meum in carne

(1) Licèt enim pars illa carnis passim oculis non pateat, erat nihilominus unde perenne ad perpetuum esset monimentum.

Gen., XVII, 13 : « Le pacte que je fais avec vous sera marqué dans votre chair comme le signe de mon alliance éternelle. » La circoncision devoit avoir lieu le huitième jour après la naissance de l'enfant : car, avant, la blessure offroit du péril par la foiblesse de l'âge ; d'ailleurs on ne considéroit pas encore les chairs comme formées, si bien qu'on n'immoloit les animaux qu'après ce terme ; plus tard, l'amour des parents croissant avec le fruit de leurs entrailles auroit pu soustraire l'enfant au rite sacramentel, et la crainte de la douleur en auroit souvent écarté les adultes. La deuxième raison put être d'affoiblir la concupiscence dans cette partie du corps. Un troisième motif se trouve dans le culte idolâtrique : le Législateur voulut flétrir les mystères de Vénus et de Priape, ces abominations où l'on vénéroit ce que voile la pudeur ; et Dieu défendit l'incision païenne, qui ne ressembloit point à celle de la cérémonie judaïque.

Maintenant, la raison figurative de la circoncision, c'étoit de représenter la délivrance qui affranchira l'homme en Jésus-Christ de la corruption, délivrance qui recevra son dernier accomplissement dans le huitième âge, à la résurrection des corps ; et le rite mosaïque s'opéroit sur l'organe génital, parce que toute corruption compagne de la faute et cause de la peine provient en nous du péché de notre premier père par l'origine charnelle. C'est à cela que se rapporte cette parole de saint Paul, *Colos.*, II, 11 : « En lui vous avez été circoncis non d'une circoncision faite de la main des hommes, par le dépouillement du corps de chair, mais de la circoncision de Jésus-Christ (1). »

(1) Quelques philosophes, comme Voltaire, flanqué de Celse et de Julien, prétendent que les Juifs empruntèrent aux païens la circoncision ; Marsham, le Clerc, Ludolph et d'autres prouvent qu'ils la reçurent d'Abraham. Cette pratique rituelle fut suivie jusqu'à la sortie d'Egypte (*Gen.*, XVII, 26 ; XXI, 4 ; XXXIV, 14 ; *Exod.*, IV, 25 ; *Josué*, V, 5). Interrompue dans le désert (*Josué*, V, 1 et suiv.), elle fut rétablie après le passage du Jourdain et avant la prise de Jéricho (Ibid.). De ce moment la circoncision s'est conservée chez les Juifs jusqu'à nos jours.

L'abbé Guénée, dans les *Lettres de quelques Juifs*, dit que plusieurs auteurs assignent à la circoncision les motifs que voici : « Elle est d'une grande utilité physique entre l'équateur et le trentième degré de latitude septentrionale. La température de ces climats brûlants y occasionne, chez la plupart des peuples qui les habitent, un accroissement incommode du pré-

---

vestra in fœdus æternum. » Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, et posset ex hoc graviter lædi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum, unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem ; ideo verò non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent, et ne parentes etiam quorum amor increscit ad filios post frequentem conversationem et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiæ in membro illo. Tertia ratio est in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur ; Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quæ in cultum idolorum fiebat, cui non erat similis prædicta circumcisio.

Figuralis verò ratio circumcisionis erat, quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quæ perfectè complebitur in octava ætate, quæ est ætas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpæ et pœnæ provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis. Unde Apostolus dicit, *ad Coloss.*, II : « Circumcisi estis in Christo circumcisione non manu factâ in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi. »

2° La raison littérale de la pâque, c'étoit de rappeler le bienfait divin qui brisa les fers d'Israël en l'arrachant à la terre de servitude ; en sorte que les Juifs protestoient, par la célébration de ce rite, appartenir à ce peuple que le Seigneur avoit tiré de l'esclavage pour l'attacher à son service. Comme leurs ancêtres alloient recevoir la liberté, immédiatement avant de sortir de l'Egypte, ils reçurent l'ordre de marquer du sang d'un agneau le seuil supérieur de leur maison, la porte avec les jambages, comme pour protester contre la superstition des Egyptiens qui adoroient le bélier ; et le sang de l'agneau les garantit contre les coups de l'ange exterminateur, qui frappa de mort les premiers-nés de leurs oppresseurs. Une chose qu'on remarque dans leur sortie d'Egypte, c'est la promptitude du départ ; car « les Egyptiens les pressoient eux-mêmes, dit l'Ecriture, *Exode,* XII, 33, de sortir promptement de leur pays ; » et les plus grands périls auroient menacé ceux qui seroient restés seuls après le départ de la foule (1). La cérémonie de la pâque représentoit cette hâte par un double symbole. Premièrement, par les choses qui étoient consommées :

puce. Cet accroissement excessif y nuiroit à la propagation dans plusieurs individus ; et dans presque tous il donneroit naissance à des vers qui, se multipliant sous cette partie délicate, y causeroient des saletés importunes et souvent des inflammations douloureuses. Aussi l'amputation du prépuce est-elle pratiquée sous tous ces parallèles, de l'Asie en Afrique et de l'Afrique en Amérique, par les Perses et les Arabes méridionaux, par les Egyptiens, les Ethiopiens, les Abyssins, quoiqu'ils professent la religion chrétienne. »

(1) Le jour qui précéda la sortie d'Egypte, Moïse, *Exode,* XII, 2, « appela tous les anciens des enfants d'Israël et leur dit : Allez prendre un agneau dans chaque famille, et immolez la pâque. Trempez un petit bouquet d'hyssope dans le sang que vous aurez mis sur le seuil de votre porte, et vous en ferez une aspersion sur le haut de votre porte et sur les deux poteaux. Que nul d'entre vous ne sorte hors de la porte de sa maison jusqu'au matin. Car le Seigneur passera en frappant de mort les Egyptiens ; et lorsqu'il verra ce sang sur le haut de vos portes et sur les jambages, il passera la porte de vos maisons, et ne permettra pas à l'exterminateur d'y entrer et de vous frapper.... Sur le milieu de la nuit, le Seigneur frappa tous les premiers-nés de l'Egypte, depuis le premier-né de Pharaon qui étoit assis sur le trône jusqu'au premier-né de la femme esclave qui étoit en prison. Pharaon s'étant donc levé la nuit, ainsi que tous ses serviteurs et tous les Egyptiens, il s'éleva un grand cri dans tout le pays, parce qu'il n'y avoit aucune maison où il n'y eût un mort. Et Pharaon ayant fait venir cette même nuit Moïse et Aaron, il leur dit : Sortez promptement d'au milieu de mon peuple, vous et les enfants d'Israël ; allez sacrifier au Seigneur, comme vous le dites... Les Egyptiens pressoient aussi le peuple de sortir promptement de leur pays, en disant : Nous mourrons tous. » Après leur départ, pendant la marche, les Hébreux « firent cuire la farine qu'ils avoient emportée toute pétrie ; ils en firent des pains sans levain cuits sous la cendre, parce qu'ils n'avoient

---

Ad secundum dicendum, quò litteralis ratio convivii paschalis fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Ægypto : unde per hujusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Ægypto. Quando enim fuerunt ex Ægypto liberati, præceptum est eis ut sanguine agni linirent super liminaria domorum quasi protestantes se recedere à ritibus Ægyptiorum qui arietem colebant ; unde et liberati sunt per sanguinis agni aspersionem vel linitionem in postibus domorum, à periculo exterminii quod imminebat Ægyptiis. In illo autem exitu eorum de Ægypto duo fuerunt : scilicet festinantia ad egrediendum ; « impellebant enim eos Ægyptii ut exirent velociter, » ut habetur *Exod.,* XII, imminebatque periculum ei qui non festinanter exiret cum multitudine, ne remanens occideretur ab Ægyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quæ comedebant : præceptum enim eis erat quòd come-

car la loi rituelle ordonnoit, d'abord de faire usage de pains azymes pour marquer que les Hébreux n'avoient pu faire lever la farine, contraints qu'ils furent de partir par les Egyptiens ; » ensuite « de manger l'agneau rôti au feu, » manière la plus prompte de le préparer ; puis « de ne point en briser les os, » parce que cette opération exige du temps. Secondement la hâte étoit signifiée par la manière dont on mangeoit l'agneau pascal ; car le précepte cérémoniel disoit, *Exode*, XII, 11 : « Vous ceindrez vos reins ; vous aurez des souliers aux pieds et un bâton à la main, et vous mangerez à la hâte ; » toutes choses qui annonçoient un départ prochain pour le voyage. Il étoit dit pareillement : « Vous mangerez tout dans une seule maison, et vous n'enverrez point des chairs de l'agneau à ceux du dehors, » cela encore pour marquer que la promptitude du départ n'avoit point permis aux Hébreux de se faire des présents. Enfin les laitues sauvages représentoient les amertumes et les souffrances qu'ils avoient éprouvées sur la terre d'Egypte.

Tout le monde voit, au premier coup d'œil, la raison figurative de la pâque. L'immolation de l'agneau représentoit l'immolation du Sauveur, conformément à cette parole, I *Cor.*, V, 7 : « Notre pâque est le Christ immolé pour nous. » Le sang qui, marqué sur les portes, sauva les Hébreux de l'ange exterminateur, annonçoit la foi de la passion dans le cœur et dans la bouche des chrétiens ; passion qui a délivré les hommes du péché et de la mort, ainsi qu'il est dit, I *Pierre*, I, 18 et 19 : « Vous avez été rachetés... par le précieux sang de Jésus-Christ. » Les Juifs consommoient les chairs de l'agneau pascal, pour révéler que les chrétiens se nourriroient du corps adorable de l'Agneau céleste ; ils rôtissoient au

pu les faire lever, les Egyptiens les contraignant de partir et ne leur permettant pas de tarder un moment. »

Quant à la célébration de la pâque, après avoir prescrit l'immolation de l'agneau, la loi commande de répandre de son sang sur la porte des maisons, d'en faire rôtir les chairs au feu, de préparer des pains azymes et des laitues sauvages ; puis elle ajoute : « Vous ceindrez vos reins ; vous aurez des souliers aux pieds et un bâton à la main, et vous mangerez à la hâte ; car c'est la pâque, c'est-à-dire le passage du Seigneur. »

---

derent panes azymos, in hujus signum quòd « non poterant fermentari, cogentibus exire Ægyptiis ; » et quòd « comederent assum igni, » sic enim velociùs præparabatur ; et quòd « os non comminuerent ex eo, » quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo quantum ad modum comedendi ; dicitur enim : « Renes vestros accingetis ; calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter ; » quod manifestè designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis præcipitur : « In una domo comedetis, nec efferetis de carnibus ejus foras, » quia scilicet propter festinantiam non vacabat invicem mittere xenia. Amaritudo autem quam passi fuerant in Ægypto, significantur per *lactucas agrestes*.

Figuralis autem ratio patet, quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi, secundùm illud I *ad Cor.*, V : « Pascha nostrum immolatus est Christus. » Sanguis verò agni liberans ab exterminatore, linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde et ore fidelium, per quam liberamur à peccato et morte, secundùm illud I. *Petr.*, I : « Redempti estis pretioso sanguine agni immaculati. » Comedebantur autem carnes illæ, ad significandum esum corporis Christi in sacramento ; erant autem assæ igni, ad significandam passionem vel charita-

feu la victime légale, pour préfigurer les souffrances ou la charité du Rédempteur; ils faisoient usage de pains azymes, pour signifier la pureté que les fidèles doivent apporter au banquet eucharistique, conformément à ce qu'écrit saint Paul, I *Cor.*, V, 8 : « Célébrons la pâque, non dans le vieux levain ni dans un levain de malice et de corruption, mais dans les azymes de la sincérité et de la vérité. » Les laitues sauvages désignoient la pénitence nécessaire au pécheur dans l'Eucharistie ; la ceinture aux reins symbolisoit la chasteté ; les souliers aux pieds, les exemples des anciens dont on doit suivre les traces, et le bâton à la main la vigilance pastorale. Enfin chaque agneau pascal devoit être mangé dans une seule maison, pour nous apprendre que nous recevons la nourriture de la vérité, non dans les conventicules des hérétiques, mais dans l'Eglise une, catholique, universelle.

3° Plusieurs sacrements chrétiens trouvent, par voie de correspondance, leur représentation dans les sacrements mosaïques. Ainsi le baptême, qui est le sacrement de la foi, correspond à la circoncision, d'où il est dit, *Coloss.*, II, 11 et 12 : « Vous avez été circoncis... de la circoncision du Christ, ensevelis avec lui dans le baptême; » de même le sacrement d'Eucharistie correspond à la manducation de l'Agneau pascal, le sacrement de pénitence à toutes les purifications rituelles, et le sacrement d'ordre à la consécration du grand-prêtre et des simples prêtres. Mais la confirmation, qui est le sacrement de la plénitude de la grace, ne pouvoit avoir de correspondant sous l'ancienne alliance; car le temps de la plénitude n'étoit pas encore venu, parce que l'antique « loi n'a rien amené à la perfection, » écrit l'Apôtre, *Hébr.*, VII, 19. Il faut dire la même chose de l'extrême-onction; car ce sacrement est la préparation prochaine à l'entrée dans la gloire, dont la porte n'étoit pas ouverte sous la loi mosaïque, parce que le prix de la rédemption n'étoit pas encore

---

tem Christi ; comedebantur autem cum azymis panibus, ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundùm illud I *ad Cor.*, V : « Epulemur in azymis sinceritatis et veritatis. » Lactucæ autem agrestes addebantur, in signum pœnitentiæ peccatorum, quæ necessaria est sumentibus corpus Christi; renes autem accingendi sunt cingulo castitatis; calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum ; baculi autem habendi in manibus, significant pastoralem custodiam. Præcipitur autem quòd in una domo agnus paschalis comedatur, id est in Ecclesia catholicorum, non in conventiculis hæreticorum.

Ad tertium dicendum, quòd quædam sacramenta novæ legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet baptismus, qui est fidei sacramentum; unde dicitur *ad Coloss.*, II : « Circumcisi estis in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo; » convivio verò agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistiæ; omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum pœnitentiæ; consecrationi autem pontificis et sacerdotum respondet sacramentum Ordinis; sacramento autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum, quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quòd « neminem ad perfectum adduxit lex. » Similiter autem et sacramento Extremæ unctionis, quod est quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cujus aditus nondum patebat in veteri lege,

payé. Quant au mariage, il existoit dans la première alliance comme institution de la nature, mais non comme sacrement représentant l'union du Christ et de l'Eglise, parce que cette union ne s'étoit pas encore accomplie ; c'est pour cela que le Législateur d'Israël avoit permis le divorce, contraire à l'idée du sacrement.

4° Comme nous l'avons vu dans le corps de l'article, les purifications de l'ancienne alliance avoient été établies pour lever les empêchements légaux qui éloignoient l'homme du culte divin. Il y avoit deux sortes de culte : l'un spirituel, consistant dans la dévotion du cœur; l'autre corporel, comprenant les sacrifices, les offrandes et les choses pareilles. Les empêchements qui éloignoient l'homme du culte spirituel, c'étoient les péchés qui le souilloient légalement, comme l'idolâtrie et l'homicide, l'adultère et l'inceste : ces souillures ou ces empêchements étoient levés par des sacrifices offerts, soit en général pour tout le peuple, soit en particulier pour les individus : non pas que les sacrifices charnels eussent par eux-mêmes la vertu d'expier le péché; mais ils préfiguroient l'expiation future du Calvaire, et les hommes obtenoient part à cette expiation quand ils professoient leur foi dans le Sauveur par l'accomplissement des sacrifices. Les empêchements qui s'opposoient au culte extérieur, étoient formés par des impuretés corporelles, qui se trouvoient d'abord dans l'homme et par suite dans les animaux, dans les vêtements, dans les maisons et dans les vases. Les impuretés qui étoient dans l'homme pouvoient venir de l'homme même ou des choses qu'il touchoit. On rangeoit parmi les impuretés de la première espèce, au nombre de celles qui viennent de l'homme, tout ce qui dans le corps a quelque corruption ou qui peut y être exposé. Ainsi, la mort étant une sorte de corruption, le cadavre de l'homme étoit impur. Ensuite comme la lèpre provient de la corrup-

---

pretio nondum soluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturæ, non autem prout est sacramentum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, quæ non erat facta : unde et in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dictum est (in corp. art.), purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini. Qui quidem est duplex : scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum; et corporalis, qui consistit in sacrificiis et oblationibus, et aliis hujusmodi. A cultu autem spirituali impdiuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam et homicidium, vel per adulteria et incestus; et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia, vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum; non quòd sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum, sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cujus participes erant etiam antiqui protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu verò exteriori impediebantur homines per quasdam immunditias corporales, quæ quidem primò considerabantur in hominibus, et consequenter etiam in aliis animalibus, et in vestimentis, et domibus, et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur, partim quidem ex ipsis hominibus, partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam jam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo, quia mors est corruptio quædam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam

tion des humeurs, qu'elle se communique par le contact et se manifeste au dehors, les lépreux étoient réputés impurs. De même les femmes qui avoient un flux de sang par infirmité ou par le cours de la nature, à l'époque des menstrues ou de la conception; comme aussi les hommes qui éprouvoient des déperditions spermatiques, soit également par infirmité, soit par pollution nocturne ou dans l'union sexuelle, ces personnes-là se trouvoient atteintes d'impureté légale, parce que les liquides découlant ainsi du corps renferment une certaine infection. Enfin, l'on contractoit certaines impuretés par le contact des choses immondes.

Toutes ces souillures avoient deux sortes de raisons. La raison littérale étoit d'entourer de respect tout ce qui appartenoit au culte divin, tant parce qu'on s'abstient de toucher avec des mains impures les objets précieux que parce qu'on respecte davantage les choses saintes quand on s'en approche rarement. Comme il étoit très-difficile d'éviter toutes les impuretés légales, le Juif ne pouvoit qu'à de rares intervalles toucher les objets du culte, et dès-lors il le faisoit avec plus de respect et plus d'humilité quand la loi ne lui interdisoit point cet honneur. De plus quelques immondices reposoient sur des motifs particuliers: ainsi le Législateur avoit voulu que les croyants ne fussent pas éloignés du culte par la crainte de se trouver en contact avec certains infirmes, par exemple avec les lépreux, dont la maladie inspiroit de l'horreur et se communiquoit par contagion; dans d'autres prescriptions rituelles, il s'étoit proposé d'écarter le culte idolâtrique, car les Gentils employoient le sang et le sperme humain dans quelques-uns de leurs sacrifices impies. De toutes les impuretés corporelles, la plupart se purifioient par la simple aspersion de l'eau lustrale, et les plus grandes par les sacrifices établis pour l'expiation des péchés qui les avoient produites dans la maladie dont elles dérivoient.

---

exteriùs erumpunt et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi. Similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum, sive per infirmitatem, sive etiam per naturam, vel temporibus menstrui, vel etiam tempore conceptionis; et eadem ratione viri reputabantur immundi, fluxum seminis patientes, vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum; nam omnis humiditas prædictis modis ab homine egrediens, quamdam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quædam ex contactu quarumcumque rerum immundarum.

Istarum autem immunditiarum erat ratio et litteralis et figuralis. Litteralis quidem, propter reverentiam eorum quæ ad divinum cultum pertinent, tum quia homines pretiosas res contingere non solent, cùm fuerint immundi, tum etiam ut ex raro accessu ad sacra, ea magis venerarentur : cùm enim omnes hujusmodi immunditias rarò aliquis cavere possit, contingebat quòd rarò poterant homines accedere ad attingendum ea quæ pertinebant ad divinum cultum; et sic, quando accedebant, cum majori reverentia et humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibusdam horum ratio litteralis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat et contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriæ cultum, quia Gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque et humano sanguine et semine. Omnes autem hujusmodi immunditiæ corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquæ, vel quæ majores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum ex quo tales infirmitates contingebant.

Leur raison figurative se trouve dans la représentation de différents péchés. Ainsi l'impureté du cadavre désigne la souillure du péché, qui est la mort de l'ame; celle de la lèpre, l'infection de la doctrine hérétique, soit parce que cette doctrine est contagieuse, comme la maladie dont il s'agit; soit parce qu'elle « se mêle à la vérité, » selon saint Augustin, de même que la lèpre laisse intactes certaines parties du corps. L'impureté du flux de sang, chez la femme, signifie l'infection de l'idolâtrie, qui répandoit le sang humain dans ses sacrifices; celle de la déperdition spermatique chez l'homme, la mauvaise odeur des vains discours, parce que la parole de Dieu est comme une semence. L'impureté de l'union sexuelle et de la conception dénote la tache du péché originel; et celle de la femme dans l'état menstruel, la souillure du cœur degradé par la volupté. En général les immondicités résultant du contact des choses impures dénote la souillure qu'imprime le consentement donné au péché d'autrui, conformément à cette parole, II *Cor.*, VI, 17 : « Sortez d'au milieu d'eux (des infidèles) et séparez-vous, ne touchez point à ce qui est impur. »

Les impuretés du contact se communiquoient aux choses inanimées. Tout ce que touchoit l'homme atteint de souillure légale, il le rendoit impur : en quoi les préceptes lévitiques alloient moins loin que la superstition païenne; car les Gentils croyoient, comme le remarque Rabbi Moïse, que les immondices des menstrues se contractoient non-seulement par le toucher, mais encore par le discours et par la vue. Quant à la loi mosaïque, elle avoit voulu symboliser cette parole, *Sag.*, XIV, 9 : « Dieu hait également l'impie et son impiété. » Il y avoit des impuretés qui tenoient aux choses mêmes : telle étoit la lèpre des maisons et des vêtements. Comme l'infection des humeurs produit la lèpre qui corrompt les

---

Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit, quia per hujusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cujuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animæ; immunditia autem lepræ significat immunditiam hæreticæ doctrinæ, tum quia hæretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra; tum quia « nulla etiam falsa doctrina est, quæ vera falsis non admisceat » (ut Augustinus dicit, lib. III. *Quæstion. evang.*, cap. 40), sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quædam distinctio quarumdam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris sanguifluæ designatur immunditia idololatriæ, propter immolationem cruoris; per immunditiam verò viri seminiflui designatur immunditia vanæ locutionis, eo quòd semen est verbum Dei. Per immunditiam verò coitus et mulieris patientis designatur immunditia peccati originalis; per immunditiam verò mulieris menstruatæ designatur immunditia mentis per voluptates emollitæ. Universaliter verò per immunditiam contactus rei immundæ designatur immunditia consensus in peccatum alterius, secundùm illud II *ad Cor.*, VI : « Exite de medio eorum, et separamini, et immundum ne tetigeritis. » Hujusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas. Quidquid enim quocumque modo tangebat immundus, immundum erat; in quo lex attenuavit superstitionem Gentilium, qui non solùm per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem aut per aspectum, ut Rabbi Moyses dicit de muliere menstruata. Per hoc autem mysticè significabatur id quod dicitur *Sap.*, XIV : « Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus. » Erat autem et immunditia quædam ipsarum rerum inanimatarum secundùm se, sicut erat immunditia lepræ in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus lepræ accidit in hominibus ex humore corrupto

chairs, ainsi l'humidité ou la sécheresse peuvent engendrer une sorte de putréfaction qui décompose les pierres dans les édifices et les fibres textiles dans les vêtements; cette décomposition putride formoit, sous le nom de *lèpre,* une immondicité légale, soit parce qu'elle offroit le caractère propre de toutes les choses impures, la corruption, soit parce qu'elle étoit vénérée par les païens dans le culte des dieux pénates. Pour couper cette idolâtrie par la racine, la loi prescrivoit de détruire les maisons et de brûler les vêtements auxquels s'attachoit avec permanence la corrosion de la lèpre lévitique (1). Les vases avoient une immondicité particulière, ainsi qu'il est dit, *Nombres*, XIX, 15 : « Le vaisseau qui n'aura point de couvercle ou qui ne sera point lié par-dessus, sera immonde. » Pourquoi cette prescription? Parce que des choses impures pouvoient aisément tomber dans un vase découvert et le souiller; et puis le Législateur voulut prévenir, ici encore, une superstition païenne; car les idolâtres croyoient que si certains animaux qu'ils offroient en sacrifice, comme le lézard ou la souris, avoient été trouvés dans un vase ou dans l'eau, ils en étoient plus agréables aux dieux; de nos jours même, on voit de pauvres vieilles exposer des vases découverts, dans l'espérance de plaire aux divinités de la nuit qu'elles appellent *Janes.*

Maintenant, la raison figurative de ces impuretés, la voici. Comme le

(1) Voici ce que la loi disoit de la lèpre des habits, *Lévit.*, XIII, 47 et suiv. : « Si un vêtement de laine ou de lin est infecté de la lèpre dans la chaîne ou dans la trame; si c'est une peau ou quelque chose fait de peau, quand on verra des taches blanchâtres ou rousses, on jugera que c'est la lèpre et on les fera voir au prêtre. » Le prêtre enfermoit ces habits pendant sept jours. Quand la lèpre avoit fait des progrès, on les brûloit; quand les taches étoient restées les mêmes, on les enfermoit de nouveau pendant sept jours. Après ce terme, suivant que la corruption avoit augmenté ou disparu, on brûloit les vêtements, ou bien on les rendoit aux propriétaires après les avoir lavés.

Quant à la lèpre des maisons, on la reconnoissoit, *Lévit.*, XIV, 37, « à de petits creux formés dans les murs, à des endroits défigurés par des taches pâles ou rougeâtres, plus enfoncés que le reste de la muraille. » Le prêtre, appelé, faisoit fermer la maison pendant sept jours. Quand la lèpre avoit augmenté, on racloit les murs et jetoit les pierres infectées hors du camp. Après un second terme de sept jours, si l'infection continuoit, on détruisoit la maison; si la lèpre avoit disparu, on enduisoit de nouveau les murs et le prêtre « purifioit la maison saine. » On a remarqué que les effets de la lèpre dans les édifices ressembloient beaucoup à

---

putrefaciente carnem et corrumpente, ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis vel siccitatis, fit quandoque aliqua corruptio in lapidibus domus vel etiam in vestimentis; et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus vel vestis immunda judicaretur, tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est, tum etiam quia circa hujusmodi corruptionem Gentiles deos penates colebant. Et ideo lex præcipit hujusmodi domos in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendam idololatriæ occasionem. Erat etiam et quædam immunditia vasorum, de qua dicitur *Numer.*, XIX : « Vas quod non habuerit operculum et ligaturam desuper, immundum erit. » Cujus immunditiæ causa est, quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc præceptum ad declinandum idololatriam; credebant enim idololatræ quòd si mures aut lacertæ vel aliquid hujusmodi quæ immolabant idolis, caderent in vasa vel in aquas, quod essent diis gratiora; adhuc etiam aliquæ mulierculæ vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quæ *Janas* vocant.

Harum autem immunditiarum ratio est figu-

dit saint Grégoire, *Moral.*, XXIII, 4, la lèpre des maisons représente « l'impureté des conventicules formés par les hérétiques; » la lèpre de l'habit de lin, « l'ulcération du cœur par l'aigreur de l'esprit; » la lèpre de l'habit de laine, « la perfidie et la méchanceté des adulateurs; » la lèpre de la chaîne toujours dans les vêtements, « les vices et la corruption de l'ame; » puis la lèpre de la trame, « les péchés de la chair, » car la chaîne est dans la trame comme l'ame est dans le corps. Enfin le vase découvert signifie « la loquacité qui évapore pour ainsi dire et dévoile l'ame, comme aussi l'impatience qui repousse toute discipline et toute retenue. »

4° Ainsi que nous venons de le voir dans ce qui précède, il y avoit deux sortes d'impuretés légales : les unes provenoient de la corruption spirituelle ou corporelle, c'étoit l'impureté majeure; les autres résultoient du contact des choses immondes, c'étoit l'impureté mineure. La première s'expioit par le sacrifice pour le péché (car toute immondice l'avoit et pour principe et pour raison figurative); la seconde se levoit par la seule aspersion de l'eau lustrale, prescrite *Nombres*, XIX, 1 et suiv. Là, le Seigneur commande aux prêtres de prendre une vache rousse, en mémoire du péché commis par les Hébreux dans l'adoration du veau d'or. Le Très-Haut dit *une vache*, non pas un veau, parce qu'il a coutume dans les Livres saints de désigner la Synagogue sous ce premier nom, comme dans ce passage, *Osée*, IV, 16 : « Israël s'est détourné du Seigneur comme une vache emportée ; cette dénomination vient peut-être de ce que les Juifs adorèrent cet animal à l'exemple des Egyptiens, ainsi que le Prophète le dit encore, *ibid.*, X, 5 : « Ils adorèrent la vache de Béthaven (1). » Lors

la corrosion du salpêtre, qui finit par détruire les murs dans certains pays et qui est for nuisible à la santé. La législation juive touchant les habitations avoit la plus grande importance pour la salubrité publique. Nous qui savons tout, nous n'avons pas la sagesse de l'imiter.

(1) Jéroboam, dans le dessein d'éloigner le peuple de son roi légitime, voulut l'empêcher de se rendre à Jérusalem pour y sacrifier au Seigneur. Il fit construire des temples sur les

---

ralis, quia per lepram domus significatur « immunditia congregationis hæreticorum ; » per lepram verò in veste linea significatur « perversitas morum ex amaritudine mentis ; » per lepram verò vestis laneæ significatur « perversitas adulatorum ; » per lepram in stamine significantur « vitia animæ ; » per lepram verò in subtegmine significantur « peccata carnalia, » sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet cooperculum nec ligaturam, significatur « homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliquâ censurâ disciplinæ » (ut Gregorius dicit, lib. XXIII. *Moral.*, cap. 4 sive 9).

Ad quintum dicendum, quòd sicut dictum est (ad 4), duplex erat immunditia in lege : una quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis, et hæc etiam immunditia major erat; alia verò erat immunditia ex solo contactu rei immundæ, et hæc minor erat, et faciliori ritu expiabatur. Nam immunditia prima expiabatur per sacrificia pro peccato (quia omnis corruptio procedit ex peccato, et peccatum significat); sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquæ cujusdam, de qua quidem aqua expiationis habetur *Numer.*, XIX. Mandatur enim ibi à Domino quòd accipiant vaccam rufam in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quàm vitulus, quia Dominus sic synagogam vocare consuevit, secundùm illud *Oseæ*, IV : « Sicut vacca lasciviens declinavit Israel ; » et hoc fortè ideo, quia vaccas in morem Ægypti coluerunt, secundùm illud *Oseæ*, X : « Vaccas Bethaven coluerunt. » Et in destructionem

donc qu'on vouloit effacer le crime d'idolâtrie, comme toutes les fois qu'on offroit des sacrifices pour les péchés du peuple, on immoloit une vache rousse, puis on la brûloit tout entière hors du camp. Et pour marquer que cet holocauste purifioit le peuple de tous ses péchés, « le prêtre trempant son doigt dans le sang de la victime, faisoit sept fois les aspersions vers la porte (dans la direction) du temple, » parce que le nombre septenaire signifie l'universalité. Ces aspersions renfermoient une protestation contre le culte idolâtrique; car les Gentils ne répandoient pas le sang des victimes; mais ils le recueilloient avec une religion superstitieuse, et s'asseyoient autour dans un festin en l'honneur des idoles. On livroit aux flammes toute l'hostie, soit parce que Dieu apparut à Moïse dans le buisson ardent, et que la loi fut donnée au milieu des éclairs et des tonnerres; soit parce que l'idolâtrie doit être détruite jusqu'à la dernière trace, de même que la vache étoit anéantie par l'élément destructeur « avec la chair et la peau, le sang et les excréments. » On mettoit avec l'hostie, dans le brasier, « du bois de cèdre, de l'hyssope et de l'écarlate teinte deux fois; » car de même que le cèdre brave la putréfaction, que l'écarlate deux fois teinte ne perd jamais sa couleur et que l'hyssope retient son odeur après le desséchement complet; ainsi l'holo-

hauts lieux, et il dressa des veaux d'or pour qu'on les adorât. « Il fit, dit l'Ecriture, III *Rois*, XII, 32; il fit la même chose à Béthel, sacrifiant aux veaux qu'il avoit fabriqués. » C'est à ce passage que fait allusion le mot cité par notre saint auteur : « Ils adorèrent la vache de Béthaven. » On voit que ces deux textes, celui du Livre des *Rois* et celui du prophète Osée, diffèrent dans deux mots. C'est qu'après la profanation de Jéroboam, le mot *Béthel*, signifiant *maison de Dieu*, fut changé en celui de *Béthaven*, qui veut dire *maison de la vanité* ou de l'idole. Ensuite le prophète Osée remplace en signe de mépris, par dérision, l'expression de *veau d'or* par le mot de *vache;* il veut dire aux Juifs, selon la remarque de saint Jérôme : « O peuple fortuné, tu as non-seulement des veaux pour dieux, mais encore des vaches pour déesses. » — Les traducteurs français, cédant à l'attrait de l'euphémisme, remplacent dans les deux passages d'Osée le mot *vache* par celui de *génisse;* l'auroient-ils fait, s'ils avoient compris l'intention du saint prophète? Si nous disons *les traducteurs français*, nous n'en avons lu qu'une demi douzaine; mais nous savons qu'ils n'ont ni approfondi les textes originaux, ni collationné les versions, ni étudié les interprètes; après avoir fait une petite provision de synonymes, le dernier venu a transcrit avec quelques variantes son devancier, puis celui-ci un autre, puis un autre, jusqu'au premier.

Que les Egyptiens aient adoré le bœuf et la vache, tout le monde le sait; saint Augustin le remarque *De Civit. Dei*, XVIII, 5; de même Cambyse, dans *Hérodote*, III.

---

peccati idololatriæ immolabatur extra castra, et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremebatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, « intingebat sacerdos digitum in sanguine ejus, et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus, » quia septenarius numerus universitatem significat. Et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriæ, in qua sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. « Comburebatur autem in igne, » vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex; vel quia per hoc significabatur quòd idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat, sicut « vacca cremabatur cum pelle et carnibus, sanguine et fumo flammæ traditis. » Adjungebatur etiam in combustione « lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus, » ad significandum quòd sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet

causte étoit fait pour la conservation du peuple, de ses mœurs et de sa piété; voilà pourquoi le Législateur dit que les cendres de la victime « seront la garde de tous les enfants d'Israël. » On peut donner aussi d'après Josèphe, *Antiq.*, III, l'explication que voici. Le cèdre signifie la terre, qui le produit; l'hyssope l'air, par ses émanations odoriférantes; l'écarlate deux fois teinte l'eau, parce que sa couleur en provient, de même que celle de la pourpre. Ces trois choses, avec le feu, représentoient donc les quatre éléments, marquant que l'holocauste étoit offert à l'Auteur de toutes choses. Et comme ce sacrifice avoit pour but d'expier le crime d'idolâtrie, pour en inspirer l'horreur, la loi frappoit d'impureté « celui qui brûloit la victime et recueilloit les cendres..., puis celui qui faisoit les aspersions avec l'eau » dans laquelle on les avoit mises; rite indiquant qu'il faut repousser comme immonde tout ce qui appartient, n'importe de quelle manière, au culte des idoles. Pour lever cette immondicité lévitique, il suffisoit de laver ses vêtements avec l'eau ordinaire; l'emploi de l'eau lustrale n'étoit pas prescrit par la loi cérémonielle, car autrement il auroit fallu pratiquer une suite de purifications sans fin. En effet celui qui faisoit les aspersions contractoit l'impureté : si donc l'homme souillé s'étoit aspergé lui-même, il seroit resté immonde; si un autre l'avoit aspergé, celui-ci auroit été atteint par l'immondice, puis un deuxième, un troisième, puis à l'infini.

Voici, maintenant, la raison figurative du sacrifice d'expiation. La vache rousse, moins forte que le bœuf, représentoit par sa foiblesse Jésus-Christ chargé du poids des infirmités humaines; et par sa couleur, le sang précieux qui alloit arroser la voie douloureuse et le calvaire. Elle devoit être « dans la plénitude de l'age,» parce que les œuvres du Réparateur sont parfaites; « sans tache et n'ayant pas subi le joug, » parce

---

etiam odorem postquam fuerit desiccatus; ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi et honestatis et devotionis ipsius : unde dicitur de cineribus vaccæ, « ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam. » Vel secundùm Josephum (lib. III. *Antiquitatum*, ut jam suprà), quatuor elementa significata sunt (igni enim apponebatur *cedrus*, significans terram propter sui terrestreitatem; *hyssopus* significans aerem propter odorem; *coccus bis tinctus* significans aquam eadem ratione qua etiam *purpura* propter tincturas, quæ ex aquis sumuntur), ut per hoc exprimeretur quòd illud sacrificium offerebatur Creatori quatuor elementorum. Et quia hujusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriæ, in ejus detestationem « et comburens et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur, » ut per hoc ostenderetur quòd quicquid quocumque modo ad idololatriam pertinet quasi immundum, est abjiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam vestimentorum ablutionem; nec indigebant aquâ aspergi propter hujusmodi immunditiam, quia sic esset processus in infinitum. Ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat : et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset, et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum.

Figuralis autem ratio hujus sacrificii est, quia per vaccam rufam significatur Christus, secundùm infirmitatem assumptam quam fœmininus sexus designat; sanguinem autem passionis ejus designat vaccæ color. Erat autem « vacca rufa ætatis integræ, » quia omnis operatio Christi est perfecta; « in qua nulla erat macula, nec portavit jugum, » quia Christus

que le Saint de Dieu fut l'innocence même et qu'il ne porta point le fardeau de la culpabilité (1). Il étoit commandé de « la conduire à Moïse, » parce que les Juifs devoient reprocher au Sauveur d'avoir transgressé la loi mosaïque en violant le sabbat; de « la livrer au prêtre Eléazar, » parce qu'il seroit livré entre les mains des prêtres pour être mis à mort; de « l'immoler hors du camp, » parce que « Jésus a souffert hors de la porte » de Jérusalem, *Hébr.*, XIII, 12. Le prêtre « trempoit le doigt dans le sang » de l'hostie, car le doigt représente la discrétion avec laquelle on doit considérer le mystère de la passion; il « faisoit des aspersions vers le tabernacle » représentant la synagogue, soit pour condamner les Juifs rebelles, soit pour purifier ceux qui avoient la foi; il aspergeoit « sept fois, » à cause des sept dons du Saint-Esprit ou des sept jours qui comprennent le temps. « On brûloit » la vache rousse pour marquer qu'il faut brûler, c'est-à-dire entendre spirituellement tout ce qui se rapporte à l'incarnation du Fils de Dieu : « car la chair et la peau » de la victime signifioit les actes extérieurs de Jésus-Christ; le sang, « la vertu

(1) Comme le texte de la loi est court, nous allons le rapporter littéralement; le voici, *Nombres*, XIX, 1 et suiv. : « Le Seigneur parla encore à Moïse et à Aaron, et leur dit : Voici la cérémonie de la victime qui a été ordonnée par le Seigneur. Commandez aux enfants d'Israël de vous amener une vache rousse, qui soit dans la plénitude de l'âge et sans tache, et qui n'ait point porté le joug. Et vous la livrerez au prêtre Eléazar qui, l'ayant menée hors du camp, l'immolera devant tout le peuple. Et trempant son doigt dans le sang de cette vache, il fera sept fois des aspersions vers la porte du tabernacle. Et il la brûlera à la vue de tous, consumant par la flamme tant la peau et la chair que le sang et les excréments. Le prêtre jettera aussi dans le feu du bois de cèdre, de l'hyssope et de l'écarlate teinte deux fois. Alors enfin, après avoir lavé ses vêtements et son corps, il reviendra au camp, et sera impur jusqu'au soir. Celui qui aura brûlé la vache lavera aussi ses vêtements et son corps, et sera impur jusqu'au soir. Un homme qui sera pur recueillera les cendres de la vache; il les déposera hors du camp dans un lieu très-pur, afin qu'elles gardent tous les enfants d'Israël et qu'elles servent à une eau d'aspersion, parce que la vache a été brûlée pour le péché. Et lorsque celui qui aura porté les cendres aura lavé ses vêtements, il sera impur jusqu'au soir. »

L'avant-dernier verset est ainsi conçu dans la Vulgate : « Et effundet eos extra castra in loco purissimo, ut sint multitudini filiorum Israël in custodiam, et in aquam aspersionis. » Voici comment les traducteurs français rendent ce passage : « Il les répandra hors du camp en un lieu très-pur, afin qu'elles soient gardées avec soin par tous les enfants d'Israël, et qu'elles leur servent à faire une eau d'aspersion. » On a vu que saint Thomas donne un autre sens à ce passage. Il est clair, d'ailleurs, que « esse in custodiam alicui » veut dire servir de garde à quelqu'un, et non pas être gardé par quelqu'un. Nos savants docteurs donnent euxmêmes ce sens à la particule *in* dans les derniers mots de la phrase, « in aquam aspersionis. »

---

innocens fuit nec portavit jugum peccati. Præcipitur autem « adduci ad Moysen, » quia imputabant ei transgressionem Mosaicæ legis in violatione sabbati; præcipitur autem « tradi Eleazaro sacerdoti, » quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est; « immolatur autem extra castra, » quia « extra portam Christus passus est» (*ad Hebr.*, XIII); « intingit autem sacerdos digitum in sanguine ejus, » quia per discretionem quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum; « aspergitur autem contra tabernaculum » (per quod synagoga designatur), vel ad condemnationem Judæorum non credentium, vel ad purificationem credentium; et hoc « septem vicibus, » vel propter septem dona Spiritus sancti, vel propter septem dies in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quæ ad Christi incarnationem pertinent, « igne cremanda, » id est spiritualiter intelligenda : nam per *pellem* et *carnem* exterior Christi operatio significatur; per *sanguinem*

intérieure qui vivifioit ces actes; et « les excréments, » la lassitude, la faim, la soif et tout ce qui appartient à la foiblesse humaine. On joignoit trois choses à l'hostie dans le feu : « le cèdre, » symbole de l'élévation de l'espérance ou de la contemplation; « l'hyssope, » figure de l'humilité ou de la foi; « l'ecarlate deux fois teinte, » image du double amour de Dieu et du prochain, car c'est par ces trois vertus que nous devons nous attacher à Jésus crucifié. « Un homme pur recueilloit les cendres » de l'holocauste, parce que les restes de la passion, si l'on passe le mot, sont devenus le partage des Gentils innocents de la mort du Christ; et « l'on mêloit ces cendres à une eau qui servoit aux expiations, » parce que le baptême emprunte aux souffrances du Rédempteur la vertu d'effacer les péchés. Enfin « le prêtre qui immoloit et brûloit la vache, celui qui recueilloit les cendres ou qui faisoit les aspersions de l'eau lustrale, étoient impurs jusqu'au soir, » soit pour annoncer que les Juifs se souilleroient par le crucifiement du Sauveur et que cette souillure pèseroit sur la nation déicide jusqu'au soir, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde où les restes d'Israël se convertiront; soit aussi pour marquer que celui qui purifie les autres dans le mystère de la réconciliation contracte lui-même, comme le dit saint Grégoire, une certaine impureté qui reste pareillement jusqu'au soir, je veux dire jusqu'à la fin de la vie présente (1).

6° Comme nous l'avons vu dans la réponse au quatrième argument, l'immondice résultant de la corruption spirituelle ou corporelle s'expioit par les sacrifices pour les péchés. La loi cérémonielle prescrivoit des sacrifices particuliers pour les différentes prévarications des individus; mais comme plusieurs, soit négligence, soit ignorance, omettoient ces moyens

(1) *De pastorali Cura*, II, 5 : « Lorsque le directeur des ames devient le dépositaire du secret des cœurs, il perd la sérénité de son innocence; il reçoit en son sein les souillures des hommes pour les effacer dans les eaux sacramentelles. » Admirable dévouement, ineffable charité! continuant l'œuvre de la rédemption, le prêtre, comme un autre Jésus-Christ, prend « la similitude du péché » pour purifier ses frères.

---

subtilis et interna virtus exteriora facta vivificans; per *fimum* lassitudo et omnia hujusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria : scilicet *cedrus*, quod significat altitudinem spei vel contemplationis; *hyssopus*, quod significat humilitatem vel fidem; *coccus bis tinctus*, quod significat geminam charitatem, per hæc enim debemus Christo passo adhærere. Iste autem cinis combustionis « colligitur à viro mundo, » quia reliquiæ passionis pervenerunt ad Gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte; « apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum, » quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. « Sacerdos qui immolabat et comburebat vaccam, et ille qui comburebat et qui colligebat cineres, immundus erat, et etiam qui aspergebat aquam, » vel quia Judæi sunt facti immundi ex occisione Christi, per quam nostra peccata expiantur, et hoc « usque ad vesperam, » id est, usque ad finem mundi, quando reliquiæ Israel convertentur; vel quia illi qui tractant sancta intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt (ut Gregorius dicit in *Pastorali*), et hoc « usque ad vesperum, » id est, usque ad finem præsentis vitæ.

Ad sextum dicendum, quòd sicut dictum est (ad 4), immunditia quæ ex corruptione proveniebat, vel mentis vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum; sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem hujusmodi peccatorum et immunditia-

de purification, le Seigneur ordonna de faire tous les ans, le dixième jour du septième mois, un sacrifice expiatoire pour tout le peuple. Et parce que « la loi a fait pontifes des hommes pleins de foiblesse, » comme le dit saint Paul, *Hébr.*, VII, 28, avant tout le Grand-Prêtre devoit sacrifier un veau pour lui-même, en souvenir du péché commis par Aaron dans l'adoration du veau d'or; puis il présentoit en holocauste un bélier qui signifioit, comme conducteur du troupeau, que l'autorité ecclésiastique est établie pour la gloire de Dieu. Ensuite le pontife offroit deux boucs. Le premier étoit immolé pour effacer les péchés du peuple; car le bouc, animal fétide et fournissant dans son poil la matière d'un tissu piquant, représente la puanteur et les pointes douloureuses de l'iniquité. « On portoit le sang du bouc et celui du veau dans le Saint des saints, et le pontife en aspergeoit tout l'intérieur, » pour marquer que le sacrifice purifioit le tabernacle des impuretés d'Israël; « on brûloit la chair » des deux victimes, pour symboliser la destruction des iniquités; on la brûloit non sur l'autel, parce qu'on n'y consommoit entièrement que les holocaustes; mais hors du camp en détestation du mal, et ce rite s'observoit dans tous les sacrifices offerts pour un péché grave ou pour tous les péchés du peuple. Quant à l'autre bouc, « on l'envoyoit dans le désert, » non pour être offert aux démons qu'adoroient les idolâtres, mais pour signifier d'une manière sensible l'effet de l'oblation sainte. Le Prêtre donc « mettoit les mains (1) sur la tête de l'animal, confessoit les iniquités des enfants d'Israël, » en chargeoit la victime comme si elle avoit dû les porter dans le désert, où elle étoit dévorée par les bêtes sauvages pour

(1) La Vulgate dit, *Nombres*, XVI, 21 : « Posita utraque manu insuper caput ejus : lui mettant les deux mains sur la tête, il confessera toutes les iniquités des enfants d'Israël; toutes leurs offenses et tous leurs péchés; il en chargera avec imprécation la tête du bouc, et l'enverra dans le désert par un homme destiné à cela. »

---

rum, vel etiam propter ignorantiam ab expiatione hujusmodi desistebant, institutum fuit ut semel in anno decima die septimi mensis fieret sacrificium expiationis pro toto populo Et quia, sicut Apostolus dicit, *ad Hebr.*, VII, « lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes, » oportebat quòd « sacerdos priùs offerret pro seipso vitulum pro peccato, » in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei; et « arietem in holocaustum, » per quod significabatur quòd sacerdotis prælatio (quam aries designat, qui est dux gregis) erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem « offerebat pro populo duos hircos. » Quorum unus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis : hircus enim animal fœtidum est, et de pilis ejus fiunt vestimenta pungentia, ut per hoc significaretur fœtor et immunditia et aculei peccatorum. « Hujus autem hirci immolati sanguis inferebatur simul etiam cum sanguine vituli in Sancta sanctorum, et aspergebatur ex eo totum sanctuarium, » ad significandum quòd tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel; « corpus verò hirci et vituli quæ immolata sunt pro peccato, oportebat comburi, » ad ostendendum consumptionem peccatorum, non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta : unde « mandatum erat ut comburerentur extra castra, » in detestationem peccati; hoc enim fiebat quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. « Alter verò hircus emittebatur in desertum, » non quidem ut offerretur dæmonibus quos colebant Gentiles in desertis, quia nihil eis licebat immolari, sed ad significandum effectum illius sacrificii immolati. Et ideo « sacerdos imponebat manum super caput

ainsi dire en punition des crimes des hommes. On disoit que le bouc « portoit les péchés du peuple, » soit parce que son abandon dans la solitude en signifioit la rémission, soit parce qu'il les avoit écrits sur la tête dans une sorte de cédule.

Si l'on veut connoître la raison figurative de ces rites sacrés, la voici. Le Christ étoit représenté par le veau dans sa vertu, par le bélier comme conducteur du peuple, et par le bouc en ce qu'il avoit « la similitude de la chair de péché ; » et le divin Sauveur a été immolé, de même que l'étoient ces trois victimes, pour les péchés des prêtres et du peuple, car ses souffrances ont purifié de leurs souillures les grands et les petits. « Le sang du veau et du bouc étoit porté dans le Saint des saints, » parce que le sang adorable de la céleste Victime nous a ouvert l'entrée du royaume des cieux ; « la chair des deux hosties étoit brûlée hors du camp, » parce que « le Christ a souffert hors de la porte » de Jérusalem, comme le dit saint Paul, *Hébr.*, XIII, 12. Le bouc émissaire pouvoit signifier deux choses : d'abord la divinité qui, pendant les tourments subis par l'humanité du Christ, se retira pour ainsi dire dans la solitude, assurément sans changer de lieu, mais en retenant sa vertu toute-puissante ; ensuite les mauvais désirs que nous devons éloigner de nous, pour offrir au Seigneur les saintes affections de nos cœurs. Quant à l'immondice imprimée par la combustion des victimes, il faut en dire ce que nous avons dit des impuretés contractées dans le sacrifice de la vache rousse.

7° Les rites cérémoniels ne purifioient pas le lépreux corporellement en fermant ses ulcères; mais ils le montroient purifié. C'est ce qu'on voit tout d'abord dans la loi : « Quand le prêtre, dit-elle, *Lévit.*, XIV, 3 et 4, reconnoîtra que la lèpre est bien guérie, il ordonnera à celui qui doit être purifié » d'observer les choses prescrites pour sa réhabilitation. La maladie avoit donc disparu avant la cérémonie sainte ; mais on disoit

---

ejus, confitens peccata filiorum Israel, » ac si ille hircus deportaret ea in desertum ubi à bestiis comederetur, quasi portans pœnam pro peccatis populi. Dicebatur autem « portare peccata populi, » vel quia in ejus emissione significabatur remissio peccatorum populi, vel quia colligabatur supra caput ejus aliqua schedula ubi erant scripta peccata.

Ratio autem figuralis horum erat, quia Christus significatur et per *vitulum*, propter virtutem; et per *arietem*, quia ipse est dux fidelium; et per *hircum*, propter « similitudinem carnis peccati; » et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum et populi, quia per ejus passionem et majores et minores à peccato mundantur. « Sanguis autem vituli et hirci infertur in Sancta per Pontificem, » quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum cœlorum; « comburuntur autem eorum corpora extra castra, » quia « extra portam Christus passus est, » ut Apostolus dicit, *ad Hebr.*, ult. Per hircum autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quæ in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens; vel significatur concupiscentia mala, quam debemus à nobis abjicere, virtuosos autem motus Domino immolare. De immunditia verò eorum qui hujusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est, quæ in sacrificio vitulæ rufæ dicta est.

Ad septimum dicendum, quòd per ritum legis leprosus non emundabatur à macula lepræ, sed emundatus ostendebatur. Et hoc significatur *Levit.*, XIV, cùm dicitur de sacerdote : « Cùm invenerit lepram esse emundatam, præcipiet ei

que le prêtre purifioit le lépreux (1), parce que son jugement lui rendoit la liberté de vivre parmi les hommes et de prendre part au culte public; cependant, lorsque la sentence lévitique reposoit sur de fausses apparences, quelquefois la vertu divine le guérissoit miraculeusement. La purification légale du lépreux renfermoit deux cérémonies principales : l'une le déclaroit pur; l'autre, qui se faisoit sept jours après, le rendoit à la société des hommes et au culte de Dieu. Dans la première purification, il offroit « deux passereaux vivants, du bois de cèdre, de l'écarlate (2) et de l'hyssope : » on attachoit au bois de cèdre avec du fil écarlate, l'hyssope et un des passereaux; de tel sorte que le bois de cèdre devenoit comme le manche d'un aspersoir ou goupillon, en même temps que l'hyssope et le passereau vivant en formoient la tête qui pouvoit être baignée dans le sang, mêlé à de l'eau vive, de l'autre passereau immolé. On offroit ces quatre choses, parce qu'elles représentoient la guérison des quatre maux qu'engendre la lèpre : le cèdre, bois incorruptible, répondoit comme contraire à la putréfaction des chairs; l'hyssope, plante odoriférante, à l'odeur fétide des ulcères; le passereau vivant, à l'insensibilité du tissu attaqué; enfin l'écarlate éclatante, à la pâleur verdacée du corps. Après ce premier rite, le passereau vivant, affranchi de toute entrave, prenoit son essor dans les airs, pour signifier que le lépreux alloit recouvrer sa première liberté. Le huitième jour, on l'admettoit à l'assistance du culte et dans la compagnie des hommes; mais il devoit auparavant se raser les poils du corps et laver ses vêtements, parce que la lèpre attaquoit les poils, souilloit les habits et les rendoit fétides. Enfin l'on offroit un sacrifice pour le délit; car l'horrible

(1) « Emundare leprosum » signifie tout ensemble, dans le latin, guérir le lépreux et le purifier de l'impureté légale.

(2) Notre saint auteur dit, comme la Vulgate, *Lévit.*, XIV, 4, « vermiculum, petit vers. » C'est la cochenille, insecte de l'ordre des hyménoptères, dont le suc produit la plus belle écarlate. Saint Thomas dit ailleurs *coccum*, et la Vulgate emploie ce terme au verset 6. Nous faisons cette remarque, parce que des savants modernes ont pris ce mot dans le sens de vermisseau.

---

qui purificatur. » Jam ergo lepra mundata erat, sed purificari dicebatur, in quantum judicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino; contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in judicio. Hujusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat : nam primò judicabatur esse mundus; secundò autem restituebatur tanquam mundus consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundandus « duos passeres vivos, et lignum cedrinum, et vermiculum, et hyssopum : » hoc modo, ut filo coccineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino; ita scilicet quòd lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii, hyssopus verò et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Hæc autem quatuor offerebat contra quatuor defectus lepræ : nam contra putredinem offerebatur *cedrus*, quæ est arbor imputribilis; contra fœtorem *hyssopus*, quæ est herba odorifera; contra insensibilitatem *passer vivus;* contra turpitudinem coloris, *vermiculus*, qui habet vivum colorem. Passer verò vivus advolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinæ libertati. In octavo verò die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum; primò tamen rasis pilis totius corporis et lotis vestimentis, eo quòd lepra pilos corrodit, ves-

maladie provenoit ordinairement du péché (1). Prenant du sang de l'hostie, le sacrificateur en mettoit au bout de l'oreille du lépreux purifié, de même qu'aux pouces de la main et du pied droits, parce que l'infection se manifestoit d'abord à ces parties du corps. On employoit trois liquides dans la cérémonie sacrée : du sang contre la corruption des humeurs, de l'huile pour marquer la guérison du mal, et de l'eau de source pour faire disparoître les souillures.

On découvre aisément la raison figurative de toutes ces choses. Les deux passereaux désignoient les deux natures en Jésus-Christ. L'un, celui qui représentoit son humanité sainte, « étoit immolé dans un vase de terre sur une eau vive, » parce que le baptême est consacré par le sang qui découle de la croix; l'autre, celui qui figuroit la divinité impassible, « restoit vivant... et prenoit son essor, » parce que la divinité ne peut mourir ni souffrir les douleurs de la mort. Ce passereau vivant, attaché avec le bois de cèdre, l'écarlate et l'hysope (trois choses qui symbolisent la foi, l'espérance et la charité), « étoit trempé dans l'eau quand on faisoit les aspersions, » pour marquer que nous sommes baptisés dans la foi du Dieu-Homme, et que les eaux du baptême et des larmes lavent nos « vêtements et les poils de notre chair, » c'est-à-dire nos œuvres et nos pensées. Enfin « on touchoit le lépreux purifié, avec du sang et de l'huile, à l'extrémité de l'oreille droite, » pour l'avertir de fermer l'ouïe aux discours corrupteurs; on le marquoit de même « aux pouces de la main et du pied droits, » pour l'exhorter à sanctifier ses actions. Quant aux autres rites observés dans la purification de la lèpre, comme de toutes les immondices légales, ils ne différoient pas de ceux qu'on suivoit dans les sacrifices pour les péchés ou pour les délits.

(1) La lèpre des Juifs avoit plusieurs traits de ressemblance avec la siphilis parvenue à une période avancée, ou telle qu'elle se manifesta d'abord en Europe.

---

timenta coinquinat et fœtida reddit. Et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto ejus, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculæ ejus qui erat mundandus, et pollices manûs dextræ et pedis, quia in istis partibus primùm lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores : scilicet *sanguis* contra sanguinis corruptionem, *oleum* ad designandam sanationem morbi, *aqua viva* ad emundandam spurcitiam.

Figuralis autem ratio erat, quia per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi. Quorum unus, scilicet humanitas, « immolatur in vase fictili super aquas viventes, » quia per passionem Christi aquæ baptismi consecrantur; alius autem, scilicet impassibilis divinitas, « vivus remanebat, » quia divinitas mori non potest; unde et « evolabat, » quia passione astringi non poterat. Hic autem « passer vivus simul cum ligno cedrino, et cocco, et vermiculo et hyssopo » (id est fide, spe et charitate, ut suprà dictum est, art. 4, ad 4), « mittitur in aquam ad aspergendum, » quia in fide Dei et hominis baptizamur; « lavat autem homo (per aquam baptismi et lacrymarum) vestimenta sua, » id est opera, et « omnes pilos, » id est cogitationes. « Tingitur autem extremum auriculæ dextræ ejus qui mundatur de sanguine et de oleo, » ut ejus aditum muniat contra corrumpentia verba; « pollices autem manûs dextræ et pedis tinguntur, » ut ejus actio fiat sancta. Alia verò, quæ ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid speciale præter alia sacrificia pro peccatis vel pro delictis.

8° En même temps que la circoncision dévouoit au culte divin tout le peuple élu, il y avoit une purification ou une consécration particulière pour y dédier les ministres des autels; voilà pourquoi les préceptes cérémoniels ordonnoient de les séparer de la multitude comme devant remplir des fonctions spéciales dans le tabernacle, et tous les rites observés dans leur ordination dénotoient une prééminence de vertu, de justice et de dignité. Leur institution comprenoit trois choses : la purification, la consécration et l'installation. Premièrement tous les ministres du culte, quel que fût leur rang, étoient purifiés par l'ablution de l'eau et par l'offrande de certains sacrifices; et les lévites devoient en particulier, comme on le voit, *Lévit.*, VIII, et *Nombres*, VIII, « se raser les poils du corps. » Deuxièmement la consécration se faisoit de cette manière. Après l'ablution, les pontifes et les prêtres revêtoient des ornements particuliers, qui représentoient leur dignité. Le pontife recevoit, lui seul, l'onction de l'huile à la tête, pour marquer que le pouvoir de consacrer les oblations descendoit de lui sur les simples prêtres; car l'huile descend de la tête aux autres parties du corps, selon cette parole, *Ps.* CXXXII, 2 : « Le parfum versé sur la tête se répand sur toute la barbe d'Aaron. » La consécration des lévites consistoit en une seule chose : ils étoient offerts au Seigneur, de la part du peuple, par la main du pontife qui prioit pour eux. Quant aux prêtres inférieurs, on leur consacroit les mains, parce qu'ils devoient toucher les oblations; puis on les marquoit, avec le sang de la victime, « à l'extrémité de l'oreille et aux pouces de la main et du pied droits (1) : » à l'extrémité de l'oreille, pour indiquer qu'ils devoient suivre la loi divine dans l'oblation des sacrifices; aux pouces de la main

(1) Voir pour la consécration des prêtres et des lévites, *Lévit.*, VIII, 1 et suiv. ; pour la consécration des lévites, *ibid.* et *Nombres*, VIII, 5 et suiv.

Ad octavum et nonum dicendum, quòd sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem, ita minister per aliquam specialem purificationem vel consecrationem : unde et separari ab aliis præcipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultus divini præ aliis deputati; et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione vel institutione, ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quamdam prærogativam puritatis, et virtutis et dignitatis. Et ideo in institutione ministrorum tria fiebant : primò enim purificabantur, secundò ordinabantur et consecrabantur, tertiò applicabantur ad usum ministerii. Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquæ et per quædam sacrificia. Specialiter autem Levitæ « radebant omnes pilos carnis suæ, » ut habetur *Levit.*, VIII, et *Numer.*, VIII. Consecratio verò circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat. Primò enim postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialibus pertinentibus ad designandam dignitatem ipsorum. Specialiter autem Pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur quòd ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum in capite derivatur ad inferiora, ut habetur in *Psalm.* CXXXII : « Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron. » Levitæ verò non habebant aliam consecrationem, nisi quòd offerebantur Domino à filiis Israel per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum verò sacerdotum solæ manus consecrabantur, quæ erant applicandæ ad sacrificia. Et de sanguine animalis immolatitii « tingebatur extremum auriculæ dextræ ipsorum, et pollices pedis aut manûs dextræ : » ut scilicet essent obedientes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione « auris dextræ ; » et quòd essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur

et du pied droits, pour signifier qu'ils devoient remplir les fonctions sacrées pleins de zèle, avec une exactitude religieuse. On les aspergeoit pareillement avec le sang de l'hostie, eux et leurs vêtements, parce que le sang de l'agneau protégea les Juifs contre les coups de l'ange exterminateur. Voici maintenant les choses qu'on offroit en sacrifice : un veau pour le péché, rappelant le crime commis par Aaron dans l'adoration du veau d'or; un bouc en holocauste, commémorant l'oblation d'Abraham, dont le Grand-Prêtre devoit imiter l'obéissance; un autre bouc pour la consécration, comme en hostie pacifique, représentant au souvenir la délivrance d'Israël en Egypte par le sang de l'agneau; enfin un panier de pains, figure de la manne que Dieu donna miraculeusement au peuple dans le désert. Troisièmement l'installation des prêtres consistoit en ceci : on mettoit dans leur main « la graisse et l'épaule droite du bouc, ainsi qu'un tourteau, » pour signifier qu'ils avoient le pouvoir d'offrir ces choses au Seigneur. Quant aux lévites, on les introduisoit dans le tabernacle du Seigneur, comme devant servir dans les fonctions du sanctuaire.

La raison figurative de tous ces rites sacrés, c'est que les aspirants au ministère spirituel du Christ doivent avant tout « se purifier par l'eau » du baptême et des larmes dans la foi de la passion, voilà le sacrifice expiatoire que le Seigneur attend de leur zèle; ils doivent « se raser tout le poil de la chair, » c'est-à-dire éloigner de leur esprit toutes les pensées mauvaises; ils doivent aussi revêtir comme ornements toutes les vertus chrétiennes, et recevoir l'onction de l'huile dans l'Esprit saint et l'aspersion du sang dans le Sauveur; ils doivent, en un mot, se préparer à remplir les fonctions d'un sacerdoce spirituel.

9° Ce qui précède renferme la réponse à l'argument.

10° Comme nous le savons, le Législateur vouloit dans les préceptes

---

in intinctione « pedis et manûs dextræ. » Aspergebantur etiam ipsi et vestimenta eorum sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni per quem fuerunt liberati ex Ægypto. Offerebantur autem in eorum consecratione hujusmodi sacrificia : « vitulus pro peccato, » in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli; « aries in holocaustum, » in memoriam oblationis Abrahæ, cujus obedientiam pontifex imitari debebat; « aries etiam consecrationis (qui erat quasi) hostia pacifica, » in memoriam liberationis de Ægypto per sanguinem agni; « canistrum panum, » in memoriam mannæ præstiti populo. Pertinebat autem ad applicationem ministerii, quòd imponebatur super manus eorum, et « adeps arietis, » et « torta panis unius, » et « armus dexter, » ut ostenderetur quòd accipiebant potestatem hujusmodi offerendi Domino. Levitæ verò applicabantur ad ministerium per hoc quòd intromittebantur in tabernaculum fœderis, quasi ad ministrandum circa vasa sanctuarii.

Figuralis verò horum ratio erat, quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primò « purificari per aquam » baptismi et lacrymarum in fide passionis Christi, quod est expiativum et purgativum sacrificium; et debent « radere omnes pilos carnis, » id est omnes pravas cogitationes; debent etiam ornari virtutibus, et consecrari oleo Spiritus sancti et aspersione sanguinis Christi; et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

Et per hoc patet responsio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quòd sicut jam dic-

rituels assurer au culte divin le respect et les hommages, et cela par deux moyens : d'abord en écartant de ce culte tout ce qui provoque le mépris, puis en l'environnant de tout ce qui commande la vénération. S'il déploya cette double sollicitude à l'endroit du tabernacle, des vases sacrés, voire même des animaux qu'il prescrit d'immoler en sacrifice : de quel zèle ne devoit-il pas entourer les prêtres du Seigneur ! Pour écarter le mépris de leur personne sacrée, il défendit d'admettre au saint ministère les hommes couverts de taches, c'est-à-dire atteints de défauts corporels, parce qu'on n'en fait que trop souvent un objet de dérision ; pour les rendre plus nobles et plus illustres, il voulut qu'on les choisît, non dans toutes les familles, mais dans une seule lignée par ordre de succession ; enfin pour relever l'éclat de leur dignité, il leur donna des vêtements précieux. Voilà la raison des ornements lévitiques : entrons dans quelques détails.

Le Grand-Prêtre avoit huit ornements sacrés. Il portoit : 1° la robe de lin. 2° La tunique d'hyacinthe, qui avoit à l'extrémité inférieure, sur les pieds, tout autour, « des sonnettes et des grenades faites d'hyacinthe, de pourpre et d'écarlate teinte deux fois (1). » 3° L'éphod, couvrant les épaules et la partie antérieure du corps jusqu'à la ceinture ; il étoit fait « d'or, d'hyacinthe, de pourpre, d'écarlate deux fois teinte et de fin lin

(1) La robe de lin, présentant une blancheur éclatante, descendoit jusqu'aux talons.
La tunique, couleur bleu de ciel, étoit munie de manches et dépassoit un peu le genou. Elle avoit à la partie supérieure, pour passer la tête, une ouverture descendant sur la poitrine ; et tout autour, à l'extrémité inférieure, une bordure pour lui donner plus de solidité. On avoit suspendu à cette bordure une sonnette d'or très-pur, ensuite une grenade faite d'hyacinthe, de pourpre et d'écarlate ; puis venoit une sonnette, puis une grenade, ainsi de suite alternativement, dans tout le pourtour. Le Grand-Prêtre « sera revêtu de cette tunique, disoit la loi, quand il fera les fonctions de son ministère, afin qu'on entende le son des sonnettes lorsqu'il entrera dans le sanctuaire ou qu'il en sortira, et qu'il ne meurt point. » C'est-à-dire qu'il étoit ordonné au Grand-Prêtre, sous peine de mort, de porter la tunique dans l'exercice de ses fonctions. Voir sur cet ornement, *Exode*, XXVIII, 31 et suiv. ; de même *ibid.*, XXXIX, 20 et suiv.

---

tum est (ad 8), intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus, et hoc dupliciter : uno modo excludendo à cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile ; alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Etsi hoc quidem observabatur in tabernaculo et vasis ejus et animalibus immolandis, multò magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, præceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem, quia hujusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi ; propter quod etiam institutum fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundùm generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur ; ad hoc autem quòd in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium et specialis consecratio. Et hæc est in communi causa ornatus vestium.

In speciali autem sciendum est, quòd Pontifex habebat octo ornamenta. Primò enim habebat « vestem lineam. » Secundò habebat « tunicam hyacinthinam, » in cujus extremitate versùs pedes ponebantur per circuitum « tintinnabula quædam et mala punica facta ex hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto. » Tertiò habebat « superhumerale, » quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum ; quod erat « ex auro et hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto, et bysso retortâ ; »

retors, » et montroit sur les épaules deux pierres d'onyx portant gravés les noms des enfants d'Israël (1). 4° Le rational, étoffe carrée, faite des matières nommées tout à l'heure, qui se portoit sur la poitrine en s'attachant à l'éphod ; il laissoit voir douze pierres précieuses disposées comme en quatre rangs, et sur lesquelles étoient gravés les noms des enfants d'Israël. Ainsi pendant que l'éphod, plaçant ces noms sur les épaules du pontife, l'avertissoit qu'il portoit la responsabilité et comme le poids de tout le peuple, le rational lui disoit de penser constamment à son salut, par cela qu'il mettoit les noms des tribus sur sa poitrine, en quelque sorte dans son cœur. Ce dernier ornement portoit aussi gravés les deux mots : *Doctrine et vérité*, pourquoi ? parce qu'on y lisoit plusieurs maximes de dogme et de justice. Cependant les Juifs racontent la fable qu'il y avoit, dans le rational, une pierre qui changeoit de couleur selon les événements qui devoient arriver au peuple, et c'est là ce qu'ils appellent « doctrine et vérité (2) ! » 5° Le baudrier, c'est-à-dire la ceinture, offrant les

(1) Les commentateurs ne sont pas d'accord sur la forme de cet ornement. Voici ce qu'en dit Josèphe : « L'éphod étoit une espèce de tunique raccourcie, avec des manches ; le tissu, mêlé d'or, présentoit diverses couleurs. Il laissoit, sur la poitrine, une ouverture carrée, large de quatre doigts, que couvroit le rational. Deux sardoines, enchassées dans l'or, attachées sur les deux épaules, servoient comme d'agrafes pour fermer l'éphod ; les noms des douze fils de Jacob étoient gravés sur ces pierres précieuses ; sur celles de l'épaule droite, les noms des six plus âgés, et ceux des six puînés sur celles de l'épaule gauche. » Philon compare l'éphod à une cuirasse, et saint Jérôme à l'habit nommé *caracalle*. Le plus grand nombre des commentateurs, surtout ceux d'Allemagne, disent qu'il n'avoit pas de manches, et le décrivent à peu près comme il suit.

Tissu avec une admirable variété, l'éphod avoit comme deux parties qui descendoient devant et derrière, ainsi que la chasuble, jusqu'au dessus du genou ; ces deux parties étoient attachées de chaque côté, par des bandelettes qui passoient sous les aisselles. On voyoit, sur les épaules, deux pierres d'onyx enchassées dans l'or.

Les Grecs appeloient l'onix ὀνύχινον, de ὄνυξ ongle, parce que cette pierre en avoit la couleur. L'onyx qui étoit sur l'épaule droite, portoit les noms des six premières tribus : Ruben, Siméon, Juda, Dan, Nephtali et Gad ; l'onyx qui se voyoit sur l'épaule gauche laissoit lire ces noms : Aser, Issachar, Zabulon, Ephraïm, Manassès et Benjamin ; le nom de Lévi n'y étoit point gravé, parce que les prêtres représentoient eux-mêmes leur tribu.

Ephod veut dire vêtement précieux. L'Ecriture en parle dans les deux chapitres indiqués à la note précédente. Celui que portoient les simples prêtres étoit fait de lin, ne laissant voir ni or ni pierres précieuses : « L'enfant Samuel, lisons-nous, I *Rois*, II, 18, servoit devant le Seigneur, vêtu d'un éphod de lin. »

(2) Le rational étoit une pièce d'étoffe double et carrée, mesurant une palme, faite comme

---

et super humeros habebat « duos onychinos, » in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. Quartum erat « Rationale, » ex eadem materia factum, quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et conjungebatur superhumerali. Et in hoc Rationali erant « duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines ; » in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel, quasi ad designandum quòd ferret onus totius populi, per hoc quòd habebat nomina eorum in humeris ; et quòd jugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quòd portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam Rationali mandavit Dominus poni *doctrinam* et *veritatem*, quia quædam pertinentia ad veritatem justitiæ et doctrinæ scribebantur in illo Rationali. Judæi tamen fabulantur quòd in Rationali erat lapis qui secundùm diversos colores mutabatur secundùm diversa quæ debebant accidere filiis Israel, et hoc vocant *veritatem* et *doctrinam*. Quintum erat « baltheus, » id est cingulus quidam factus ex prædictis quatuor

quatre couleurs que nous nommons si souvent. 6° La tiare ou mitre de lin (1). 7° La lame d'or, qui brilloit sur le front du Grand-Prêtre et qui portoit gravé le nom de Jéhovah (2). 8° Enfin les caleçons de lin, qui couvroient la nudité du pontife, quand il s'approchoit du sanctuaire ou de l'autel. — De ces huit ornements, les simples prêtres en gardoient quatre : la robe de lin, les caleçons, la ceinture et la tiare.

Quelle étoit la raison littérale de tous ces ornements sacrés ? Plusieurs auteurs pensent qu'ils représentoient l'univers, comme pour annoncer que le Pontife étoit le ministre du Créateur de toutes choses; d'où il est écrit, *Sag.*, XVIII, 24 : « Le monde entier étoit figuré dans les vêtements d'Aaron. » En effet les caleçons de lin désignoient la terre, qui produit la plante philamenteuse ; et le pourtour de la ceinture l'océan, qui entoure la terre. La couleur de la tunique faite d'hyacinthe offroit l'image

l'éphod d'or, d'hyacinthe, de pourpre et d'écarlate teinte deux fois. Il avoit quatre anneaux d'or aux quatre coins. Pour le fixer sur la poitrine, deux chaînes d'or alloient des anneaux supérieurs s'attacher à deux anneaux de l'éphod sur les épaules ; et des boucles inférieures, deux rubans couleur bleu de ciel descendoient vers deux boucles tenant pareillement à l'éphod au-dessus de la ceinture. Les deux rubans se cachoient sous l'éphod, mais les deux chaînes se montroient aux regards. Sur le rational étoient douze pierres précieuses disposées comme en quatre rangs : au premier se voyoient la sardoine, la topaze et l'émeraude ; au deuxième, l'escarboucle, le saphir et le jaspe ; au troisième, le ligure, l'agathe et l'améthyste ; enfin au quatrième, le chrysolyte, l'onyx et le béryl. Ces pierres montroient, chacune, le nom d'une tribu. Ainsi le Grand-Prêtre, dit l'Ecriture, *Exode*, XXVIII, 29, « portoit les noms des enfants d'Israël sur la rational qu'il devoit avoir à la poitrine quand il entroit dans le sanctuaire, afin qu'il lui servît d'un monument éternel devant le Seigneur. » Ajoutons que ces deux mots : « Doctrine et vérité, » étoient aussi gravés sur le rational.

Ces indications sont comme extraites de la Vulgate ; mais plusieurs commentateurs s'en écartent sur trois points. Les bibles ordinaires traduisent les deux termes hébreux qui désignent notre ornement, *chosen misphat*, par *rational du jugement :* quelques interprètes disent *pectoral du jugement. Pectoral* semble fort convenable, mais le mot original indique-t-il rapport à la poitrine ? Voilà ce qu'on ne montre pas. Quant à *saphat, sophet* ou *sephat*, selon la diversité de la ponctuation, ils signifient également juge, jugement, judicature, fonction et dignité de juge. On dispute aussi sur les noms des pierres précieuses dont nous avons parlé. Enfin *urim* et *thumim*, que la Vulgate rend par *doctrine et vérité*, sont traduits différemment dans d'autres versions : les uns disent *lumière et perfection*, les autres *brillants parfaits.* Nous ne finirions pas, si nous voulions entrer dans tous ces débats.

(1) Il faut distinguer : la tiare des prêtres inférieurs étoit simplement de lin ; mais celle du Grand-Prêtre étoit d'hyacinthe, et portoit une triple couronne d'or.

(2) *Exode*, XXVIII, 36 et suiv. : « Vous ferez aussi une lame d'un or très-pur, sur laquelle vous ferez graver par un ouvrier habile : La sainteté est au Seigneur. Vous l'attacherez sur la tiare avec un ruban de couleur d'hyacinthe, sur le front du pontife... Il aura toujours cette lame devant le front, afin que le Seigneur lui soit favorable. »

coloribus. Sextum erat « tiara, » id est mitra quædam de bysso. Septimum autem erat « lamina aurea, » pendens in fronte ejus, in qua erat scriptum nomen Domini. Octavum autem erant « femoralia linea, » ut operiret carnem turpitudinis suæ quando accederet ad sanctuarium vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet « tunicam lineam, femoralia, balteum et tiaram. »

Horum ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quòd in istis ornamentis designabatur dispositio orbis terrarum, quasi Pontifex protestaretur se esse ministrum Creatoris mundi ; unde etiam *Sap.*, XVIII, dicitur quòd « in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. » Nam *femoralia linea* figurabant terram, ex qua linum nascitur ; *balthei* circumvolutio significabat Oceanum, qui circum-

de l'air; les sonnettes qu'elle portoit, celle du tonnerre; et les grenades, celle des éclairs. L'éphod symbolisoit par sa variété le ciel sidéral; les deux pierres d'onyx sur les épaules, les deux hémisphères; les douze perles à la poitrine, les douze signes du zodiaque; signes dont on voyoit la figure sur le rational, parce que les choses célestes renferment les raisons des choses terrestres, selon cette parole, *Job*, XXXVIII, 33 : « Connoissez-vous l'ordre du ciel? est-ce vous qui en posez la raison sur la terre? » Enfin la tiare signifioit le ciel empyrée; et la lame d'or, Dieu qui préside à tout.

Passons à la raison figurative. Les taches ou les défauts corporels qui faisoient exclure du saint ministère, représentoient les vices et les péchés dont les prêtres doivent être exempts (1). La loi rituelle veut qu'on éloigne le candidat du sacerdoce, quand il est « aveugle, » c'est-à-dire ignorant; quand « boiteux, » c'est-à-dire inconstant, sans fixité, allant à droite et à gauche; quand contrefait « par un nez trop petit, ou trop grand, ou tortu, » c'est-à-dire privé de discrétion, manquant de tact et de mesure, aujourd'hui restant en deçà, demain allant au-delà du but, car le nez qui distingue les odeurs est le symbole du discernement; de même quand il est « estropié de la main ou du pied, » c'est-à-dire incapable de faire le bien, d'accomplir les devoirs du sacerdoce spirituel et d'avancer dans la vertu. On doit pareillement le refuser, s'il est « bossu par devant ou par derrière, » ce qui veut dire s'il est dominé par l'amour superflu des choses terrestres; si « chassieux, » dans le sens moral si la chair appesantit son esprit, car la chassie provient de la surabondance et de l'écoulement des humeurs. On doit encore le repousser, quand il a « la

(1) *Lévit.*, XXI, 17 et suiv. « Dites ceci à Aaron : Si un homme d'entre les familles de votre race a quelque tache sur le corps, il n'offrira pas les pains à son Dieu : et il ne s'approchera point du ministère de son autel, s'il est aveugle, si boiteux, si difforme par un nez trop petit, ou trop grand, ou tortu ; s'il est estropié de la main ou du pied, si bossu, si chassieux ; s'il a une taie sur l'œil, si une galle continuelle, si une gratelle répandue sur le corps, si une descente. »

---

cingit terram; *tunica hyacinthina* suo colore significabat aerem; per cujus *tintinnabula* significabantur tonitrua; per *mala granata*, coruscationes. *Superhumerale* verò significabat sua varietate cœlum sidereum; *duo onychini* duo hemisphæria, vel solem et lunam; *duodecim gemmæ in pectore*, duodecim signa in Zodiaco, quæ dicebantur posita in Rationali, quia in cœlestibus sunt rationes terrenorum, secundùm illud *Job*, XXXVIII : « Numquid nosti ordinem cœli, et pones rationem ejus in terra? » Denique *cidaris* vel *tiara* significabat cœlum empyreum; *lamina aurea*, Deum omnibus præsidentem.

Figuralis verò ratio manifesta est. Nam maculæ vel defectus corporales, à quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse « cæcus, » id est, ne sit ignorans; « ne sit claudus, » id est instabilis et ad diversa se inclinans; ne sit « parvo, vel grandi, vel torto naso, » id est, ne per defectum discretionis vel in plus vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat, per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris; ne sit « fracto pede vel manu, » id est, ne amittat virtutem benè operandi vel procedendi in virtutibus. Repudiatur etiam « si habeat gibbum, vel ante vel retro, » per quem significatur superfluus amor terrenorum; « si est lippus, » id est, per carnalem affectum ejus ingenium obscuratur, contingit enim lippitudo

taie, » tache blanche dans l'œil, c'est-à-dire la prétention d'avoir gardé l'éclat de l'innocence; quand « une gale permanente, » c'est-à-dire l'inquiétude et la pétulance de la chair; quand « une gratelle » qui, gagnant doucement le corps, ternit la beauté des membres, c'est-à-dire l'avarice qui corrompt le cœur et souille les actions; enfin quand « une hernie, » c'est-à-dire le vice caché dans l'ame, bien qu'il ne paroisse pas au dehors.

Pour les ornements lévitiques, ils représentoient les vertus qui forment la parure des ministres du culte. Tous les prêtres doivent avoir quatre vertus : la chasteté, signifiée par les caleçons; la pureté de la vie, désignée par la tunique de lin; la prudence et la modération, figurée par la ceinture; puis la droiture d'intention, dont la tiare protégeant la tête offroit l'image. A ces vertus, les pontifes doivent en ajouter quatre autres, que voici : le souvenir continuel de Dieu dans la méditation, comme l'annonçoit la lame d'or sur laquelle étoit gravé le nom du Seigneur; la patience pour supporter les foiblesses du peuple, ainsi que l'indiquoit l'éphod soutenue par l'épaule; la sollicitude de la charité qui leur fasse porter les fidèles dans leur cœur et dans leurs entrailles, et c'est là ce que marquoit le rational; enfin une vie toute céleste par la perfection de leurs œuvres, et voilà ce que symbolisoit la tunique d'hyacinthe. Ajoutons que cette tunique portoit d'abord des sonnettes d'or, pour figurer l'enseignement divin que les prélats doivent joindre à la méditation des choses célestes; puis des grenades artistement faites, pour représenter l'unité dans la foi et la concorde dans la vertu : car la doctrine doit être telle, qu'elle fasse de tous les hommes un seul esprit et un seul cœur.

---

ex fluxu humoris. Repudiatur etiam « si habeat albuginem in oculo, » id est, præsumptionem candoris justitiæ in sua cogitatione. Repudiatur etiam « si habeat jugem scabiem, » id est petulantiam carnis; et « si habuerit impetiginem, » quæ sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem fœdat, per quam avaritia designatur; et etiam « si sit herniosus vel ponderosus, » qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licèt non exerceat in opere.

Per ornamenta verò designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quæ sunt necessariæ omnibus ministris : scilicet *castitas*, quæ significatur per femoralia; *puritas* verò *vitæ*, quæ significatur per lineam tunicam; *moderatio discretionis*, quæ significatur per cingulum; et *rectitudo intentionis*, quæ significatur per tiaram protegentem caput. Sed præ his pontifices debent quatuor habere : primò quidem « jugem Dei memoriam in contemplatione, » et hoc significat *lamina aurea* habens nomen Dei in fronte; secundò, « quòd supportent infirmitates populi, » quod significat *superhumerale*; tertiò, « quòd habeant populum in corde et in visceribus per sollicitudinem charitatis, » quod significatur per *Rationale*; quartò, « quòd habeant conversationem cœlestem per opera perfectionis, » quod significatur per *tunicam hyacinthinam*. Unde et tunicæ hyacinthinæ adjunguntur in extremitate *tintinnabula aurea*, per quæ significatur doctrina divinorum, quæ debet conjungi cœlesti conversationi pontificis; adjunguntur etiam *mala punica*, per quæ significatur unitas fidei et concordia in bonis moribus, quia sic conjuncta debet esse ejus doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

ARTICLE VI.

Peut-on assigner des causes convenables aux observances de la loi ancienne?

Il paroît qu'on ne peut assigner des causes convenables aux observances de la loi ancienne. 1° Saint Paul dit, I *Timoth.*, IV, 4 : « Tout ce que Dieu a créé est bon, et l'on ne doit rien rejeter de ce qui se mange avec actions de graces. » Donc la loi mosaïque ne devoit pas interdire, comme elle le faisoit, *Levit.*, XI, 1 et suiv., certains aliments comme impurs.

2° Les herbes servent à la nourriture de l'homme aussi bien que les animaux; d'où il est dit, *Gen.*, IX, 3 : « Tout ce qui a vie et mouvement, je vous l'ai donné pour nourriture, comme les légumes et les herbes des champs. » Or bien que plusieurs herbes soient nuisibles et même des poisons mortels, les préceptes n'en frappent aucune d'impureté lévitique. Donc la loi ne devoit pas défendre la manducation de certains animaux, qu'ils soient impurs ou non.

3° Quand une chose impure en produit d'autres, elle leur communique toujours son impureté. Or le sang produit les chairs et la graisse. Puis donc que toutes les chairs ne sont pas interdites comme immondes, la loi ne devoit défendre ni le sang ni la graisse.

4° Le Seigneur nous dit, *Matth.*, X, 28, que nous ne devons pas « craindre ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'ame, » parce qu'ils n'ont pas le pouvoir de nous nuire après la mort. Or ce conseil seroit faux, si l'homme décédé pouvoit avoir quelque intérêt à ce qu'on fait de son corps. Combien donc plus n'est-il pas indifférent pour l'animal privé de la vie, qu'on cuise ses chairs de telle ou telle manière? Donc on ne peut assigner aucun motif raisonnable à cette défense de la loi

---

ARTICULUS VI.

Utrùm fuerit aliqua rationabilis causa observantiarum ceremonialium.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd observantiarum ceremonialium nulla fuerit rationabilis causa. Quia, ut Apostolus dicit, I *ad Timoth.*, IV, « omnis creatura Dei est bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. » Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorumdam ciborum tanquam immundorum, ut patet *Levit.*, XI.

2. Præterea, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbæ; unde dicitur *Genes.*, IX : « Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem. » Sed in herbis lex non distinxit aliquas *immundas*, cùm tamen aliquæ illarum sint maximè nocivæ, ut putà venenosæ. Ergo videtur quòd nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tanquam immunda.

3. Præterea, si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quòd id quod generatur ex ea sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cùm igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundæ, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus, aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. Præterea, Dominus dicit, *Matth.*, X, « eos non esse timendos qui occidunt corpus, quia post mortem non habent quid faciant; » quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet quid ex eo fieret. Multò igitur minùs pertinet ad animal jam occisum qualiter ejus decoquantur. Irrationale igitur videtur esse

rituelle, *Exode*, XXIII, 19 : « Ne faites pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère. »

5° Les préceptes cérémoniels ordonnent d'offrir à Dieu, comme plus parfait, tout ce qui forme les prémices dans l'homme et dans les animaux. Donc la loi ne devoit pas donner l'ordre renfermé dans ces paroles, *Lévit.*, XIX, 23 : « Lorsque vous serez entré dans la terre que je vous ai promise, et que vous y aurez planté des arbres fruitiers, vous aurez soin d'en retrancher les premiers germes et les premiers fruits; vous les regarderez comme impurs, et n'en mangerez point. »

6° Les vêtements sont hors du corps. Donc le Législateur a eu tort de défendre aux Juifs certaines sortes de vêtements, comme dans ce précepte, *Lévit.*, XIX, 19 : « Vous ne vous revêtirez point d'une robe tissue de deux matières différentes; » et dans celui-ci, *Deutér.*, XXII, 5 : « La femme ne prendra point un habit d'homme, ni l'homme un habit de femme; » et dans cet autre encore, *ibid.*, 11 : « Vous ne vous couvrirez point d'un vêtement tissu de laine et de lin. »

7° Le souvenir des divins préceptes n'appartient pas au corps de l'homme, mais à son cœur. Pourquoi donc la loi dit-elle, en parlantde ces préceptes, *Deutér.*, VI, 8 : « Vous les lierez comme un signe dans votre main; » et ailleurs, *Nombres*, XV, 38 et 39 : « Mettez des houpes aux coins de vos manteaux et joignez-y des rubans de couleur d'hyacinthe, afin que les voyant vous vous souveniez des commandements du Seigneur? »

8° Nous lisons dans saint Paul, I *Cor.*, IX, 9 : « Dieu n'a pas souci des bœufs, » ni par conséquent des autres animaux privés de la raison. D'où vient-il donc que la loi mosaïque dit, *Deutér.*, XXII, 6 : « Si, marchant dans un chemin, vous trouvez sur un arbre ou à terre le nid d'un oiseau et la mère sur ses petits, vous ne retiendrez pas la mère avec les jeunes; » et *ibid.*, XXV, 4 : « Vous ne lierez point la bouche au bœuf qui foule les

---

quod dicitur *Exod.*, XXIII : « Non coques hædum in lacte matris. »

5. Præterea, ea quæ sunt primitiva in hominibus et in animalibus, tanquam perfectiora præcipiuntur Domino offerri. Inconvenienter igitur præcipitur *Levit.*, XIX : « Quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis præputia eorum (id est prima germina), et immunda erunt vobis, nec edetis ex eis. »

6. Præterea, vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quædam specialia vestimenta Judæis interdici; putà quod dicitur *Levit.*, XIX : « Vestem quæ ex duobus texta est, non indueris; » et *Deuter.*, XXII : « Non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste fœmineâ; » et infrà : « Non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est. »

7. Præterea, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur præcipitur *Deuter.*, VI, quòd « ligarent præcepta Dei quasi signum in manu sua, » et quòd « scriberent in limine ostiorum, » et quòd « per angulos palliorum facerent fimbrias in quibus ponerent vittas hyacinthinas in memoriam mandatorum Dei, » ut habetur *Num.*, XV.

8. Præterea, Apostolus dicit, I *ad Cor.*, IX, quòd « non est cura Deo de bobus; » et per consequens neque de altis animalibus irrationalibus. Inconvenienter igitur præcipitur *Deut.*, XXII : « Si ambulaveris per viam et inveneris nidum avis, non tenebis matrem cum filiis; » et *Deut.*, XXV : « Non alligabis os bovis tri-

gerbes; » et encore, *Lévit.*, XIX, 19 : « Vous n'accouplerez point une bête domestique avec des animaux d'une autre espèce. »

9° La loi ne proscrivoit comme immonde aucune plante en elle-même; donc elle ne devoit pas les frapper dans leur culture; donc elle avoit tort d'imposer ce précepte, *Lévit.*, XIX, 19 : « Vous ne sèmerez point votre champ de semences différentes; » et cet autre, *Deutér.*, XXII, 9 et 10 : « Vous ne sèmerez point d'autre graine dans votre vigne..., et ne labourerez point avec un bœuf et un ane attelés ensemble. »

10° Les choses inanimées sont, plus que les autres, sous la puissance de l'homme. Donc le Législateur de la première alliance s'efforce à tort, *Deutér.*, VII, d'inspirer aux Juifs l'horreur de l'or et de l'argent dont étoient faites les idoles, et de les éloigner de tout ce qui se trouvoit dans leurs temples. Et l'ordonnance qui commandoit à chacun d'enfouir ses excréments, n'étoit-elle pas ridicule?

11° La piété est la première chose requise dans un prêtre. Or il est de la piété d'assister aux funérailles de ses amis, et c'est là un sujet des louanges que le Saint-Esprit donne à Tobie (1); et cette vertu peut exiger, dans certaines circonstances, qu'on épouse une femme de mauvaise vie, pour la retirer de l'infamie et du péché. Donc la loi de l'ancienne alliance avoit tort de défendre aux prêtres ces deux choses.

Mais Moïse disoit aux Hébreux, *Deutér.*, XVIII, 14 : « Vous avez été instruits autrement » que les Gentils; par où l'on voit que les observances légales leur avoient été prescrites pour les élever au-dessus des autres peuples. Donc ces observances étoient fondées sur des causes rationnelles.

(Conclusion. — Les observances lévitiques avoient deux sortes de rai-

(1) *Tobie*, I, 21 : « Sennachérib.... fit tuer plusieurs Juifs, dont Tobie ensevelissoit les corps. »

---

turantis; » et *Levit.*, XIX : « Jumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus. »

9. Præterea, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multò minùs circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi; ergo inconvenienter præcipitur *Lev.*, XIX : « Agrum non seres diverso semine; » et *Deut.*, XXII : « Non seres vineam tuam altero semine, et non arabis in bove simul et asino. »

10. Præterea, ea quæ sunt inanimata, maximè videntur hominum potestati esse subjecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro, ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quæ in idolorum domibus inveniuntur, præcepto legis quod habetur *Deut.*, VII. Ridiculum etiam videtur esse præceptum quod habetur *Deut.*, XXIII, « ut egestiones humo operirent fodientes in terra. »

11. Præterea, pietas maximè in sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur quòd aliquis funeribus amicorum intersit, unde etiam de hoc Tobias laudatur, ut habetur *Tob.*, I; similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quòd aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam à peccato et infamia liberat. Ergo videtur quòd hæc inconvenienter prohibeantur sacerdotibus, *Levit.*, XXI.

Sed contra est, quod dicit *Deuter.*, XVIII : « Tu autem à Domino Deo tuo aliter institutus es; » ex quo potest accipi quòd hujusmodi observantiæ sunt institutæ à Deo ad quamdam specialem illius populi prærogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

(Conclusio. — Omnium observantiarum ve-

sons : des raisons de convenance dans le culte de Dieu, et des raisons mystiques dans la représentation de Jésus-Christ.)

Comme nous l'avons vu dans l'article précédent, les Juifs avoient été choisis parmi les peuples, et les prêtres parmi les Juifs, pour être consacrés spécialement au culte de Dieu. Et de même que les choses destinées au culte de Dieu doivent avoir une grandeur particulière pour lui donner plus de magnificence, de même les Juifs et principalement les prêtres devoient se distinguer par des usages particuliers pour relever le culte, soit spirituel, soit corporel. D'un autre côté, le culte légal devoit sous la première alliance figurer le mystère du Christ; et tous les faits de l'ancien Testament n'en sont pour ainsi dire que les symboles, conformément à cette parole, I *Cor.*, X, 11 : « Toutes les choses qui leur arrivoient étoient des figures. » En conséquence on peut trouver deux sortes de raisons dans les observances prescrites par l'ancienne loi : des raisons de convenance dans le culte mosaïque, et des raisons mystiques dans la représentation de Jésus-Christ.

Je réponds aux arguments : 1o Ainsi que nous l'avons dit ailleurs, il y avoit deux sortes d'impureté légale sous l'ancienne alliance : celle du péché, qui souille l'ame; et celle de la corruption matérielle, qui entache le corps d'une certaine façon. Si l'on prend l'idée de la première, les aliments ne sont pas impurs; car ils ne peuvent directement, d'eux-mêmes, par leur nature, imprimer aucune souillure morale, conformément à cette parole, *Matth.*, XV, 11 : « Ce qui entre dans la bouche ne souille pas l'homme; mais ce qui sort de la bouche, c'est là ce qui souille l'homme, » c'est le péché qui le rend impur (1); cependant la nourriture matérielle peut accidentellement produire une tache dans l'ame, quand

(1) Cette interprétation nous est donnée par le Seigneur lui-même. Comme les disciples lui demandoient l'explication de la parole citée par saint Thomas, ce divin Maître dit, *ibid.*, 17 et

---

teris legis requirenda est ratio, vel secundum relationem ad cultum divinum, vel ut referuntur ad vitam Christianorum.

Respondeo dicendum, quòd populus Judæorum, ut suprà dictum est (art. 5, ad 8), specialiter erat deputatus ad cultum divinum, et inter eos specialiter sacerdotes. Et sicut aliæ res quæ applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultûs; ita etiam et in conversatione illius populi, et præcipuè sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum vel spiritualem vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi; unde omnia eorum gesta figurabant ea quæ ad Christum pertinent, secundùm illud I. *Cor.*, X : « Omnia in figura contingebant illis. » Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt : uno modo secundùm congruentia ad divinum cultum, alio modo secundum quòd figurant aliquid circa Christianorum vitam.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 4, ad 5), duplex pollutio vel immunditia observabatur in lege : una quidem culpæ, per quam polluebatur anima; alia autem corruptionis cujusdam, per quam quodammodo inquinabatur corpus. Loquendo igitur de primâ immunditiâ, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt, secundùm suam naturam; unde dicitur *Matth.*, XV : « Non quod intrat in os coinquinat hominem; sed quæ procedunt de ore, hæc coinquinant hominem, » et exponitur hoc de peccatis; possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, in quantum scilicet contra

elle est prise avec désobéissance, contre un vœu, par une sensualité coupable, ou quand elle allume la concupiscence et la luxure, d'où plusieurs renoncent à l'usage de la viande et du vin. Si l'on prend l'impureté dans le sens de corruption corporelle, plusieurs animaux sont impurs, soit parce qu'ils se nourrissent de choses immondes comme le porc; soit parce qu'ils vivent sans propreté, telles que les bêtes qui habitent sous la terre où elles prennent une odeur fétide, comme la taupe ou la souris; soit aussi parce que leurs chairs, trop humides ou trop sèches, engendrent de mauvaises humeurs dans le corps humain. En conséquence la loi mosaïque défendoit dans l'alimentation, pour ce dernier motif, plusieurs animaux : ceux qui ont des soles ou sabots (c'est-à-dire, la corne du pied non fendue), comme le cheval, parce que l'élément terrestre domine en eux; puis ceux qui ont plusieurs séparations ou plusieurs ongles au pied, comme le lion, parce qu'ils sont trop bilieux et trop chauds. Les préceptes rituels éloignoient aussi des repas les oiseaux de proie, qui sont trop secs; et les oiseaux aquatiques, qui renferment un excès d'humidité; de même aussi les poissons qui n'ont ni nageoires ni écailles, comme l'anguille et d'autres, pour la dernière raison que nous venons de dire (1). Par contre, la loi rituelle permettoit de manger les animaux suivants : parmi les quadrupèdes, ceux qui ruminent et ont la corne du pied fendue, parce que des humeurs justement équili-

suiv. : « Ne comprenez-vous point que tout ce qui entre dans la bouche va au ventre, et est rejeté en un lieu secret? Mais ce que la bouche profère sort du cœur, et c'est là ce qui souille l'homme; car du cœur sortent les mauvaises pensées, les homicides, les adultères, les fornications, les vols, les faux témoignages, les blasphèmes. C'est là ce qui souille l'homme. »

(1) Voici le texte de la loi, *Lévit.*, XI, 3 et suiv. : « De tous les quadrupèdes, vous mangerez ceux dont la corne du pied est fendue et qui ruminent. Quant à ceux qui ruminent, mais dont le sabot n'est pas fendu, comme le chameau et les autres, vous n'en mangerez point et vous les considérerez comme impurs. Le lapin, qui rumine mais n'a point la corne fendue, est impur. Le lièvre aussi est impur, parce que s'il rumine, il n'a point la corne fendue. Le pourceau aussi est impur, parce que s'il a la corne fendue, il ne rumine point.... » Ces prescriptions légales reposent sur la plus profonde sagesse.

En Allemagne, depuis longtemps déjà, les savants, ce qui ne veut pas toujours dire les hommes de bon sens, fondent des sociétés, se réunissent, écrivent et pérorent pour engager

---

obedientiam, vel votum, vel ex nimia concupiscentia comeduntur; vel in quantum præbent fomentum luxuriæ, propter quod aliqui à vino et carnibus abstinent. Secundùm autem corporalem immunditiam, quæ est corruptionis cujusdam, aliquæ animalium carnes immunditiam habent, vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus, aut immundè conversantur, sicut quædam animalia sub terra habitantia, sicut talpæ et mures, et alia hujusmodi; unde etiam quemdam fœtorem contrahunt, vel quia eorum carnes propter superfluam humiditatem vel siccitatem corruptos humores in corporibus humanis generant. Et ideo prohibitæ sunt eis carnes animalium habentium soleas (id est, ungulam continuam, non fissam) propter eorum terrestreitatem; et similiter sunt eis prohibitæ carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica et adusta, sicut carnes leonis et hujusmodi. Et eadem ratione prohibitæ sunt ei aves quædam rapaces, quæ sunt nimiæ siccitatis; et quædam aves aquaticæ propter excessum humiditatis; similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas et squamas (ut anguillæ et hujusmodi), propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia et findentia ungulam, quia habent humores benè digestos et sun

brées leur donnent un tempérament moyen, faisant qu'ils ne sont ni trop humides, comme l'indique le sabot, ni trop pesant par la surabondance de l'élément terrestre, ainsi que le dénote la fente du pied; parmi les poissons, ceux qui ont des écailles et des nageoires pour les garantir d'une humidité trop grande, leur donnant pareillement une complexion tempérée; puis, parmi les oiseaux, ceux qui ne sont non plus ni trop chauds ni trop froids, comme les poules, les perdrix et d'autres. La deuxième raison de ces ordonnances rituelles fut de bannir les superstitions païennes : car les idolâtres, et principalement les Egyptiens, parmi lesquels avoient vécu les Hébreux, sacrifioient aux idoles les animaux

le peuple à manger le cheval. Leurs efforts ont toujours échoué devant la raison publique. Les médecins de la Faculté de Paris et les vétérinaires d'Alfort, qui dégustent avec tant de grace le bouillon de haridelle, auront en France le même succès dans leur croisade hippophagique. Le peuple, plus sage que ses maîtres libres penseurs, sait que le cheval est coriace, pesant, peu nutritif et proportionnellement plus cher que le bœuf.

En Europe même, le lièvre est peu estimé dans les pays où il abonde, comme en Allemagne. Les anciens Bretons ne le mangeoient point : « Leporem gustare fas non putant, » écrit César, *De bello gallico*, V. Dans les pays chauds, « sa chair est plus noire et plus pesante, dit l'abbé Guénée, et pouvoit fort bien n'être pas du goût des habitants de la Palestine et des pays voisins. On a d'autant plus lieu de le croire, qu'encore aujourd'hui les Egyptiens et les Arabes en font peu de cas, au rapport d'Hasselquist : « Ils laissent en paix, dit ce savant voyageur, ces animaux si persécutés en tant d'autres pays. »»

Les philosophes pardonnent à Moïse d'avoir défendu l'aigle, le vautour, le hibou, les insectes ailés; mais ils ne peuvent concevoir qu'il ait interdit le porc. Cependant, voici ce qu'en dit Montesquieu, *Esprit des lois* : « Dans l'Arabie, selon Boulainvilliers, la salure des eaux et des aliments rend le peuple très-susceptible des maladies de la peau. C'étoit donc une loi très-bonne pour ces pays, que de défendre de manger du porc. Sanctorius a observé que la chair de cochon que l'on mange se transpire peu, et que même cette nourriture empêche beaucoup la transpiration des autres aliments ; il a trouvé que la diminution alloit à un tiers ; (on) sait d'ailleurs que le défaut de transpiration forme ou aigrit les maladies de la peau. La nourriture du cochon doit donc être défendue dans les climats où l'on est sujet à ces maladies, comme celui de la Palestine, de l'Arabie, de l'Egypte et de la Lybie, etc. » Voltaire dit lui-même, *Dict. Phil., art. Montesquieu*, que « la Palestine est un pays de lépreux, où le cochon est presque un aliment mortel. » Cependant il s'étonne que Moïse en ait interdit l'usage. Les Egyptiens l'avoient tellement en horreur, suivant Hérodote, qu'ils alloient aussitôt se plonger dans le Nil tout habillés, quand il leur étoit arrivé de toucher un de ces animaux. Bien que l'Imposteur de la Mecque ne l'ait défendu que foiblement dans le Coran, les Mahométans le détestent. C'est qu'il a toujours eu, dans le Levant, une maladie contagieuse qui se communique à l'homme : « Ce fut même pour cette raison, dit encore l'abbé Guénée, que nos pères, ayant rapporté la lèpre de leur expédition de Terre-Sainte, défendirent d'exposer en vente la chair du porc, à moins que l'animal n'eût été visité par les experts établis à cet effet. » De nos jours encore, ceux qui peuvent se procurer du bœuf, n'en font point usage.

Quant aux poissons sans écailles, ils sont malsains dans tous les pays. En Orient, nourris presque toujours dans une vase échauffée, ils donnent une chair mollasse et visqueuse, qui est difficile à digérer. Quelques auteurs disent que les Egyptiens n'en mangeoient point ; et Grotius rapporte que Numa avoit défendu d'en servir, dans les repas qu'on donnoit en l'honneur des dieux.

---

mediæ complexionis ; quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulæ ; neque sunt nimis terrestria, cùm non habeant ungulam continuam, sed fissam ; in piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores, quod significatur per hoc quòd habent squamas in pinnulas, per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium; in avibus etiam sunt eis concessæ magis temperatæ, sicut gallinæ, perdices et aliæ hujusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriæ : nam Gentiles (et præcipuè Ægyptii inter quos erant nutriti) hujusmodi animalia

que la loi lévitique déclaroit impurs; et ceux dont elle permettoit la manducation, ils les adoroient comme des dieux ou s'en abstenoient à cause de leur utilité (1). Enfin la troisième raison, c'est que le Législateur voulut prévenir la recherche et les dépenses de la table; car il permit aux Juifs toutes les chairs qu'ils pouvoient se procurer facilement et sans frais. Cependant il interdit l'usage du sang et de la graisse de tous les animaux. Dans la défense du sang, il se proposa non-seulement de bannir la cruauté en inspirant l'horreur du sang humain, mais encore de proscrire les vaines pratiques de l'idolâtrie, parce que les païens s'asseyoient après l'immolation des victimes, autour du sang qu'ils croyoient agréable aux dieux, dans un festin qu'ils célébroient à leur honneur. Le Seigneur donc prescrivit « de répandre le sang des bêtes et de le couvrir de poussière (2); » il défendit aussi de manger de celles qui avoient succombé à la suffocation ou à la strangulation, parce que ce genre de mort ne sépare pas le sang des chairs, ou parce qu'il fait beaucoup souffrir, en sorte que Dieu voulut rendre son peuple humain envers les hommes en le rendant humain envers les animaux. Ensuite il interdit l'usage de la graisse, soit parce que les païens la mangeoient pour honorer les idoles, soit parce que les Juifs devoient la brûler à la gloire du vrai Dieu, soit

(1) Quoi que puisse dire l'ignorance et la légèreté philosophique, la différence de culte et de religion forme la plus grande barrière qu'on puisse élever entre les peuples. « Comment vivrois-je avec toi, dit un militaire à un Egyptien dans un Comique grec? Tu adores le bœuf, et je le mange; l'anguille est ta divinité, et c'est mon mets favori; tu ne manges pas de cochon, et il n'y a rien que j'aime tant. »

(2) *Lévit.*, XVII, 13 et 14: « Si quelqu'un d'entre les enfants d'Israël, ou d'entre les étrangers qui sont venus parmi vous, prend à la chasse une bête ou au filet un oiseau qu'il est permis de manger, qu'il en répande le sang et qu'il le couvre de terre. Car la vie de toute chair est dans le sang; c'est pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël : Vous ne mangerez point du sang de toute chair, parce que la vie de la chair est dans le sang, et quiconque en mangera sera puni de mort. »

Les apôtres rappellent la défense de manger les animaux suffoqués, *Actes*, XV, 28 et 29: « Il a semblé bon à l'Esprit saint et à nous, de ne vous imposer aucun autre fardeau que ces choses nécessaires : que vous vous absteniez de ce qui a été sacrifié aux idoles, du sang et des animaux étouffés. »

---

prohibita idolis immolabant, vel eis ad malefica utebantur; animalia verò quæ Judæis sunt concessa ad esum, non comedebant; sed ea tanquam deos colebant vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut suprà dictum est (art. 3, ad 2). Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria; et ideo conceduntur illa animalia quæ de facili et in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus omnis *sanguinis et adipis* cujuslibet animalis. *Sanguinis* quidem, tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut suprà dictum est (art. 3, ad 8), tum etiam ad vitandum idololatriæ ritum, quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse. Et ideo Dominus mandavit quòd *sanguis effundetur*, et quòd *pulvere operiretur*; et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata, quia sanguis eorum non separatur à carne, vel quia in tali morte animalia multùm affliguntur; et Dominus voluit eos à crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent à crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. *Adipis* etiam esus prohibitus est eis, tum quia idololatræ comedebant illum in honorem deorum suorum, tum etiam quia cremaba-

parce qu'elle n'est pas, non plus que le sang, une bonne nourriture, comme le remarque Rabbi Moïse. Enfin les nerfs ne devoient point figurer sur la table des Hébreux, pourquoi ? L'Ecriture en donne la raison, *Gen.*, XXXII, 32 : « Les enfants d'Israël ne mangent pas de nerfs, parce que l'ange du Seigneur, touchant la cuisse de Jacob, en laissa le muscle sans mouvement. »

Recherchons maintenant la raison figurative de ces ordonnances lévitiques. En défendant les animaux impurs, la loi défendoit symboliquement certains péchés qu'ils signifient. Car, selon saint Augustin, *Contra Faustum*, VI, 7, « Si nous considérons l'agneau et le porc en eux-mêmes, dans leur nature, ils sont purs tous les deux, » puisque « tout ce que Dieu a créé est bon ; » mais si nous les envisageons dans leur signification, l'agneau est pur et le porc impur : ainsi les termes *insensé* et *sage* sont purs dans les lettres et les syllabes qui les composent; mais, dans leur signification, le premier est pur et le second impur. » En conséquence, les quadrupèdes qui ruminent et ont la corne du pied fendue sont purs dans leur signification figurative; car la bifurcation du sabot désigne la distinction de l'ancien et du nouveau Testament, ou du Père et du Fils, ou des deux natures en Jésus-Christ, ou du bien et du mal; puis la rumination représente la méditation des Ecritures et leur saine intelligence : l'homme qui n'a pas l'une ou l'autre de ces choses, est immonde spirituellement. De même chez les poissons, ceux qui ont des écailles et des nageoires sont purs dans leur symbolisme, parce que les nageoires figurent la vie contemplative, et les écailles la vie sévère et dure : deux choses nécessaires à la pureté spirituelle. Ensuite, parmi les oiseaux, plusieurs espèces, frappées d'immondicité légale, symbolisent la proscription de divers péchés. Ainsi l'orgueil est défendu dans l'aigle au vol élevé, et la cruauté des puissants dans le griffon, ennemi de l'homme et

---

tur in honorem Dei, tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum, quod pro causa inducit Rabbi Moyses. Causa autem prohibitionis esûs nervorum exprimitur *Gen.*, XXXII, ubi dicitur quòd « non comedunt filii Israel nervum, eo quòd tetigerit Angelus nervum femoris Jacob, et obstupuerit. »

Figuralis autem ratio horum est, quia per omnia hujusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur. Unde dicit Augustinus in lib. *Contra Faustum* (lib. VI, cap. 7), « sed si de porco et de agno requiratur, utrumque naturâ mundum est, quia omnis creatura Dei bona est; quadam verò significatione agnus *mundus*, porcus *immundus* est : tanquam si *stultum et sapientem* diceres; utrumque hoc verbum naturâ vocis et litterarum et syllabarum ex quibus constat, mundum est; significatione autem unum est mundum, et aliud immundum. » Animal enim quod ruminat et ungulam findit mundum est significatione, quia *fissio ungulæ* significat distinctionem duorum Testamentorum, vel Patris et Filii, vel duarum naturarum in Christo, vel discretionem boni et mali; *ruminatio* autem significat meditationem Scripturarum et sanum intellectum earum : cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus, illi qui habebant squamas et pinnulas, significatione mundi sunt, quia per *pinnulas* significatur vita sublimis vel contemplatio, per *squamas* autem significatur aspera vita : quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. In avibus autem specialia quædam genera prohibentur. In *aquila* enim quæ altè volat, prohibetur superbia ; in *gryphe* autem qui equis et hominibus infestus est, crudelitas

du cheval. L'épervier, qui se nourrit de petits oiseaux, représente le riche cruel qui maltraite les pauvres (1); le milan, qui dresse des embûches à sa proie, le fourbe et le trompeur injuste; le vautour, qui suit les armées pour se repaître de cadavres, l'ambitieux avide qui fomente les troubles et la guerre civile pour s'engraisser des dépouilles du peuple. La famille des coraces désigne le voluptueux qui ternit sa réputation dans le désordre, ou le cœur sans affection, qui trahit la reconnoissance et l'amitié; car le corbeau lâché de l'arche ne revint pas. L'autruche qui, pour être munie d'ailes, n'en rase pas moins la terre incapable de s'élever dans les airs, offre la figure de l'ame consacrée à Dieu et qui s'implique dans les affaires du siècle. Le hibou dont l'œil, perçant les ténèbres de la nuit, ne discerne point la lumière du jour (2), symbolise les hommes prudents dans les choses temporelles et sans intelligence dans les choses spirituelles. Le larus (3), qui vole dans l'air et nage dans l'eau, montre l'image de l'esprit indifférent qui respecte également la circoncision et le baptême, ou du cœur lâche qui voudroit s'élever à la contemplation des divins mystères, mais qui demeure dans la fange de la volupté. Le faucon, qui aide l'homme à la chasse, rappelle les ministres et les conseillers qui aident les grands dans la spoliation du pauvre. Le chat-huant, qui cherche sa nourriture pendant la nuit et se cache pendant le jour, annonce le luxurieux qui s'entoure de ténèbres pour satisfaire ses ignobles passions. Le cormoran, qui reste longtemps sous l'eau, nous montre le gourmand

(1) Le griffon (de γρυπος courbé, crochu) oiseau rapace, de la famille des plumicoles, qui ont sous la mâchoire inférieure des poils roides ou une sorte de barbe. C'est le *læmmergeyer* des Allemands (vautour des agneaux), ou l'aigle des Alpes. *Griffon* désigne aussi dans la fable un animal imaginaire, moitié aigle, moitié lion. Voltaire est parti de cette idée pour égayer un peu les ignorants et les sots, ses lecteurs habituels, aux dépens des Livres saints. Le faucon, halyætos, ἁλιάετος (de ἅλς mer, et de ἀετός aigle) aigle marin. Pline en parle, lib. X, 3; et Ovide, *Métam.*, VII : « Fulvis halyætus alis. » Cependant Voltaire, avec une large bifurcation du rictus que l'on connoît, prétend que cet oiseau n'existe pas.

(2) Notre saint auteur parle d'après l'opinion de son époque ou du peuple.

(3) Larus, nom générique donné par les naturalistes modernes au goëland, à la mouette et à la mauve, qui sont des oiseaux aquatiques.

---

potentum prohibetur; in *haliæto* autem qui pascitur minutis avibus, significantur illi qui sunt pauperibus molesti; in *milvo* autem qui maximè insidiis utitur, designantur fraudulenti; in *vulture* autem qui sequitur exercitum expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant, ut inde lucrentur. *Per animalia corvinis generis* significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonæ affectionis; quia corvus semel emissus ab arca non est reversus. Per *strutionem*, qui cùm sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes et se negotiis sæcularibus implicantes. *Nycticorax*, quæ nocte acuti est visûs, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus astuti sunt, in spiritualibus hebetes. *Larus* autem qui et volat in aere et natat in aqua, significat eos qui et circumcisionem et baptismum venerantur; vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum. *Accipiter* verò qui deservit hominibus ad prædam, significat eos qui ministrant potentibus ad deprædandum pauperes. Per *bubonem* qui in nocte victum quærit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quærunt in nocturnis operibus quæ agunt. *Mergulus* autem, cujus natura est ut sub undis diutiùs immoretur, significat gulosos, qui in aquis

plongé dans les excès de la table. L'ibis, oiseau d'Afrique, au long bec, qui se nourrit de serpents, peut-être le même que la cigogne (1), peint l'envieux qui se nourrit du mal d'autrui comme de couleuvres. Le cigne, d'une grande blancheur, muni d'un long cou pour chercher sa nourriture au fond des eaux, peut retracer le fourbe qui prend les dehors de la justice pour attirer à lui le bien d'autrui. Le butor, habitant des contrées orientales, au long bec, pourvu d'un gésier où il dépose sa nourriture pour l'avaler une heure après, nous donne le portrait de l'avare qui entasse provisions sur provisions, trésors sur trésors avec une infatigable avidité (2). Le porphyrion qui, par un privilége singulier, a un pied palmé pour nager dans l'eau comme la cane et l'autre fendu pour marcher sur la terre comme la perdrix, le seul des oiseaux qui boit en mangeant, trempant dans l'eau chaque morceau de sa nourriture, signifie l'homme volontaire qui ne condescend jamais aux désirs des autres et fait toujours ce qui est pour ainsi dire trempé dans l'eau de sa volonté propre (3). Le héron, vulgairement appelé *faucon* (4), désigne ceux qui sont toujours prêts à répandre le sang. Le loriot, gent babillarde, représente les grands parleurs. La huppe, faisant son nid dans les immondices, qui se nourrit de fiente et dont le chant imite le gémissement, représente la tristesse du monde, qui finit par donner la mort à l'homme impur. Enfin la chauve-souris, qui voltige près de terre, représente les faux savants qui, possédant la science du siècle, n'ont de goût que pour les choses d'ici-bas.

Parmi les bêtes qui volent et marchent sur quatre pieds, celles-là

(1) L'ibis n'est pas la cigogne, mais il lui ressemble.

(2) Butor, onocrotalus, ἀνοκρόταλος, de ὄνος ane, et de κρόταλος babil, parole, voix, son, parce que le cri du butor rappelle le braiement de l'ane. Cet oiseau, ressemblant au cygne, cherche de la même manière sa nourriture dans les marais.

(3) Le porphyrion, de πορφύρα pourpre, est une sorte de poule qui a les jambes et le bec rouge. Le nom hébreu, *racham*, désigne une espèce de vautour qui vit de charognes.

(4) Notre saint auteur a déjà parlé du faucon, ou d'une sorte d'oiseau que nous avons cru

---

deliciarum se immergunt. *Ibis* verò avis est in Africa habens longum rostrum quæ serpentibus pascitur, et fortè idem est quod *ciconia*, et significat invidos, qui de malis aliorum quasi de serpentibus reficiuntur. *Cygnus* autem est coloris candidi et longum collum habet, per quod ex profunditate terræ vel aquæ cibum trahit; et potest significare homines qui per exteriorem justitiæ candorem lucra terrena quærunt. *Onocrotalus* autem avis est in partibus Orientis longo rostro, quæ in faucibus habet quosdam folliculos in quibus primò cibum reponit, et post horam in ventrem mittit; et significat avaros, qui immoderatâ sollicitudine necessaria vitæ congregant. *Porphyrio* autem præter modum aliarum avium habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum; quia et in aqua natat, ut *anates*, et in terra ambulat, ut *perdices*; et sola avium morsu bibit, omnem cibum aquâ tingens; et significat eos qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, sed solùm quod fuerit tinctum aquâ propriæ voluntatis. Per *herodionem*, qui vulgariter *falco* dicitur, significantur illi quorum pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem. *Charadrius* autem, quæ est avis garrula, significat loquaces. *Upupa* autem quæ nidificat in stercoribus et fœtenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam sæculi, quæ in hominibus immundis mortem operatur. Per *vespertilionem* autem quæ circa terram volitat, significantur illi qui sæculari scientiâ præditi, sola terrena sapiunt.

Circa volatilia autem et quadrupedia, illa sola

seules pouvoient servir à la nourriture, qui ont les pieds de derrière plus longs que ceux de devant pour sauter. Les autres, attachées davantage à la terre, étoient rigoureusement interdites; car l'homme que la doctrine des quatre évangélistes n'élève pas vers le ciel, est impur. Enfin la loi défendoit symboliquement, dans le sang et dans la graisse, la cruauté et la volupté; et dans les nerfs, la puissance à commettre le mal (1).

2° Les hommes se nourrissoient de plantes et de fruits avant le déluge, mais il paroît que l'usage de la viande n'a été permis qu'après cette catastrophe universelle; car le Seigneur dit à Noé sorti de l'arche, *Gen.*, IX, 3 : « Je vous ai livré tout ce qui a vie et mouvement pour être votre nourriture, ainsi que les herbes et les légumes. » C'est que les productions végétales appartiennent à un régime simple et frugal, mais la chair annonce des recherches et quelque luxe de table : car le sol produit les herbes spontanément, et l'on peut se procurer les fruits des arbres sans beaucoup de peine; mais l'éducation du bétail, et même la capture des animaux sauvages, exige du travail et des soins (2). Le Seigneur donc,

devoir désigner par ce nom. Saint Augustin nomme *foulque*, le hérodion de la Vulgate. Théodoret l'appelle *héron*, Suidas *cigogne*, d'autres *pluvier*.

(1) La loi dit, *Lévit.*, XI, 21 et 22 : « Tout ce qui marche sur quatre pieds et qui, ayant les pieds de derrière plus longs, saute sur la terre, vous pouvez en manger. » Il s'agit, là, des sauterelles. Les sauterelles entroient dans la nourriture des pauvres. Elles ne pourroient guère servir à cet usage en Europe, parce qu'elles y sont trop petites et trop maigres. Elles sont plus grosses en Orient. « Dans la Palestine, l'Arabie et les pays voisins, on mange encore différentes espèces de sauterelles qu'on sale et que l'on conserve. On les sert frites ou en ragoût. Le docteur Schaw rapporte, dans ses voyages, qu'il en mangea de frites en Barbarie, et qu'elles avoient à peu près le goût des écrevisses. En 1793, il en parut des nuées en Allemagne, qui ravagèrent divers cantons. Un Juif ayant assuré le célèbre Ludolph qu'elles ressembloient à celles de Judée, ce savant se hasarda d'en manger avec toute sa famille, il leur trouva le même goût que Schaw. Les sauterelles étoient une nourriture connue anciennement et d'un usage commun chez les Ethiopiens, les Lybiens, les Parthes et les autres nations de l'Orient. Le témoignage de Diodore de Sicile, d'Aristote, de Pline, etc., ne permet pas d'en douter. Jean-Baptiste en vivoit dans le désert. » (*Lettres de quelques Juifs.*)

La loi rituelle dit encore, *ubi supra*, 20 : « Tout ce qui vole et qui marche sur quatre pieds, vous sera en abomination. » Cette défense atteint les mouches, les guêpes, les frelons. Car si ces insectes ont six pieds, ils ne marchent que sur quatre, les deux de devant leur servant comme de mains.

Enfin les préceptes lévitiques défendoient la souris, la taupe, la belette, la musaraigne, le caméléon, le stellion, le lézard et le crocodile.

(2) Ne pourroit-on pas donner aussi la raison que voici. Après le déluge, la terre bouleversée par les eaux et dégarnie du sol végétal, frappée d'ailleurs dans sa fécondité par des causes

---

conceduntur eis quæ posteriora crura habent longiora, ut salire possint. Alia verò quæ terræ magis adhærent, prohibentur, quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. In sanguine verò et adipe et nervo intelligitur prohiberi crudelitas et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quòd esus plantarum et aliorum terræ nascentium fuit apud homines etiam ante diluvium, sed esus carnium videtur post diluvium introductus; dicitur enim *Gen.*, IX : « Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem. » Et hoc ideo quia esus terræ-nascentium magis pertinet ad quamdam simplicitatem vitæ, esus autem carnium ad quasdam delicias et curiositatem vivendi : sponte enim terra herbam germinat, vel cum modico studio hujusmodi terræ-nascentia in magna copia procurantur; oportet autem cum magno studio ani-

voulant rapprocher son peuple de la simplicité de l'alimentation primitive, interdit plusieurs sortes d'animaux ; mais il ne défendit sans réserve aucune espèce des productions de la terre. On peut aussi donner pour motif de ces dispositions légales, que les Gentils offroient aux idoles les animaux, mais non les productions du sol.

3° Ce qu'on vient de lire renferme la réponse à l'objection.

4° Sans doute on a raison de dire que le chevreau privé de la vie ne sent point quel genre de cuisson on lui fait subir ; mais n'est-ce pas une cruauté dans l'homme que d'employer, à la décomposition de ses chairs, le lait que sa mère lui a donné pour le nourrir? On peut dire aussi que les Gentils, dans les fêtes de leurs dieux, cuisoient ainsi le chevreau qu'ils offroient en sacrifice ou qu'ils mangeoient ; voilà pourquoi les préceptes rituels, après avoir parlé des solennités religieuses qu'on devoit célébrer sous l'ancienne alliance, ajoutoient, *Exode*, XXIII, 19 : « Vous ne cuirez point le chevreau dans le lait de sa mère (1). »

Maintenant, quelle étoit la raison figurative de cette défense? Elle devoit annoncer que le Christ représenté dans le chevreau ou le bouc, parce qu'il a pris « la ressemblance de la chair de péché, » ne devoit pas « être cuit dans le lait de sa mère, » c'est-à-dire immolé par les Juifs dans le temps de son enfance. Ce rite pouvoit signifier aussi que le bouc, le pécheur ne doit pas être entretenu dans ses crimes par une fausse douceur, ni moins encore par de coupables flatteries.

5° Les Gentils, regardant les premiers fruits comme un présage de

atmosphériques, donna des fruits moins abondants tout ensemble et moins nutritifs. Si donc notre globe devoit se couvrir d'habitants, il falloit ouvrir une nouvelle source d'alimentation. Aujourd'hui, si l'on écartoit la viande, l'Europe chercheroit vainement dans le sol une nourriture suffisante à sa population. Que l'on jette un coup d'œil sur les pays du Nord, et l'on ne niera point cette proposition.

(1) Plusieurs prescriptions mosaïques avoient, non-seulement une fin religieuse et morale, mais encore un but politique. « Le législateur, dit l'auteur des *Lettres de quelques Juifs*, vouloit attacher les Hébreux à la terre que Dieu leur avoit donnée, leur en faire aimer les productions, et leur ôter pour toujours le désir de retourner en Egypte. De là les lois qui leur prescrivoient, dans les sacrifices, l'usage de l'huile que l'Egypte ne produisoit point, et du

---

malia nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terræ-nascentium ; vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terræ-nascentia.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quòd etsi hœdus occisus non sentiat qualiter carnes ejus coquantur, tamen in animo decoquentis ad quamdam crudelitatem pertinere videtur, si lac matris quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius ; vel potest dici quòd Gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes hœdi decoquebant ad immolandum vel ad comedendum ; et ideo *Exod.*, XXIII, postquam prædictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subjungitur : « Non coques hœdum in lacte matris suæ. » Figuralis autem ratio hujus prohibitionis est, quia præfigurabatur quòd Christus qui est hœdus propter « similitudinem carnis peccati, » non erat Judæis « coquendus (id est, occidendus) in lacte matris, » id est, in tempore infantiæ. Vel significatur quòd hœdus, id est, peccator, non est « coquendus in lacte matris, » id est, non est blanditiis deliniendus.

Ad quintum dicendum, quòd Gentiles fructus

bonheur, les offroient aux idoles ou les brûloient dans les opérations magiques. Pour bannir cette coupable superstition, la loi lévitique déclaroit impurs les fruits des trois premières années : car dans la Palestine, les arbres obtenus par bouture ou par plantation produisoient presque toujours dans cet espace de temps; ceux que donnoient les pepins ou les noyaux déposés dans le sein de la terre étoient plus tardifs, mais on en cultivoit peu de cette manière, et le Législateur devoit s'en tenir à ce qui se faisoit ordinairement. La quatrième année, l'on offroit à Dieu, comme prémices pures, les fruits des arbres; puis la cinquième et les suivantes, on les mangeoit (1).

Dans sa raison figurative, cette observance annonçoit symboliquement que le Christ, ce fruit de l'antique loi, devoit être offert au Très-Haut après trois états de cette loi : états qui se comptent, le premier d'Abraham à David, le deuxième de David à la transmigration de Babylone, le troisième de la captivité au suprême Législateur. Le même rite peut signifier aussi que nos premières actions dans l'œuvre du salut doivent nous être suspectes, à cause de leur imperfection.

6° Le Sage dit, *Eccli.*, XIX, 27 : « Le vêtement du corps... révèle l'homme. » En conséquence le Seigneur voulut que son peuple se distinguât des autres peuples non-seulement par le signe de la circoncision qu'il portoit en sa chair, mais encore par ses habits. Il promulgua cette défense, *Lévit.*, XIX, 19 : « Vous ne vous revêtirez point d'une robe tissue de deux fils différents (de laine et de lin); » puis celle-ci, *Deutér.*, XXII, 5 : « La femme ne prendra point un habit d'homme, ni l'homme

vin que les Egyptiens avoient en horreur; de là la défense de manger du chevreau cuit dans le lait, comme le faisoient les peuples qui manquoient d'huile. » Cette dernière disposition légale formoit donc un trait de politique, aussi bien qu'une leçon d'humanité.

(1) On pourroit assigner une seconde raison littérale à cette loi : c'est qu'elle renferme une des premières règles de l'arboriculture. Dans les premières années de la plante, le jardinier habile détache les fleurs et les fruits avant la maturité ; il sait que la production précoce énerve, étiole, epuise la constitution de l'arbre. — La loi se trouve *Lévit.*, XIX, 23-25.

---

primitivos, quos fortunatos æstimabant, diis suis offerebant, vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. Et ideo præceptum est eis ut fructus trium primorum annorum *immundos* reputarent : in tribus enim annis ferè omnes arbores terræ illius fructum producunt, quæ scilicet vel seminando, vel plantando coluntur; rarò autem contingit quòd ossa fructuum arboris vel semina latentia seminentur, hæc enim tardiùs facerent fructum ; sed lex respexit ad id quod frequentiùs fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur; quinto autem anno et deinceps comedebantur.

Figuralis autem ratio est, quia per hoc præfiguratur, quòd post tres status legis (quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum) erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis. Vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta, propter imperfectionem.

Ad sextum dicendum, quòd sicut dicitur *Eccli.*, XIX : « Amictus corporis enuntiat de homine. » Et ideo voluit Dominus ut populus ejus distingueretur ab aliis populis, non solùm signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certâ habitûs distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur « vestimento ex lana et lino contexto ; » et ne « mulier induetur veste virili, » aut econverso, propter duo. Primò quidem ad vitandum idololatriæ

un habit de femme. » Le divin Législateur se proposa deux buts dans ces dispositions légales. D'abord il voulut écarter l'idolâtrie : car les Gentils, dans le culte de leurs dieux, portoient des ornements faits de diverses matières; et les femmes ceignoient dans les fêtes de Mars les armes des hommes, et les hommes adoptoient dans les mystères de Vénus le costume des femmes. Ensuite l'Auteur de l'ancienne alliance eut pour fin d'éloigner les désordres de l'immoralité : la distinction du vêtement dans l'homme et dans la femme prévient les entrevues, la familiarité et le commerce illicite (1) ; mais le changement des habits contraire au sexe allume la concupiscence et verse comme de l'huile sur les passions mauvaises.

Quant à la raison figurative de ces préceptes, la voici. En défendant les vêtements faits de laine et de lin, la loi défendoit d'unir, à la simplicité et à l'innocence, la malice et la subtilité ; car la laine représente ces deux premières choses, et le lin les deux dernières. Ensuite la défense de prendre les habits d'un autre sexe nous avertit que la femme ne doit point usurper les offices de l'homme, comme l'enseignement et d'autres, et que l'homme à son tour ne doit pas descendre à la mollesse de la femme.

7° Comme le dit saint Jérôme, *Super Matth.*, XXIII, 4 : « Dieu voulut que les Juifs portassent des houpes d'hyacinthe aux coins de leur manteau pour se distinguer des autres nations (2). » Cet usage rappeloit donc aux Juifs qu'ils appartenoient au peuple choisi par le Seigneur et ramenoit sans cesse le souvenir de la loi qui lui avoit été donnée. Quant à cette parole relative aux préceptes, *Deutér.*, VI, 8 : « Vous les attacherez à votre main et ils seront toujours devant vos yeux, » les pharisiens les interprétoient mal « quand ils s'attachoient au front, comme des bande-

(1) Toutes les éditions et tous les manuscrits que nous avons pu consulter, donnent la phrase originale telle qu'on peut la lire dans le texte latin. Cependant nous la croyons altérée.

(2) On sait que le manteau juif étoit carré ; on ne pouvoit attacher aux coins que des houpes ou des rubans.

---

cultum : hujusmodi enim variis vestibus ex diversis contextis Gentiles in cultu suorum deorum utebantur ; et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum, in cultu autem veneris econverso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est, ad declinandum luxuriam : nam per commixtiones varias in vestimentis, omnis inordinata commixtio coitûs excluditur ; quòd autem mulier induatur veste virili, aut econverso, incentivum est concupiscentiæ et occasionem libidini præstat.

Figuralis autem ratio est, quia in vestimento « contexto ex lana et lino » interdicitur conjunctio simplicitatis et innocentiæ (quæ figuratur per lanam) et subtilitatis et malitiæ, quæ figuratur per linum. Prohibetur etiam quòd mulier non usurpet sibi doctrinam vel alia virorum officia ; vel ne vir inclinet ad mollities mulierum.

Ad septimum dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit *super Matth.*, « Dominus jussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Israel dignoscendum ab aliis populis. » Unde per hoc se esse Judæos profitebantur, et ideo per aspectum hujus signi inducebantur in memoriam suæ legis. Quod autem dicitur : « Ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos, » Pharisæi malè interpretabantur « scribentes in membranis decalogum Moysi, et ligabant in

lettes qui leur tomboient sur les yeux, des parchemins portant écrits les commandements du décalogue; » car lorsque Dieu leur dit : « Vous les attacherez à votre main et ils seront toujours devant vos yeux, » il vouloit leur dire : Vous les accomplirez dans toutes vos œuvres et les aurez sans cesse dans votre esprit. Pour en revenir aux houpes des manteaux, elles signifioient que nous devons diriger notre intention vers le ciel dans toutes nos actions. On peut dire aussi que les Juifs, grossiers, charnels, opiniâtres, avoient besoin de tous ces symboles pour les porter àl'observation de la loi.

8° On peut distinguer deux sortes d'affections dans l'homme : les unes intellectuelles, qui suivent la raison; les autres sensibles, qui sont produites par la passion. Sous le point de vue de l'affection dictée par la raison, l'homme peut indifféremment agir de telle ou telle manière à l'égard des animaux; car le souverain Maître les a soumis à son pouvoir, conformément à la parole que lui adresse le Prophète, *Ps*. VIII, 8 : « Vous avez mis toutes choses sous ses pieds (1); » Voilà pourquoi saint Paul dit que « Dieu n'a pas soin des bœufs, » parce qu'il ne demande pas compte à l'homme de ce qu'il fait à l'endroit de ces bêtes domestiques, non plus que des autres. Mais quand on l'envisage du côté de la passion, comme un mouvement sensible, l'affection de l'homme s'exerce à l'encontre des animaux. Comme la compassion naît des maux d'autrui; comme d'ailleurs le chien, le bœuf, le cheval sentent la douleur, l'homme peut concevoir des sentiments de compassion pour les êtres animés que Dieu lui a donnés pour le servir, pour le vêtir, pour le nourrir. Eh bien, quand la commisération s'attendrit aux peines des animaux, elle se prépare à s'ouvrir aux maux des hommes; d'où le Sage dit, *Prov.*, XII, 10:

(1) Le contexte est des plus formels et des plus remarquables; le voici, *ibid.*, 5-9 : « Qu'est-ce que l'homme ?... Vous ne l'avez qu'un peu abaissé au-dessous des anges ; vous l'avez couronné de gloire et d'honneur, et constitué sur les ouvrages de vos mains. Vous avez mis toutes choses sous ses pieds, toutes les brebis et tous les bœufs, et même les bêtes des champs, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer qui se promènent dans les sentiers de l'Océan. »

---

fronte quasi coronam, ut ante oculos moveretur; » cùm tamen intentio Domini mandantis fuerit, ut « ligarentur in manu, » id est, in operatione, « et essent ante oculos, » id est, in meditatione. In hyacinthinis autem vittis quæ pallis inferebantur, significatur cœlestis intentio, quæ omnibus operibus nostris debet adjungi. Potest tamen dici quòd quia populus ille carnalis erat, et duræ cervicis, oportuit etiam per hujusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

Ad octavum dicendum, quòd affectus hominis est duplex : unus quidem secundùm rationem; alius verò secundum passionem. Secundùm igitur affectum rationis non refert quid homo circa bruta animalia agat; quia omnia sunt subjecta ejus potestati à Deo, secundùm illud *Psal.* VIII : « Omnia subjecisti sub pedibus ejus ; » et secundùm hoc Apostolus dicit quòd « non est cura Deo de bobus, » quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum verò ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia : quia enim passio misericordiæ consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia pœnas sentire, potest in homine consurgere misericordiæ affectus etiam circa afflictiones animalium : proximum autem est, ut qui exercetur in affectu misericordiæ circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiæ circa homines : unde dicitur *Prov.*, XII : « No-

« Le juste se met en peine de la vie des bêtes qui lui appartiennent, mais les entrailles des méchants sont cruelles. » Le Seigneur donc, pour amener les Juifs naturellement cruels à la tendresse du cœur, à l'humanité, voulut qu'ils s'exerçassent dans la compatissance pour les animaux : il défendit en faveur de ces compagnons de l'homme tout ce qui respire la cruauté ; il défendit de « lier la bouche au bœuf qui foule les gerbes, » et de « tuer la mère trouvée sur le nid avec ses petits. » On peut assigner un second motif à cette défense, c'est qu'elle devoit inspirer la haine de l'idolâtrie ; car les Egyptiens regardoient comme un crime de laisser le bœuf manger des fruits qu'ils fouloient dans l'aire ; et les enchanteurs faisoient avec la mère et les petits trouvés dans le nid, des talismans qui assuroient aux parents une longue fécondité et tout ensemble une heureuse croissance aux enfants ; les païens d'ailleurs croyoient d'un heureux présage, de rencontrer l'oiseau reposant sur sa jeune progéniture. Les préceptes rituels défendoient aussi de croiser les animaux d'espèces différentes, et cela pour trois raisons littérales. D'abord la loi devoit flétrir l'idolâtrie ; car les Egyptiens pratiquoient ces sortes d'accouplements pour honorer les astres qui, selon leurs conjonctures, exercent diverses influences sur diverses espèces de choses. Ensuite le Législateur se proposa pour but d'éloigner de son peuple le crime contre nature. Enfin il voulut prévenir toute immoralité : les animaux d'espèces différentes s'accouplent rarement sans l'intervention de l'homme, et la vue de cet acte fait naître dans la chair corrompue des mouvements déréglés ; aussi les traditions juives renferment-elles, au rapport de Rabbi Moïse, un précepte qui ordonne d'en détourner les yeux.

Voici maintenant la raison figurative, le sens mystique de ces prescriptions légales. « Le bœuf qui foule les épis dans l'aire, » c'est-à-dire le ministre de l'Evangile qui prépare et distribue la nourriture de la sainte

---

vit justus animas jumentorum suorum : viscera autem impiorum crudelia. » Et ideo, ut Dominus populum Judaicum ad crudelitatem pronum ad misericordiam revocaret, voluit eos exercere ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quædam circa animalia fieri, quæ ad crudelitatem quamdam pertinere videntur ; et ideo prohibuit « ne coqueretur hœdus in lacte matris, » et quòd « non alligaretur os bovi trituranti, » et quòd « non occideretur mater cum filiis. » Quamvis etiam dici possit quòd hæc prohibita sunt eis in detestationem idololatriæ : nam Ægyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent ; aliqui etiam malefici utebantur matre ovis incubante et pullis ejus simul captis, ad fœcunditatem et fortunam circa nutritionem filiorum. Et quia etiam in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum, quòd inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem verò animalium diversæ speciei, ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem ad detestationem idololatriæ Ægyptiorum qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundùm diversas conjunctiones habent diversos effectus et super diversas species rerum. Alia ratio est ad excludendum concubitum contra naturam. Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiæ : animalia enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur ; et in aspectu coitûs animalium excitatur homini concupiscentiæ motus ; unde in traditionibus Judæorum præceptum invenitur (ut Rabbi Moyses dicit) ; ut homines avertant oculos ab animalibus coëuntibus. Figuralis autem horum ratio est ; quia *bovi trituranti*, id est, prædicatori deferenti segetes doctrinæ, non sunt necessaria victûs subtra-

paroîe ne doit pas, comme l'enseigne saint Paul (1), être privé des choses nécessaires à la vie. « Il ne faut pas retenir la mère avec les petits trouvés dans le nid : » en certaines choses, il faut retenir les différents sens spirituels, les petits; mais dans d'autres choses, par exemple dans les cérémonies mosaïques, il faut abandonner l'observation littérale, qui est la mère (2). Enfin l'on ne doit pas accoupler « les bêtes de somme, » c'est-c'est-à-dire les hommes bas et charnels « avec des animaux d'une autre espèce, » ce qui veut dire avec les idolâtres et les Juifs.

9° Les préceptes cérémoniels défendoient de confier à une même terre plusieurs sortes de semences, pour deux raisons littérales. D'abord la loi devoit écarter l'idolâtrie; car les habitants de l'Egypte associoient les plantes dans l'agriculture, de même qu'ils mélangeoient les espèces dans les animaux domestiques et les couleurs dans les ornements sacrés, pour honorer les différentes conjonctions des astres. Ensuite le Législateur voulut inspirer, à son peuple, l'horreur du crime contre nature (3).

Quant à la raison figurative de ce précepte, tout le monde la comprendra sans peine. « Vous ne jetterez point dans votre vigne d'autre semence, » cela veut dire : Vous n'enseignerez pas dans l'Eglise, qui est

(1) I *Cor.*, IX, 5 et suiv. : « N'avons-nous pas le droit de manger et de boire ?... Qui jamais fit la guerre à ses dépens ? Qui plante une vigne, et ne mange pas de son fruit ? Qui paît un troupeau, et ne mange pas du lait du troupeau ? Dis-je cela selon l'homme, ou la loi ne le dit-elle pas ? Car il est écrit dans la loi de Moïse : Vous ne lierez point la bouche du bœuf qui foule les gerbes. Est-ce que Dieu a souci des bœufs ? N'est-ce pas pour nous qu'il dit cela ? Car pour nous il est écrit, que qui laboure doit labourer dans l'espérance... Si nous avons semé en vous des biens spirituels, est-ce grand chose si nous moissonnons vos biens charnels ?... Ne savez-vous pas que les ministres du temple mangent dans le temple, et que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel ? Ainsi l'a prescrit le Seigneur lui-même. »

(2) L'observation littérale de la loi ancienne a produit l'observation spirituelle de la loi nouvelle : le sens littéral est donc la mère, et les divers sens spirituels sont comme les petits.

(3) Ne pourroit-on pas ajouter une troisième raison ? Chaque espèce de plante tire de la terre des sucs particuliers, qui lui servent d'aliment ou plutôt de breuvage ; voilà pourquoi, dans les pays peu fertiles et qui ne sont point favorisés d'un heureux soleil, l'agriculture pratique le système des assolements, faisant succéder régulièrement des récoltes différentes sur son champ. Si donc on semoit à la fois plusieurs sortes de céréales dans la même terre, le sol seroit bientôt épuisé même sous les climats favorables, parce que les plantes absorberoient tous les sucs végétatifs en même temps.

---

henda, ut Apostolus dicit ad *Cor.*, IX : « Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis. » quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii ; et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater, sicut in omnibus ceremoniis legis. Prohibetur etiam quòd « jumenta (id est populares homines) non faciamus coïre (id est, conjunctionem habere) cum alterius generis animantibus, » id est, cum Gentilibus vel Judæis.

Ad nonum dicendum, quòd omnes illæ commixtiones in agricultura sunt prohibitæ ad litteram, in detestationem idololatriæ; quia Ægyptii in venerationem stellarum diversas commixtiones faciebant, et in seminibus, et in animalibus, et in vestibus repræsentantes diversas conjunctiones stellarum; vel omnes hujusmodi commixtiones variæ prohibentur ad detestationem coïtus contra naturam.

Habent tamen figuralem causam, quia quod dicitur : « Non seres vineam tuam altero semine, » est spiritualiter intelligendum, quòd

la vigne du Père céleste, de doctrine étrangère. « On ne doit pas semer dans un champ, » c'est-à-dire encore dans l'Eglise, « deux sortes de graines, » la doctrine catholique et la doctrine hérétique. Enfin « il ne faut pas labourer avec un bœuf et un ane, » c'est-à-dire il ne faut pas charger l'ignorant avec le sage de prêcher l'Evangile, car le premier ruineroit l'œuvre du dernier.

10° La loi cérémonielle proscrivoit l'or et l'argent, non qu'elle méconnût le pouvoir de l'homme sur ces métaux; mais parce qu'elle enveloppoit dans le même anathème, comme en abomination devant le Seigneur, et les idoles et la matière qui les formoit. Que tel soit l'esprit du précepte, on le voit dans le texte même qui le constitue : « Vous n'emporterez dans votre maison, dit-il, *Deutér.*, VII, 26, rien de ce qui provient des idoles, de peur que vous ne deveniez anathème comme elles (1). » Le Législateur pouvoit craindre aussi que les Juifs, s'ils devoient la richesse aux dépouilles des faux dieux, ne fussent entraînés par la convoitise et les jouissances à l'idolâtrie, qui leur offroit tant d'attrait. Ensuite la prescription légale qui ordonnoit de couvrir sous la terre, hors du camp, les excréments de l'homme, reposoit sur les motifs les plus sages : elle avoit pour but, soit de conserver la propreté dans l'enceinte habitée, soit de maintenir la salubrité de l'air, soit d'honorer le tabernacle où Dieu manifestoit sa présence. Ce commentaire se trouve dans les paroles mêmes du Législateur ; après avoir porté le précepte, il en donne la raison que voici, *Deutér.*, XXIII, 14 : « Le Seigneur marche au milieu de votre camp pour vous délivrer de tout péril...: que votre camp

(1) Il faut lire tout le chapitre. Après avoir commande à son peuple, v. 5, « de renverser les autels des païens, de briser leurs statues, d'abattre leurs bois sacrés et de brûler leurs temples, » le Législateur ajoute, v. 25 et 26 : « Vous jetterez au feu les images taillées de leurs dieux ; vous ne désirerez ni l'argent ni l'or dont elles sont faites ; et vous n'en prendrez rien pour vous, de peur que ce ne vous soit un sujet de ruine, parce qu'elles sont l'abomination du Seigneur votre Dieu. Vous ne porterez dans vos maisons rien qui vienne des idoles, de peur que vous ne deveniez anathème comme elles. Vous les détesterez comme l'ordure, vous les aurez en abomination comme les choses les plus sales et qui font le plus horreur, parce que c'est un anathème. »

---

in Ecclesia (quæ est spiritualis vinea) non est seminanda aliena doctrina. Et similiter *ager*, id est, Ecclesia, « non est seminandus diverso semine ; » id est, catholicâ doctrinâ et hæreticâ. Non est etiam simul « arandum in bove et asino, » quia fatuus sapienti in prædicatione non est sociandus, quia unus impedit alium.

Ad decimum dicendum, *Deuter.*, VII, rationabiliter prohiberi argentum et aurum, non ex eo quod hominum potestati subjecta non sint ; sed quia sicut ipsa idola ita et omnia illa ex quibus conflata erant, anathemati subjiciebantur, utpote Deo maximè abominanda. Quod patet ex prædicto capite, ubi subditur : « Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema sicut et illud est; » tum etiam ne accepto auro et argento ex cupiditate facilè inciderent in idololatriam, ad quam proni erant Judæi. Secundum autem præceptum *Deuter.*, XXIII, de egestionibus humo operiendis, justum atque honestum fuit, tum ob munditiam corporalem, tum ob aeris salubritatem conservandam, tum ob reverentiam quæ debebatur tabernaculo fœderis in castris existenti, in quo Dominus habitare dicebatur, sicut ibi apertè ostenditur, ubi posito illo præcepto statim subjungitur ejus ratio, scilicet : « Dominus Deus ambulat in medio castrorum, ut eruat te, etc. »

donc soit saint (c'est-à-dire pur) et qu'il n'y paroisse rien de souillé, de peur que Dieu ne vous abandonne (1). »

Si l'on veut connoître la raison figurative de ce rite légal, saint Grégoire la donne de cette manière. Puisque les péchés sortent des entrailles de l'esprit comme d'immondes déjections, l'homme doit, pour recouvrer l'amitié de Dieu, les couvrir par la pénitence, conformément à cette parole, *Ps.* XXXI, 1 : « Heureux ceux à qui les iniquités ont été remises et dont les péchés sont couverts ! » On peut dire aussi, avec la Glose sur ce passage, que l'esprit superbe, reconnoissant enfin sa profonde misère, doit ensevelir ses souillures dans l'humilité et les couvrir de bonnes œuvres (2).

11° Les magiciens du paganisme et les prêtres des idoles employoient la chair et les ossements humains dans leurs pratiques sacriléges. Pour extirper ces abominations, Dieu prescrivit aux prêtres inférieurs, qui devoient servir à des époques déterminées dans le tabernacle, « d'éviter tout ce qui auroit pu les souiller à l'occasion des morts, » à moins que ce ne fussent leurs proches parents, comme leur père et leur mère (3). Pour le grand-prêtre, il devoit toujours être prêt à remplir les fonctions sacrées dans le sanctuaire : il lui étoit défendu rigoureusement, absolument

(1) *Deutér.*, XXIII, 12 et suiv. : « Vous aurez un lieu hors du camp, où vous irez pour vos besoins naturels. Et portant un bâton pointu à votre ceinture, lorsque vous voudrez vous soulager, vous ferez un trou rond et vous le recouvrirez ensuite de la terre qui en sera sortie. Car le Seigneur votre Dieu marche au milieu de votre camp pour vous délivrer de tout péril et pour livrer vos ennemis entre vos mains. Que votre camp donc soit saint, etc. »

(2) Les manuscrits de la *Somme*, sans doute par l'inadvertance d'un des premiers copistes, omettent cette réponse et la remplacent par la suivante. Les premières éditions sorties de la presse, celle d'Anvers 1612, même celle de Rome 1570, reproduisant les manuscrits comme ils avoient été transcrits, sans jugement et sans réflexion, n'ont que la 11e réponse, qu'elles placent sous le n° 10. Les éditeurs de Cologne ont remarqué cette lacune, et se sont efforcés de la combler. Leur réponse au 10e argument, fort courte, se contente pour ainsi dire de citer le passage du *Lévitique* et celui du *Deutéronome ;* mais elle est allée s'allongeant dans les éditions postérieures, et les dernières la donnent telle que nous la reproduisons. D'où vient cette réponse? On dit bien que François Garcia l'a mise au jour le premier : mais l'a-t-il trouvée dans quelque manuscrit?

(3) *Lévit.*, XXI, 1 et suiv. Les simples prêtres ne pouvoient ni ensevelir, ni toucher, ni approcher, ni accompagner les morts ; la loi n'exceptoit que les proches parents : d'abord l'épouse, puis le père et la mère, le fils et la fille, le frère et la sœur encore vierge.

« Ut sint castra tua sancta (id est munda) et nihil in eis appareat fœditatis. » Ratio autem figuralis hujus præcepti ex Gregorio est, ut significaretur peccata quæ à mentis nostræ utero tanquam excrementa fœtida egeruntur, per pœnitentiam tegenda esse, ut Deo accepti simus, juxta illud *Psal.* XXXI : « Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata. » Vel (juxta Glossam) ut cognitâ miseriâ conditionis humanæ sordes mentis elatæ ac superbæ sub fossa profundæ consideratio-nis per humilitatem tegerentur et purgarentur.

Ad undecimum dicendum, quòd malefici et sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus vel carnibus hominum mortuorum. Et ideo ad extirpandum idololatriæ cultum, præcipit Dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in sanctuario, « non inquinarentur in mortibus » nisi valde propinquorum, scilicet patris, matris et hujusmodi conjunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium Sanctuarii, et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos quantumcumque propinquos. Præ-

d'approcher d'aucun mort, quel qu'il fût. De plus la loi commandoit à tous les prêtres « d'épouser une fille vierge, avec défense de s'allier une femme déshonorée » par ses mœurs ou répudiée par son mari; et cette disposition légale avoit pour but, soit de relever pendant le mariage le sacerdoce, dont l'honneur auroit souffert d'une union mal assortie; soit d'épargner au fils l'infamie de la mère : chose d'autant plus nécessaire sous l'ancienne alliance, que la dignité sacerdotale se conféroit par succession. Enfin les ministres du culte ne pouvoient « ni se raser les cheveux, ni se couper la barbe, ni se faire des incisions dans le corps. » Ces rites disciplinaires devoient former comme une barrière contre l'idolâtrie; car les prêtres païens se rasoient la barbe et les cheveux : « Ils se tenoient assis dans leurs temples, dit le prophète, *Baruch.*, VI, 30, avec des tuniques déchirées, la tête et la face rasées; » et dans leur culte criminel, ils se coupoient les chairs avec des lancettes et des couteaux, comme on le lit encore dans les Ecritures (1). On voit que les lois du sacerdoce lévitique étoient contraires à celles des païens.

Voici, maintenant, ce qu'elles signifient dans leur raison figurative.

(1) Comme les prêtres de Baal conjuroient vainement ce dieu de faire descendre le feu du ciel pour consumer le sacrifice qu'ils lui offroient, Elie leur dit, III *Rois*, XVIII, 37 : « Criez plus haut; car votre dieu Baal parle peut-être à quelqu'un, ou il est en chemin ou dans une hôtellerie, ou peut-être il dort et il faut le réveiller. » Alors ces insensés « se mirent à crier encore plus haut et ils se faisoient des incisions, selon leur coutume, avec des couteaux et des lancettes, jusqu'à ce qu'ils fussent couverts de sang. » Les païens croyoient par là faire à leurs dieux une sorte d'immolation d'eux-mêmes.

Les prêtres de Bellone se labouroient aussi le corps à coups de couteaux ; ceux de Cybèle se mutiloient. Dans les funérailles, soit pour apaiser les dieux infernaux, soit pour faire honneur aux morts, les femmes surtout se déchiroient la peau du visage et du sein. Ces marques d'une douleur furieuse furent défendues par des ordonnances expresses : « Mulieres genas ne radunto, » dit la loi des douze Tables.

Pour la barbe et les cheveux, Dieu les auroit-il donnés à l'homme sans raison? Les fanes et les rameaux garnis de feuilles, les poils et les tissus filamentaux qui ornent les plantes, leur servent comme de suçoires qui puisent dans l'air atmosphérique presque toute leur force et la plus grande partie de leur nourriture. L'homme qui résume en lui le règne végétal, aussi bien que le règne animal et minéral, ne recevroit-il aucun service de sa chevelure? On a remarqué dans les temps anciens, sur les champs de bataille, que les peuples habitués à se couvrir la tête avoient le crane moins dur et moins épais que ceux qui restoient souvent tête nue: cette différence ne pouvoit-elle pas venir de ce que la coiffure ne permettoit pas aux cheveux, chez les premiers, de communiquer à la tête l'élément nutritif et fortifiant de l'air? D'une autre part, il semble certain que la barbe est souvent un préservatif contre les maux de dents, de gorge et de poitrine ; l'administration anglaise croit en avoir fait l'expérience

---

ceptum etiam est eis « ne ducerent uxorem meretricem ac repudiatam, sed virginem, » tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali conjugio diminui videretur; tum etiam propter filios quibus esset ad ignominiam turpitudo matris; quod maximè tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. Præceptum etiam erat eis ut non raderent caput neque barbam, nec in carnibus suis facerent incisuras, ad removendum idololatriæ cultum : nam sacerdotes Gentilium radebant caput et barbam ; unde dicitur *Baruch*, VI : « Sacerdotes habentes tunicas scissas, et capita et barbam rasam; » et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris et lanceolis, ut dicitur III *Reg.*, XVIII ; unde contraria præcepta sunt sacerdotibus veteris legis.

Spiritualis autem ratio horum est, quia sacerdotes omnino debent esse immunes ab « ope-

« Les prêtres doivent s'abstenir des œuvres mortes, » qui sont les œuvres du péché; il leur est défendu de « se raser la tête, » c'est-à-dire d'abandonner la sagesse; de « se couper la barbe, » en d'autres termes de s'écarter de la perfection de cette sagesse; de « déchirer leurs vêtements et de se faire des incisions dans le corps, » ce qui signifie de déchirer l'Eglise par le schisme.

QUESTION CIII.

De la durée des préceptes cérémoniels.

Il nous reste à parler de la durée des préceptes cérémoniels.

On demande ici quatre choses : 1° Y avoit-il des cérémonies religieuses avant l'ancienne loi? 2° Les cérémonies de la loi ancienne avoient-elles la vertu de justifier? 3° Ont-elles cessé à l'avènement de Jésus-Christ? 4° Ont-elles pu être observées sans péché depuis la passion?

ARTICLE I.

Y avoit-il des cérémonies religieuses avant la loi ancienne?

Il paroît qu'il n'y avoit pas de cérémonies religieuses avant la loi ancienne. 1° Les sacrifices et les holocaustes appartenoient, comme nous l'avons dit ailleurs, aux cérémonies de l'ancienne alliance. Or on offroit des sacrifices et des holocaustes avant la législation mosaïque; car la

dans la marine et dans l'armée. — Mais assez là-dessus. Si nous traçons quelquefois des lignes comme celles qu'on vient de lire, c'est que nous les adressons à des hommes sages, éclairés, qui peuvent contrôler tout d'abord et rectifier nos paroles.

---

ribus mortuis, » quæ sunt opera peccati; et etiam non debent « radere caput, » ist est, deponere sapientiam; neque « deponere barbam, » id est, sapientiæ perfectionem; neque etiam « scindere vestimenta aut incidere carnes, » ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

QUÆSTIO CIII.

De duratione ceremonialium præceptorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de duratione ceremonialium præceptorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm præcepta ceremonialia fuerint ante legem. 2° Utrùm in lege aliquam virtutem habuerint justificandi. 3° Utrùm cessaverint Christo veniente. 4° Utrùm sit peccatum mortale observare ea post Christum.

ARTICULUS I.

Utrùm ceremoniæ legis fuerint ante legem.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ceremoniæ legis fuerint ante legem. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad ceremonias veteris legis, ut suprà dictum est (quæst CII, art. 3), sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem, dicitur enim *Genes.*, IV : quod « Cain

(1) De his etiam *ad Hebr.*, VII, lect., col. 2, circa finem.

Genèse dit, IV, 3 et 4 : « Caïn offrit au Seigneur des fruits de la terre, et Abel des premirs-nés de son troupeau; » puis elle raconte la même chose de Noé et d'Abraham, VIII, 20; XXII, *passim*. Donc les hommes observoient des cérémonies religieuses avant la loi.

2° La construction et la consécration des autels suppose les cérémonies qui s'accomplissent à l'aide des monuments sacrés. Or la *Genèse* dit, XIII, 18, que « Abraham dressa un autel au Seigneur; » et XXVIII, 18, que « Jacob prit la pierre et l'érigea comme un monument, répandant de l'huile dessus. » Donc les cérémonies de la première alliance ont précédé la loi mosaïque.

3° Le premier des sacrements légaux fut la circoncision. Or la circoncision précéda la loi, comme on le voit, *Gen.*, XVII, 10 et suiv. (1). Il en faut dire autant du sacerdoce; car on lit pareillement, *Gen.*, XIV, 18, que Melchisédech « étoit prêtre du Très-Haut. » Donc les cérémonies sacramentelles ont existé avant la législation de Moïse.

4° La distinction des animaux purs et des impurs appartenoit aux cérémonies des observances. Or cette distinction remonte au-delà de la loi ancienne; car il est écrit, *Gen.*, VII, 2 : « Prenez sept mâles et sept femelles de tous les animaux purs, et deux mâles et deux femelles des animaux impurs. » Donc les cérémonies légales remontent plus haut que la loi dans la suite des âges.

Mais Moïse dit aux Juifs, *Deut.*, VI, 1 : « Voici les préceptes et les cérémonies que le Seigneur votre Dieu m'a commandé de vous enseigner. » Or si les cérémonies lévitiques avoient existé avant lui, Moïse n'auroit pas eu besoin de les enseigner aux Juifs. Donc ces cérémonies n'existoient pas avant la loi.

(1) On sait que la circoncision fut établie dès le temps d'Abraham; le Seigneur lui dit, *ubi supra* : « Voici le pacte que je fais avec vous, afin que vous l'observiez, vous et votre postérité : tous les mâles d'entre vous seront circoncis. »

---

obtulit de fructibus terræ munera Domino : Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum ; » Noe etiam « obtulit holocausta Domino, » ut dicitur *Genes.*, VIII; Abraham similiter, ut dicitur *Genes.*, XXII. Ergo ceremoniæ veteris legis fuerunt ante legem.

2. Præterea, ad ceremonias sacrorum pertinet constructio altaris et ejus inunctio. Sed ista fuerunt ante legem ; legitur enim *Genes.*, XIII, quod « Abraham ædificavit altare Domino : » et de Jacob dicitur *Genes.*, XXVIII, quòd « tulit lapidem et erexit in titulum, fundens oleum desuper. » Ergo ceremoniæ legales fuerunt *ante legem.*

3. Præterea, inter sacramenta legalia primum dicitur fuisse, circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet *Genes.*, XVII. Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem ; dicitur enim *Genes.*, XIV, quòd « Melchisedech erat sacerdos Dei summi. » Ergo ceremoniæ sacramentorum fuerunt ante legem.

4. Præterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad ceremonias observantiarum, ut suprà dictum est (qu. CI, art. 4 et qu. CII, art. 6). Sed talis distinctio fuit ante legem ; dicitur enim *Genes.*, VII : « Ex omnibus mundis animalibus tolle septena et septena, et de animantibus verò immundis duo et duo. » Ergo ceremoniæ legales fuerunt ante legem.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, VI : « Hæc sunt præcepta et ceremoniæ quæ mandavit Dominus Deus noster, ut docerem vos. » Non autem indiguissent super his doceri, si priùs prædictæ cæremoniæ fuissent. Ergo ceremoniæ legis non fuerunt ante legem.

(Conclusion. — Les saints patriarches établirent, pour honorer Dieu, des cérémonies sacrées; mais ce n'étoient pas là des cérémonies légales, parce qu'elles ne reposoient sur aucune loi proprement dite.)

Nous l'avons dit souvent, les cérémonies légales avoient un double but : d'honorer Dieu, puis de figurer Jésus-Christ. Or qui honore Dieu, l'honore nécessairement par des rites déterminés qui appartiennent au culte extérieur; et les déterminations du culte divin constituent les cérémonies religieuses, tout comme les déterminations de la justice humaine forment les préceptes judiciaires. Et de même que les hommes, dans les anciens jours, avant la législation de Moïse, reconnoissoient des règles judiciaires établies, non par la loi divine, mais par la raison humaine : pareillement ils observoient des cérémonies sacrées qui avoient trouvé leur origine, non pas dans une loi quelconque, mais dans la volonté et la dévotion des adorateurs du vrai Dieu. D'un autre côté, puisque nous voyons dans ces premiers âges du monde des hommes doués de l'esprit prophétique, nous devons croire que ces saints personnages, poussés par l'inspiration divine comme par une sorte de loi individuelle, établirent en l'honneur de Dieu des rites sacrés qui, tout en répondant au culte intérieur, figuroient les mystères du Christ; car ces hommes de Dieu les représentoient jusque dans leurs actes, conformément à cette parole, I *Cor.*, X, 11 : « Toutes les choses qui leur arrivoient étoient des figures. » Disons donc que l'on observoit, avant Moïse, des cérémonies religieuses; mais que ce n'étoient pas là des cérémonies légales, parce qu'elles n'avoient été établies par aucune loi proprement dite.

Je réponds aux arguments : 1° Les sacrifices et les holocaustes dont la bonne odeur a monté vers le ciel avant la loi mosaïque, les saints patriarches les offroient spontanément, sous les inspirations de leur piété, croyant qu'il étoit juste de rendre à l'Auteur de tout don parfait quelques-

---

(Conclusio. — Fuerunt etiam ante legem à sanctis patribus ceremoniæ ad debitum Deo cultum exhibendum institutæ; sed non erant ceremoniæ legis, quia non erant per aliquam legislationem institutæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet (qu. CII, art. 2), ceremoniæ legis à duo ordinabantur: scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quòd per aliqua determinata eum colat quæ ad exteriorem cultum pertinent; determinatio autem divini cultûs pertinet ad ceremonias, sicut etiam determinatio eorum per quæ ordinamur ad proximum pertinet ad præcepta judicialia, ut suprà dictum est (quæst. XCIV, art. 4). Et ideo sicut inter homines communiter erant aliqua judicialia, non tamen ex authoritate legis divinæ instituta, sed à ratione hominum ordinata; ita etiam erant quædam ceremoniæ, non quidem ex authoritate alicujus legis determinatæ, sed solùm secundùm voluntatem et devotionem hominum Deum colentium. Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipuè prophetico spiritu pollentes, credendum est quòd ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, et inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quæ figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud I *ad Cor.*, X : « Omnia in figura contingebant illis. » Fuerunt igitur ante legem quædam ceremoniæ, non tamen *ceremoniæ legis*, quia non erant per aliquam legislationem institutæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujusmodi oblationes et sacrificia et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriæ voluntatis, secundùm quòd eis

uns des biens qu'ils en recevoient, en reconnoissance de son absolu domaine et pour l'adorer comme le principe et la fin de toutes choses.

2° Les saints personnages élevoient aussi des monuments sacrés, parce que la Majesté divine leur sembloit exiger que l'on consacrât à son culte des lieux particuliers.

3° Le sacrement de la circoncision fut établi de Dieu, par un précepte spécial, avant la législation mosaïque. Si donc on veut l'appeler un *sacrement légal,* cette dénomination ne signifiera pas qu'il a été institué par la loi, mais gardé sous la loi; et c'est là ce que dit l'Evangile, *Jean,* VII, 22 : « La circoncision n'est pas de Moïse, mais des patriarches. » Quant au sacerdoce qui existoit dès les anciens jours parmi les adorateurs du vrai Dieu, il fut établi par un règlement humain, qui le déféroit aux aînés de chaque famille.

4° Avant la loi, la distinction des animaux purs et des impurs n'avoit pas pour objet de régler le service de la table, car le Seigneur avoit dit, *Gen.,* IX, 3 : « Je vous ai abandonné tout ce qui a mouvement et vie pour être votre nourriture ; » mais elle concernoit uniquement les sacrifices, parce qu'on devoit immoler au Seigneur des animaux déterminés. Si l'on s'abstenoit de quelques viandes, ce n'est pas qu'on les crût illicites, car aucune loi ne les défendoit (1); mais la coutume ou le dégoût en avoit fait abandonner l'usage. C'est ainsi que, de nos jours, tel aliment, recherché par un peuple, est repoussé par un autre (2).

(1) La loi défendoit seulement l'usage du sang, *Gen.,* IX, 3 et 4 : « Je vous ai abandonné tout ce qui a le mouvement et la vie, pour être votre nourriture comme les légumes et les herbes des champs ; j'excepte seulement la chair mêlée avec le sang, dont vous ne mangerez point. »

(2) Que dirions-nous en Europe, si l'on nous servoit dans un festin, pour dessert, un nid d'hirondelle montrant partout les traces de ses jeunes habitants ? C'est là, cependant, le mets favori des Chinois.

---

videbatur conveniens ut in rebus quas à Deo acceperant, quas in reverentiam divinam offerrent, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

Ad secundum dicendum, quod etiam sacra instituerunt ; quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis distincta divino cultui mancipata.

Ad tertium dicendum, quòd sacramentum circumcisionis præcepto divino fuit statutum ante legem ; unde non potest dici *sacramentum legis* quasi in lege institutum, sed solùm quasi in lege observatum ; et hoc est quod Dominus dicit *Joan.,* VII : « Circumcisio non ex Moyse est, sed ex Patribus. » Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum secundùm humanam determinationem, qui hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad quartum dicendum, quòd distinctio mundorum animalium et immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cùm dictum sit *Genes.,* IX : « Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum ; » sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua animalium discretio, hoc non erat, quia esus illorum reputaretur illicitus (cùm nulla lege esset prohibitus) ; sed propter abominationem vel consuetudinem, sicut et nunc videmus quòd aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quæ in aliis comeduntur.

ARTICLE II.

Les cérémonies de la loi ancienne avoient-elles la vertu de justifier?

Il paroît que les cérémonies de la loi ancienne avoient la vertu de justifier. 1° La purification du péché et la consécration de l'homme impliquent la justification. Or nous voyons dans l'*Exode*, XXIX, 21, « que l'aspersion avec le sang et l'onction avec l'huile consacroient les prêtres avec leurs vêtements (1); » et le *Lévitique*, XVI, 19, dit que le ministre du Seigneur, par les aspersions faites avec le sang du veau, « purifioit le sanctuaire des impuretés des enfants d'Israël, de leurs prévarications et de leurs péchés (2). » Donc les cérémonies de l'ancienne loi renfermoient la vertu de justifier.

2° Ce qui donne l'amitié de Dieu donne la justice, conformément à cette parole, *Ps.* X, 8 : « Le Seigneur est juste, et il aime la justice. » Or les cérémonies judaïques procuroient quelquefois l'amitié de Dieu; car il est écrit, *Lévit.*, X, 19 : « Comment aurois-je pu plaire au Seigneur dans les cérémonies avec un esprit abattu par l'affliction (3)? » Donc les cérémonies de l'antique alliance avoient la vertu de justifier devant Dieu.

3° Les effets du culte divin se rapportent à l'ame plus qu'au corps, d'après le mot du prophète, *Ps.* XVIII, 8 : « La loi du Seigneur est sans

(1) *Ibid.* : « Vous prendrez du sang qui est sur l'autel et de l'huile de consécration ; vous en ferez l'aspersion sur Aaron et sur ses vêtements, sur ses enfants et sur leurs vêtements, et vous les consacrerez, eux et leurs vêtements. »

(2) *Ubi supra*, 14 et suiv. : « Il prendra le sang du veau, et y ayant trempé le doigt, il en fera sept fois les aspersions vers le propitiatoire du côté de l'Orient. Et après avoir immolé le bouc pour le péché du peuple, il en portera le sang au-dedans du voile, comme il a été ordonné pour le sang du veau, afin qu'il en fasse les aspersions devant l'oracle et qu'il purifie le sanctuaire des impuretés des enfants d'Israël, de leurs prévarications et de leurs péchés. »

(3) Cette parole suppose qu'on pouvoit plaire au Seigneur, et par conséquent obtenir son amitié, dans d'autres dispositions.

ARTICULUS II.

Utrùm ceremoniæ veteris legis habuerint virtutem justificandi tempore legis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd ceremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi tempore legis. Expiatio enim à peccato et consecratio hominis ad justificationem pertinent. Sed *Exod.*, XXIX, dicitur, quòd « per aspersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum ; » et *Levit.*, XVI, dicitur quod « sacerdos per aspersionem sanguinis vituli expiabat Sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et à prævaricationibus eorum atque peccatis. » Ergo ceremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

2. Præterea, id per quod homo placet Deo ad justitiam pertinet, secundum illud *Psal.* X : « Justus Dominus, et justitias dilexit. » Sed per ceremonias aliquid Deo placebant, secundum illud *Levit.*, X : « Quomodo potui placere Domino in ceremoniis mente lugubri? » Ergo ceremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

3. Præterea, ea quæ sunt divini cultus, magis pertinent ad animam quàm ad corpus, secundum illud *Psalm.* XVIII : « Lex Domini

(1) De his etiam suprà, qu. 98, art. 1, et qu. 100, art. 12 ; et III, *Sent.*, dist. 40, qu. 1, art. 3.

tache et convertit les ames. » Or les cérémonies de l'ancienne loi purifioient les lépreux, comme on le voit *Lévit.*, XIV, 20. Donc les cérémonies mosaïques pouvoient, à plus forte raison, purifier l'ame en lui communiquant la justice.

Mais saint Paul dit, *Gal.*, II, 21 : « Si la justice s'obtenoit par la loi Jésus-Christ seroit mort en vain, » c'est-à-dire sans raison. Or on ne pouroit avancer cette proposition sans impiété. Donc les cérémonies de l'ancienne loi ne conféroient pas la justice (1).

(Conclusion. — Les cérémonies de l'ancienne loi purifioient par elles-mêmes des impuretés corporelles; mais elles ne purifioient de l'impureté spirituelle, en communiquant la justice, que par la foi dans Jésus-Christ.)

Comme nous le savons, l'ancienne loi distinguoit deux sortes d'impureté : l'une spirituelle qui souilloit l'ame, celle du péché; l'autre corporelle qui rendoit impropre au culte divin, comme celle qu'imprimoit la lèpre ou le contact d'un corps mort. Cette dernière impureté, pour commencer par celle-là, n'étoit autre chose qu'une irrégularité lévitique; et les cérémonies de l'ancienne alliance avoient la vertu d'en purifier; car le même Législateur qui établit toutes les immondices, institua pareillement les rites sacrés comme moyens de les détruire. Aussi l'Apôtre dit-il, *Hébr.*, IX, 13 : « Le sang des boucs et des taureaux, de même que l'aspersion de l'eau mêlée avec les cendres de la vache (rousse), purifie l'homme souillé, en lui donnant la pureté charnelle. » Et parce que les immondices effacées par les cérémonies légales appartenoient plus au corps qu'à l'ame, saint Paul, avant la parole citée, 10, appelle *justices*

(1) Le saint concile de Trente enseigne cette doctrine de la manière la plus formelle; il dit, VI, 1 : « Comme tous les hommes, par la prévarication du premier père, avoient perdu l'innocence devenant impurs et enfants de colère, selon l'expression de l'Apôtre, ils étoient tellement sous la servitude du péché, sous le pouvoir du démon et de la mort, qu'ils ne pouvoient se délivrer et sortir de leur état, ni les Gentils par les forces de la nature, ni les Juifs par les cérémonies de la loi mosaïque. »

---

immaculata convertens animas. » Sed per ceremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur *Levit.*, XIV. Ergo multò magis ceremoniæ veteris legis poterant mundare animam justificando.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Galat.*, II : « Si data esset lex quæ posset justificare, Christus gratis mortuus esset, » id est, sine causa. Sed hoc inconveniens. Ergo ceremoniæ veteris legis non justificabant.

(Conclusio. — Ceremoniæ in veteri lege non justificabant nisi à nonnullis corporalibus immunditiis; à peccatis autem fide Christi adjuncta, ut interioris justificationis protestationes.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (quæst. CII art. 5, ad 4), in veteri lege duplex immunditia observabatur : una quidem spiritualis quæ est immunditia culpæ; alia verò corporalis quæ tollebat idoneitatem ad cultum divinum, sicut leprosus dicebatur immundus vel ille qui tangebat aliquod morticinum, et sic immunditia nihil aliud erat, quàm irregularitas quædam. Ab hac igitur immunditia ceremoniæ veteris legis habebant virtutem emundandi, quia hujusmodi ceremoniæ erant quædam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo Apostolus dicit ad *Heb.*, IX, quod « sanguis hircorum et taurorum et cinis vitulæ aspersus, inquinatos sanctificat ad emundationem carnis. » Et sicut ista immunditia, quæ per hujusmodi ceremonias emundabatur, erat magis carnis quàm mentis; ita etiam ipsæ ce-

de la chair les cérémonies elles-mêmes, « justices de la chair imposées jusqu'à la correction de la loi. » Mais pour la première sorte d'impureté, celle qu'imprimoit à l'ame la faute morale, les rites mosaïques n'avoient pas la vertu de l'effacer, parce que l'iniquité ne peut être enlevée que par Jésus-Christ, qui « ôte les péchés du monde, » dit l'Evangile, *Jean*, I, 29 (1). Comme le mystère de l'incarnation et de la mort du Christ ne s'étoit pas encore accompli, les cérémonies de l'ancienne loi ne renfermoient pas en elles-mêmes, ainsi que la renferment les sacrements de la loi nouvelle, la vertu qui découle du Christ incarné et mort sur la croix; elles ne pouvoient donc effacer les iniquités : Car « il est impossible, dit saint Paul, *Hébr.*, X, 4, que les péchés soient ôtés par le sang des taureaux et des boucs (2). » C'est pour cela que le grand Apôtre, *Gal.*, IV, 9, appelle les rites anciens « des éléments vides et infirmes : » vides, parce qu'ils ne contenoient pas la grace; infirmes par cela même, incapables de purifier du péché. Mais l'ame croyante pouvoit, dans les jours d'attente, s'unir par la foi au Christ incarné et mort sur le Calvaire; et dès-lors elle obtenoit la justification par la foi dans le Juste suprême. Et comme les antiques cérémonies renfermoient la figure du Sauveur, leur observation formoit une profession de foi dans la rédemption; c'est à

(1) Le concile de Trente dit, VI, 7 : « Jésus-Christ, nous aimant d'un amour extrême, nous a seul mérité la justification par sa très-sainte mort sur l'arbre de la croix, en satisfaisant à Dieu son Père pour nos offenses; » puis il porte ce décret, *canon* 10 : « Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés sans la justice de Jésus-Christ, qu'il soit anathème. »

Quant au texte de saint Jean, la Vulgate dit, au singulier : « Qui ôte le péché du monde, » désignant ainsi le péché originel qui est la cause de tous les autres. L'Eglise adopte le pluriel dans la liturgie, de même que plusieurs interprètes et notre maître.

(2) Le concile de Trente a porté sur les sacrements les trois décrets que voici, VII, *canon* 2 : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle loi ne diffèrent des sacrements de l'ancienne que parce qu'ils sont d'autres cérémonies et d'autres rites extérieurs, qu'il soit anathème. » *Canon* 4 : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la loi nouvelle ne contiennent pas la grace, ou qu'ils ne la confèrent point à ceux qui n'y mettent pas obstacle, qu'il soit anathème. » Puis *canon* 8 : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle loi ne confèrent pas la grace *ex opere operato*, par l'œuvre qu'ils accomplissent..., qu'il soit anathème. » Ainsi les sacrements de la nouvelle loi diffèrent des sacrements de l'ancienne : les premiers contiennent la grace, et la confèrent par leur propre vertu ; mais les seconds ne renfermoient pas la grace et ne la donnoient que par les dispositions du sujet.

---

remoniæ *justitiæ carnis* dicuntur ab ipso Apostolo parum suprà : « Justitiis (inquit) carnis, usque ad tempus correctionis impositis. » Ab immunditia verò mentis, quæ est immunditia culpæ, non habebant virtutem expiandi, et hoc ideo, quia expiatio à peccatis nunquam fieri potuit, nisi per Christum, qui « tollit peccata mundi, » ut dicitur *Joan.*, I. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis ceremoniæ non poterant in se continere realiter virtutem profluentem à Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novæ legis; et ideo non poterant à peccato mundare, sicut Apostolus dicit ad *Hebr.*, X, quod « impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata. » Et hoc est quod *Galat.*, IV, Apostolus vocat ea « egena et infirma elementa : » infirma quidem, quia non possunt à peccato mundare ; sed hæc infirmitas provenit ex eo quòd sunt egena, id est, eo quòd non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium tempore legis, per fidem conjungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi justificabantur ; cujus fidei quædam potestatio erat hujusmodi ceremoniarum observatio in quantum erant figura Christi. Et

cause de cela que l'on offroit des sacrifices pour les péchés, non que ces sacrifices pussent eux-mêmes purifier du péché, mais parce qu'ils constituoient une protestation de foi qui effaçoit le péché. Voilà ce que la loi semble nous apprendre elle-même quand elle dit, en parlant de l'oblation des sacrifices, *Lévit.*, IV, et V : « Le prêtre priera pour lui, et son péché lui sera remis (1), » indiquant ainsi que la rémission du péché s'obtenoit, non par les sacrifices, mais par la foi et la dévotion de ceux qui les offroient. D'ailleurs, quand les rites sacrés levoient les impuretés corporelles, ils signifioient en cela même la grande expiation que devoit accomplir Jésus-Christ pour les péchés du monde. Il est donc clair que les cérémonies de l'ancienne loi n'avoient pas la vertu de justifier.

Je réponds aux arguments : 1° L'aspersion faite avec l'eau sanctifioit le Pontife, les prêtres et leurs vêtements, qu'est-ce à dire ? Qu'elle consacroit au culte de Dieu, détruisoit l'impureté du corps et levoit les empêchements qui éloignoient du sanctuaire, et cela parce qu'elle préfiguroit l'effusion du sang adorable qui, selon l'expression de saint Paul, « a sanctifié le peuple. » La purification mentionnée dans l'*Exode* doit donc s'entendre des impuretés corporelles, et non de l'impureté spirituelle qu'imprime le péché. Aussi l'Ecriture parle-t-elle de la purification du sanctuaire, bien qu'il ne pût être le sujet de la faute morale.

2° Les prêtres de l'ancienne loi plaisoient à Dieu dans les cérémonies du culte, non par les choses mêmes qu'ils offroient à la souveraine Majesté, mais par leur foi dans le mystère que représentoient les sacrifices, par leur obéissance, par leur piété, par leur dévotion.

3° Les rites établis pour la purification du lépreux n'avoient pas pour

(1) Au chapitre IV, le *Lévitique*, parlant du sacrifice pour le péché du peuple, dit, v. 20 : « Le prêtre priera pour lui, et le Seigneur lui pardonnera son péché ; » puis au verset 26, il répète à peu près les mêmes termes au sujet du sacrifice pour le péché du prince : « Le prêtre priera pour lui et pour son péché, et il lui sera pardonné. » Le chapitre V présente quatre fois la même formule avec quelques variantes accessoires, versets 6, 10, 16 et 17.

---

ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quædam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia à peccato emundarent, sed quia erant quædam protestationes fidei, quæ à peccato mundabant. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi ; dicitur enim *Levit.*, IV et V, quòd « in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei ; » quasi peccatum dimittatur non vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium. Sciendum est tamen, quòd hoc ipsum, quòd veteris legis ceremoniæ à corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis à peccatis, quæ fit per Christum. Sic igitur patet, quòd ceremoniæ in statu veteris legis non habebant virtutem justificandi.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa (*Exod.*, XXIX) sanctificatio sacerdotis, et filiorum ejus, et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quàm deputatio ad divinum cultum et remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut Apostolus dicit in præfigurationem illius sanctificationis, qua « Jesus per suum sanguinem sanctificavit populum. » Hæc ergo expiatio etiam ad remotionem hujusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpæ. Unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpæ subjectum esse non poterat.

Ad secundum dicendum, quòd sacerdotes placebant Deo in ceremoniis propter obedientiam et devotionem, et fidem rei præfiguratæ, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

Ad tertium dicendum, quod ceremoniæ illæ

but de le délivrer de l'affreuse maladie; ce qui le montre jusqu'à l'évidence, c'est qu'on ne les observoit qu'après sa guérison; d'où la loi dit, *Lévit.*, XIV, 3 : « Lorsque le prêtre, sortant du camp, reconnoîtra que la lèpre est guérie, il ordonnera à celui qui doit être purifié d'offrir deux passereaux. » On voit donc que le prêtre étoit établi juge pour constater la guérison, mais non médecin pour l'opérer. Néanmoins, lorsqu'il se trompoit dans son jugement, le lépreux recevoit quelquefois la santé, non sans doute par la vertu du sacrifice, mais par la toute-puissance divine : ainsi la femme adultère, après avoir bu les eaux de malédiction, étoit frappée de maladie miraculeusement (1).

ARTICLE III.

Les cérémonies de la loi ancienne ont-elles cessé à l'avènement de Jésus-Christ?

Il paroît que les cérémonies de la loi ancienne n'ont pas cessé à l'avènement de Jésus-Christ. 1° Le prophète dit, *Baruch.*, IV, 1 : « Voici le livre des divins préceptes et la loi qui doit subsister éternellement. » Or les cérémonies religieuses appartenoient à la loi. Donc ces cérémonies devoient durer éternellement.

2° Les oblations du lépreux faisoient partie des cérémonies de l'ancienne loi. Or l'Evangile commande au lépreux guéri de faire ces oblations. Donc les cérémonies de l'ancienne loi ne devoient pas cesser à la venue de Jésus-Christ.

3° « Tant que la cause subsiste, l'effet reste aussi. » Or les cérémonies

(1) La loi dit en parlant de ces eaux chargées des malédictions du prêtre, *Nombres*, V, 27 Lorsque la femme « les aura bues, si elle a méprisé son mari en se rendant coupable d'adultère, elle sera pénétrée par ces eaux de malédiction : son ventre s'enflera et sa cuisse pour-

---

quæ erant institutæ in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis lepræ; quod patet ex hoc, quod non adhibebantur hujusmodi ceremoniæ, nisi jam emundato; unde dicitur *Levit.*, XIV, quòd « sacerdos egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, præciperet ei qui purificatur, ut offerat, etc. » Ex quo patet, quòd sacerdos constituebatur judex lepræ mundatæ, non autem emundandæ. Adhibebantur autem hujusmodi ceremoniæ ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicitur tamen, quòd quandoque si contingeret sacerdotem errare in judicando, miraculosè leprosus mundabatur à Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum : sicut etiam miraculosè mulieris adulteræ computrescebat femur bibitis aquis in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur *Num.*, V.

ARTICULUS III.

Utrùm ceremoniæ veteris legis cessaverint in adventu Christi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ceremoniæ veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim *Baruch*, IV : « Hic est liber mandatorum Dei, et lex quæ est in æternum. » Sed ad legem pertinebant legis ceremoniæ. Ergo legis ceremoniæ in æternum duraturæ erant.

2. Præterea, oblationes mundati leprosi ad legis ceremonias pertinebant. Sed etiam in Evangelio præcipitur leproso emundato, ut hujusmodi oblationes offerat. Ergo ceremoniæ veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Præterea, « manente causa, manet effectus. » Sed ceremoniæ veteris legis habebant

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 86, art. 4, ad 1; et II, *Sent.*, dist. 44, qu. 2, art. 2, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 5, quæstiunc. 1 et 2; et ibi rursus dist. 2, qu. 1, art. 4,

légales avoient des causes rationnelles, non-seulement dans la représentation du Christ, mais encore dans le culte divin. Donc les cérémonies légales ne devoient pas cesser.

4° Comme nous l'avons dit précédemment, la circoncision rappeloit la foi d'Abraham; le sabbat, le bienfait de la création, et les fêtes religieuses les autres bienfaits divins. Or nous devons toujours imiter la foi d'Abraham, et célébrer à jamais le bienfait de la création et tous ceux que nous avons reçus de la munificence suprême. Donc il falloit conserver au moins la circoncision, le sabbat et les fêtes religieuses.

Mais saint Paul dit, *Coloss.*, II, 16 : « Que nul ne vous condamne sur ce que vous mangez ou buvez, ou à l'égard des jours de fêtes, ou des néoménies, ou des sabbats, puisque toutes ces choses n'ont été que l'ombre de celles qui devoient venir. » Et *Hébr.*, VIII, 13 : « En disant *une nouvelle alliance*, il (Dieu) a montré que la première se passoit et vieillissoit; or ce qui devient ancien et vieillit, est près de sa fin (1). »

rira, et cette femme deviendra un objet de malédiction et un exemple pour tout le peuple. » V. *ubi supra*, 12 et suiv.

(1) Donnant tête baissée dans les rêves des rabbins, Cérinthe, Ebion, Paul de Samosate et tous les chrétiens judaïsants ont prétendu que les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi subsistent toujours.

Les faits prouvent eux-mêmes l'absurdité de cette prétention. La loi lévitique convenoit au temps, au lieu, à la situation, au caractère particulier des Juifs ; mais elle ne peut convenir ni à tous les siècles, ni à tous les climats, ni à tous les peuples. Elle attachoit le sacerdoce à la tribu de Lévi, et le culte au temple de Jérusalem; où est maintenant cette race sacerdotale? où est cette maison de Dieu? Le sang s'est tellement mêlé parmi les Juifs, qu'aucun ne pourroit justifier de sa descendance ; le Messie lui-même, s'il paroissoit aujourd'hui, ne sauroit prouver qu'il remonte à David. Quant au temple, il est détruit depuis dix-huit siècles, et nulle puissance humaine n'a pu le relever de ses ruines. Les préceptes rituels de Moïse sont donc abolis forcément, nécessairement. Au surplus, qui oseroit dire que les habitants de l'Europe et de la Chine, de l'Afrique et de l'Amérique doivent aller pratiquer des cérémonies religieuses, célébrer des fêtes, offrir des sacrifices à Jérusalem?

Les prophètes ont annoncé l'abolition des préceptes lévitiques. *Jérémie*, XXXI, 31 et suiv., fait dire à Dieu : « J'accomplirai, avec la maison d'Israël et de Juda, une nouvelle alliance, différente de celle que j'ai faite avec leurs pères, au jour où je les pris par la main pour les tirer de la terre d'Egypte.... Et voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël...: j'imprimerai ma loi dans leurs entrailles et je l'écrirai dans leur cœur, je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Et nul d'eux n'aura plus besoin d'enseigner son prochain et son frère, en

---

quasdam rationabiles causas in quantum ordinabantur ad divinum cultum, etiam præter hoc quòd ordinabantur in figuram Christi. Ergo ceremoniæ veteris legis cessare non debuerunt.

4. Præterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahæ, observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis, et aliæ solemnitates ad recolendum alia beneficia Dei, ut suprà dictum est (qu. 102, art. 4, ad 10). Sed fides Abrahæ est semper imitanda etiam à nobis, et beneficium creationis et alia Dei beneficia semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Coloss.*, II: « Nemo vos judicet in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi aut neomeniæ aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum; » et *ad Hebr.*, VIII, dicitur quòd « dicendo *novum Testamentum* veteravit prius; quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est. »

quæstiunc. 3, in corp.; et *Quodlib.*, II, art. 8, in corp.; et *ad Rom.*, XIV, lect. 3, col. 1 et 2.

(CONCLUSION. — Comme les cérémonies qui représentent sous la nouvelle loi le culte des bienheureux cessent dans la céleste patrie, ainsi les cérémonies qui figuroient sous l'ancienne loi le culte chrétien devoient cesser à l'avènement de Jésus-Christ.)

Tous les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi se rapportoient au culte divin, comme nous l'avons vu dans une question précédente. Or le culte extérieur doit répondre par des relations de forme et de similitude au culte intérieur, qui consiste dans la foi, dans l'espérance et dans la charité : lors donc que le culte intérieur change et se modifie, le culte extérieur doit subir les mêmes modifications, les mêmes changements. Eh bien, on peut distinguer, dans le culte intérieur, trois états différents. Dans le premier, la foi et l'espérance embrassent, comme des choses futures, et les biens célestes et les moyens qui doivent en donner la possession : telle étoit la condition des Juifs sous l'ancienne loi. Dans le deuxième état, la foi et l'espérance saisissent comme des choses futures les biens célestes, et comme des choses présentes ou passées les moyens qui doivent en assurer la jouissance : telle est la condition des chrétiens sous la loi nouvelle. Enfin, dans le troisième état, on possède comme présents les biens célestes et les moyens qui les ont donnés; on ne croit plus à la vérité absente, et l'on n'espère pas un bonheur futur : telle est la condition des élus glorifiés. Ainsi, dans ce bienheureux état, point de figures appartenant au culte divin, mais seulement « des actions de graces et des cantiques

disant : Connoissez le Seigneur, parce que tous me connoîtront depuis le plus petit jusqu'au plus grand ; car je leur pardonnerai leurs iniquités, et je ne me souviendrai plus de leurs péchés. » Cette prophétie décrit manifestement la loi chrétienne. Aussi l'Apôtre, après l'avoir rapportée tout entière, écrit-il la parole citée par saint Thomas : En disant « *une nouvelle alliance*, il montre que la première se passoit et vieillissoit. » — « La première alliance vieillissoit, reprend Haymon, non dans les préceptes moraux qui s'accordent avec ceux de l'Evangile, mais dans les préceptes rituels qui figuroient le Sauveur et devoient disparoître à son avénement. » — « L'ancienne alliance n'a donc pas été détruite, continue saint Chrysostôme, *homil.* XIV, comme la maison qu'on démolit de fond en comble, mais comme l'édifice dont on reconstruit quelques parties en conservant les autres. »

(CONCLUSIO. — Sicut in adventu Christi inchoatum tantummodo est humanæ redemptionis mysterium, quod per veteris legis ceremonias significabatur, in passione verò consummatum, sic et ipsæ ceremoniæ in adventu Christi cessare quidem cœperunt, in passione verò conveniens fuit ut finem acciperent.)

Respondeo dicendum, quòd omnia præcepta ceremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut suprà dictum est (qu. 101, art. 1). Exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et charitate : unde secundùm diversitatem interioris cultus, debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distingui interioris cultus. Unus quidem secundùm quem habetur fides et spes, et de bonis cœlestibus, et de his per quæ in cœlestia introducimur, de utrisque quidem, sicut de quibusdam futuris : et talis fuit status fidei et spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultus, in quo habetur fides et spes de cœlestibus bonis, sicut de quibusdam futuris, sed de his per quæ introducimur in cœlestia, sicut de præsentibus vel præteritis : et iste est status novæ legis. Tertius autem status est, in quo utraque habentur ut præsentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum : et iste est status beatorum. In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solùm « gra-

de louange (1); » et voilà pourquoi le prophète de la nouvelle alliance, parlant de la cité des élus, dit, *Apoc.*, XXI, 22 : « Je n'y vis point de temple, car le Seigneur Dieu tout-puissant en est le temple et l'Agneau. » En conséquence, et pour la même raison, les cérémonies par lesquelles le premier état représentoit les deux suivants, devoient cesser quand est venu le deuxième; il falloit établir d'autres cérémonies correspondant au culte intérieur dans le temps où les biens célestes sont futurs, mais où les bienfaits divins qui les font obtenir sont présents.

Je réponds aux arguments : 1° L'Ecriture dit que l'antique loi subsiste éternellement, parce qu'elle existe toujours dans les préceptes moraux sous tous les rapports, et dans les préceptes cérémoniels à certains égards, quant aux vérités qu'ils préfiguroient.

2° Le mystère de la rédemption s'est accompli dans la passion du Christ; et voilà pourquoi ce divin Sauveur dit, comme le rapporte l'Evangile, *Jean*, XIX, 30 : « Tout est consommé. » Alors durent cesser les cérémonies légales, parce que leur vérité venoit de s'accomplir; et c'est pour nous l'apprendre que le voile du temple se déchira, comme on le voit en saint *Matthieu*, XXVII, 51. En conséquence avant la passion, pendant que le Sauveur prêchoit et faisoit des miracles, la loi et l'Evangile existoient simultanément, parce que le mystère du Christ étoit commencé, mais non consommé. C'est pour cela que le Seigneur commanda au lépreux, avant la passion, d'observer les cérémonies légales.

3° Les raisons littérales qu'on assigne aux cérémonies lévitiques se rapportoient au culte divin. Or le culte de l'ancienne alliance avoit pour principe et pour fondement la foi dans la venue du Messie. Quand donc Celui qui devoit venir fut arrivé, ce culte cessa avec les causes qui lui avoient donné naissance.

(1) *Is.*, LI, 3 : « C'est ainsi que le Seigneur consolera Sion : il la consolera de toutes ses

tiarum actio et vox laudis; » et ideo dicitur *Apoc.*, XXI, de civitate beatorum : « Templum non vidi in ea, Dominus enim Deus omnipotens templum illius est et agnus. » Pari igitur ratione ceremoniæ primi status, per quas figurabatur et secundus et tertius, veniente secundo statu cessare debuerunt; et aliæ ceremoniæ induci, quæ convenirent statui cultus divini pro tempore illo, in quo bona cœlestia sunt futura, beneficia autem Dei, per quæ ad cœlestia introducimur, sunt præsentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex vetus dicitur esse in æternum, secundùm moralia quidem simpliciter et absolutè, secundùm ceremonialia verò quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad secundum dicendum, quòd mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi, unde tunc Dominus dixit: « Consummatum est, » ut habetur *Joan.*, XIX. Et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi jam veritate eorum consummata; in cujus signum, in passione Christi velum templi legitur esse scissum, *Matth.*, XXVII. Et ideo ante passionem Christi, Christo prædicante et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium, quia jam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum; et propter hoc mandavit Christus Dominus ante passionem leproso, ut legales ceremonias observaret.

Ad tertium dicendum, quòd rationes litterales ceremoniarum suprà assignatæ referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi : et ideo jam veniente eo qui venturus erat, et cultus ille cessat, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatæ.

4° La foi d'Abraham fut recommandée, en quoi? En ce qu'il crut à la promesse divine d'un rejeton qui devoit faire bénir toutes les nations (1). Tant donc que cette promesse ne fut point réalisée, que l'événement resta futur, les hommes durent professer la foi d'Abraham dans la circoncision; mais quand le divin mystère fut accompli, dès-lors commença l'obligation d'en professer la foi dans un autre signe, dans le baptême qui succéda à la circoncision, selon cette parole, *Colos.*, II, 11 et 12 : « Vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas faite de main d'homme par l'enlèvement de la chair, mais de la circoncision du Christ, ayant été ensevelis avec lui dans le baptême. » Pour le sabbat, qui figuroit la première création, il a été remplacé par le jour du Seigneur, où l'on commémore la seconde création commencée dans la résurrection du Sauveur. Les autres solennités de l'ancienne alliance devoient pareillement céder la place aux solennités de la loi nouvelle, parce que les bienfaits divins répandus sur le peuple juif représentoient les bienfaits que le Christ a répandus sur le peuple chrétien. Ainsi à la fête de pâque, commémoration de la sortie d'Egypte, a succédé la fête de la passion et de la résurrection de Notre-Seigneur. A la place de la pentecôte, anniversaire de la promulgation de l'ancienne loi, nous célébrons la fête aussi dite de la pentecôte, en mémoire du jour où fut donnée la loi de l'Esprit de vie. Au lieu de la fête de la néoménie, nous avons la fête de la Vierge glorieuse, en qui a paru l'illumination du soleil de justice, c'est-à-dire de Jésus-Christ par la grace. Au lieu de la fête des trompettes, la fête des apôtres.

ruines ; il changera ses déserts en des lieux de délices, et sa solitude en un jardin du Seigneur. On y verra partout la joie et l'allégresse, on y entendra les actions de graces et les cantiques de louanges. »

(1) Le Seigneur avoit dit à Abraham, *Gen.*, XXII, 17 et 18 : « Je vous bénirai, et je multiplierai votre race comme les étoiles du ciel et le sable qui est sur le rivage de la mer. Votre postérité possédera les villes de ses ennemis. Et toutes les nations de la terre seront bénies en celui qui sortira de vous, parce que vous avez obéi à ma voix. » Lorsqu'il reçut cette promesse, Abraham étoit, de même que sa femme, dans un âge avancé. Cependant il eut une pleine confiance dans la parole divine ; et c'est en cela que « il crut, comme le dit saint Paul, en espérant contre l'espérance. »

Ad quartum dicendum, quòd fides Abrahæ fuit commendata in hoc quòd credidit divinæ promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quamdiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahæ in circumcisione; sed postquam jam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit, secundùm illud Apostoli, *ad Coloss.*, II : « Circumcisi estis circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo. » Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem Dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi; et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novæ solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo *Phase* succedit festum passionis Christi et resurrectionis; festo *Pentecostes*, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes, in quo fuit data lex Spiritus vitæ; festo *Neomeniæ* succedit festum beatæ Virginis, in qua primò apparuit illuminatio solis, id est Christi per copiam gratiæ; festo *tubarum* succedunt festa Apostolorum; festo *expiationis* succedunt festa martyrum

Au lieu de la fête d'expiation, la fête des martyrs et des confesseurs. Au lieu de la fête des tabernacles, la fête de la dédicace. Enfin au lieu de la fête de l'assemblée et des collectes, la fête des anges ou de tous les saints.

ARTICLE IV.

Les cérémonies légales ont-elles pu être observées sans péché mortel après la résurrection de Jésus-Christ?

Il paroît que les cérémonies légales ont pu être observées sans péché mortel après la résurrection de Jésus-Christ. 1° Nous devons croire que les apôtres n'ont pas péché mortellement après avoir reçu l'Esprit saint; car ils furent, en sa plénitude, « remplis de la force d'en haut, » comme on le lit dans l'Evangile (1). Or les apôtres observèrent les cérémonies légales après la venue du Saint-Esprit : nous voyons dans l'ancien Testament, *Actes*, XVI, 3, que saint Paul circoncit Timothée (2); et plus loin nous lisons, XXI, 261 : « Paul, ayant pris ces hommes, et s'étant le jour suivant purifié avec eux, entra dans le temple, faisant savoir les jours où s'accompliroit leur purification, et quand l'offrande devroit être présentée pour chacun d'eux. » Donc on pouvoit accomplir les cérémonies lévitiques, après la résurrection du Sauveur, sans péché mortel.

2° Une chose qui rentroit dans les cérémonies mosaïques, c'étoit d'éviter le commerce des Gentils. Or le premier pasteur de l'Eglise observa ce point-là; car nous lisons dans saint Paul, *Gal.*, II, 12 : « Après que quelques-uns furent venus (à Antioche), il (Pierre) se retiroit et se séparoit

(1) Jésus dit aux apôtres après la résurrection, *Luc.*, XXIV, 49 : « Voilà que je vais vous envoyer le don promis de mon Père : pour vous, restez en repos dans la ville, jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en haut. »

(2) Comme on lui avoit recommandé Timothée, fils d'une femme juive et d'un Gentil, «Paul voulut l'emmener avec lui; et le prenant il le circoncit à cause des Juifs, car tous savoient que son père étoit Gentil.»

---

et confessorum; festo *tabernaculorum* succedit festum consecrationis Ecclesiæ; festo *cœtus atque collectæ* succedit festum Angelorum, vel etiam festum omnium sanctorum.

ARTICULUS IV.

Utrùm post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd post passionem Christi legalia possint sine peccato mortali observari. Non est enim credendum quòd Apostoli post acceptum Spiritum sanctum mortaliter peccaverint; ejus enim plenitudine sunt induti virtute ex alto, ut dicitur *Luc.*, ult. Sed Apostoli post adventum Spiritus sancti legalia observaverunt; dicitur enim *Act.*, XVI, quòd Paulus circumcidit Timothæum; et *Act.*, XXI, dicitur quòd Paulus, secundùm consilium Jacobi, « assumptis viris purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio. » Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Præterea, vitare consortia Gentilium ad ceremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus pastor Ecclesiæ; dicitur enim *ad Gal.*, II, quòd « cùm venissent quidam Antiochiam, subtrahebat et segregabat se Petrus à Gentili-

(1) De his etiam infrà, qu. 104, art. 3, in corp.; et 2, 2, qu. 87, art. 1, et qu. 93, art. etiam 1, et qu. 94, art. 3, ad 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 5, quæstiunc. 3 et 4; et *ad Rom.*, XIV, lect. 3, col. 2; et *ad Galat.*, V, lect. 2, col.

(les Gentils). » Donc on a pu, sans péché mortel, accomplir les cérémonies légales après la passion.

3° Les apôtres ne pouvoient induire les hommes à péché. Or les apôtres décidèrent que les Gentils garderoient les cérémonies légales; car ils portèrent ce décret, *Actes*, XV, 28 et 29 : « Il a semblé bon à l'Esprit et à nous, de ne vous imposer aucun autre fardeau que ces choses nécessaires : que vous vous absteniez de ce qui a été sacrifié aux idoles, du sang et des animaux suffoqués, et de la fornication (1). » Donc il n'est pas défendu, sous peine de péché mortel, d'observer les cérémonies judaïques après la mort de Jésus-Christ.

Mais saint Paul écrit, Gal., V, 2 : « Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien (2). Or le péché mortel prive seul des fruits de la rédemption opérée par le divin Sauveur.

(Conclusion. — Comme on garde quelque temps les morts avant de leur donner la sépulture, de même il fut permis de garder comme mortes, mais non comme vivantes, les cérémonies légales, afin que la Synagogue notre ancienne mère fût ensevelie avec honneur.)

Toute cérémonie religieuse est une protestation de la foi existant dans

(1) Dans la ville d'Antioche, en 51 ou 52, quelques Juifs, devenus chrétiens, voulurent soumettre aux cérémonies lévitiques les païens qui embrassoient l'Evangile. Une dispute s'éleva sur la force obligatoire de l'ancienne loi. Les fidèles, suivant le commandement du divin Maître (*Matth.*, XVIII, 16-18), portèrent la question devant l'Eglise, que l'assistance divine revêt du don d'infaillibilité et dont le centre se trouvoit alors à Jérusalem. Les apôtres et les anciens, les évêques et les prêtres tinrent, sous la présidence de Pierre, le premier concile, et portèrent la sentence que nous lisions tout à l'heure.

(2) Le contexte est des plus formel, 1 et suiv. : « Demeurez fermes dans la liberté que nous tenons du Christ, et ne vous courbez point de nouveau sous le joug de la servitude (de la loi mosaïque). Car je vous dis, moi Paul, que si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien... Vous n'avez plus part au Christ, vous qui voulez être justifiés par la loi (qui cherchez la justification dans le mosaïsme); vous êtes déchus de la grace. » — « Si vous regardez les antiques observances comme nécessaires au salut, vous tenez l'œuvre du Sauveur pour insuffisante; et dès-lors, privés de la foi chrétienne, vous n'avez point la grace de Jésus-Christ (saint Anselme). »

Au reste, le concile de Florence a défini, tout ensemble et placé dans son véritable jour, la thèse de notre maître : « Le saint concile croit fermement, professe et enseigne que quiconque, depuis la passion du Christ, a mis son espérance dans les cérémonies légales et les

---

bus. » Ergo absque peccato post passionem Christi legis ceremoniæ observari possunt.

3. Præterea, præcepta apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto apostolorum statutum fuit quòd Gentiles quædam de ceremoniis legis observarent; dicitur enim *Act.*, XV : « Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere oneris vobis, quàm hæc necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione. » Ergo absque peccato ceremoniæ legales possunt post Christi passionem observari.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Galat.*, V : « Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit. » Sed nihil excludit fructum Christi, nisi peccatum mortale.

(Conclusio. — Sicuti homines mortuos servari aliquandiu ante sepulturam contingit, ita legalia (quæ ut viva post Christi passionem servari sine peccato mortali non poterant), rectè ut mortua, à passione Christi, ad Evangelii divulgationem servata sunt, ut cum honore mortua mater synagoga sepeliretur.)

Respondeo dicendum, quòd omnes ceremoniæ sunt quædam protestationes fidei, in qua con-

l'ame, qui appartient au culte intérieur. Or l'homme peut protester de la foi de son cœur par ses actes, aussi bien que par ses paroles; et dans ce cas-là, comme dans celui-ci, quand il professe l'erreur, il pèche mortellement. Eh bien, quoique les anciens Pères aient eu du Christ la même foi que les chrétiens, comme les premiers l'ont précédé et que les derniers le suivent, cette même foi s'exprime chez les uns et chez les autres par des formules et des modes différents. En effet les anciens Pères disoient, en mettant les verbes au futur: « Une Vierge concevra et enfantera un fils; mais les chrétiens conjuguent les verbes au passé, disant: « Une Vierge a conçu et enfanté un fils. » Pareillement aussi les cérémonies de l'ancienne loi figuroient le Christ comme devant naître et mourir; mais les sacrements de la loi nouvelle le représentent comme étant né et mort. De même donc qu'on pécheroit mortellement, si l'on disoit aujourd'hui pour profession de foi : « Je crois que le Christ naîtra, » ce que les patriarches disoient avec piété et vérité; de même on commettroit un péché mortel, si l'on observoit de nos jours les cérémonies que les patriarches observoient selon les préceptes de la piété et de la foi. C'est là ce qu'enseigne saint Augustin, *Contra Faustum*, XIX, 16 : « Aujourd'hui, dit-il, le Christ n'est plus promis, ainsi qu'il l'étoit dans les sacrements mosaïques, comme devant naître, mourir et ressusciter; mais tout l'annonce, et les sacrements chrétiens tout d'abord, comme étant né, mort et ressuscité. »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jérôme et saint Augustin pensent différemment sur l'observation des cérémonies judaïques par les apôtres. A cet égard, saint Jérôme distingue deux temps. Le premier a précédé la passion de Jésus-Christ; dans cette période, les institutions légales

a gardées comme s'il n'avoit pu se sauver sans leur secours, par la seule foi dans le Sauveur, a péché mortellement. Cependant le concile ne nie pas qu'on n'ait pu les observer depuis la passion jusqu'à la promulgation de l'Evangile, pourvu qu'on ne les ait pas crues nécessaires au salut; mais il affirme que, depuis la promulgation de l'Evangile, on n'a pu les observer sans la perte de son salut éternel. »

---

sistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis; et in utraque protestatione si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui patres habuerunt, tamen quia ipsi præcesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur à nobis et ab eis. Nam ab eis dicebatur: «Ergo virgo concipiet et pariet filium,» quæ sunt verba futuri temporis; nos autem idem repræsentamus per verba præteriti temporis, dicentes quòd « concepit et peperit. » Et similiter ceremoniæ veteris legis significabant Christum ut nasciturum et passurum; nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum. Sicut igitur peccaret mortaliter, qui nunc suam fidem protestando, diceret Christum nasciturum, quod antiqui piè et veraciter dicebant; ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc ceremonias observaret, quas antiqui piè et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit, *Contra Faustum* (lib. XIX, cap. 16) : « Jam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant; sed annuntiatur quòd natus sit, passus sit, resurrexit, quòd hæc sacramenta, quæ à christianis aguntur, jam personant. »

Ad primum ergo dicendum, quòd circa hoc diversimodè sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus distinxit duo tempora. Unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia non erant *mortua* quasi non ha-

n'étoient ni mortes ni mortelles : elles n'étoient pas mortes, parce qu'elles conservoient leur force obligatoire et leur vertu purifiante; elles n'étoient pas mortelles, parce qu'elles ne blessoient point l'ame de ceux qui les observoient. Le second temps a commencé immédiatement après la passion; dans cette époque, les institutions légales étoient mortes tout ensemble et mortelles; elles avoient perdu leur force et leur vertu, puis on ne pouvoit les observer sans pécher mortellement. Partant de là, le saint Interprète disoit que les apôtres, après la passion, n'ont pas observé les cérémonies lévitiques véritablement, mais selon les apparences et par une feinte pieuse, pour ne pas scandaliser les Juifs, dans la crainte d'empêcher leur conversion ; ils accomplissoient bien réellement les actes prescrits par la loi; mais ils ne vouloient point accomplir en cela les cérémonies de la loi; ils agissoient comme l'homme qui feroit l'incision du prépuce uniquement pour favoriser la santé, sans vouloir pratiquer la circoncision. Mais les apôtres ont-ils, pour éviter un faux scandale, caché les dogmes de la doctrine et les préceptes de la vie chrétienne? ont-ils usé de dissimulation pour mettre sous le boisseau des vérités qui intéressoient le salut des fidèles? Cela ne peut se dire. Aussi l'évêque d'Hippone distingue-t-il, relativement à notre question, trois temps différents : le premier, avant la passion, dans lequel les institutions légales n'étoient ni mortelles ni mortes; le deuxième, après la promulgation de l'Evangile, dans lequel les anciens rites étoient morts et mortels; enfin le troisième, entre ces deux-là, courant de la passion du Christ à la promulgation de l'Evangile. Dans cette dernière époque, les cérémonies mosaïques étoient mortes, parce qu'elles avoient perdu leur vertu purifiante et n'obligeoient personne à leur observation; mais elles n'étoient pas mortelles, car les Juifs devenus chrétiens pouvoient les observer licitement, pourvu qu'ils ne missent pas en elles leur espérance au point de croire qu'elles étoient

---

bentia vim obligatoriam aut expiativam pro suo modo; nec etiam *mortifera*, quia non peccabant ea observantes. Statim autem post passionem Christi inceperunt esse non solùm *mortua*, id est, non habentia virtutem et obligationem; sed etiam *mortifera*, ita scilicet quòd peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat quòd apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundùm veritatem, sed solùm quadam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Judæos et eorum conversionem impedirent : quæ quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quòd illos actus secundùm rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tanquam legis ceremonias observantes; sicut si pelliculam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causa legalis circumcisionis observandæ. Sed quia indecens videtur quòd apostoli ea occultarent propter scandalum, quæ pertinent ad veritatem vitæ et doctrinæ, et quòd simulatione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium, ideo convenientiùs Augustinus distinxit tria tempora. Unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia neque erant *mortifera* neque *mortua*. Aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt *mortua* et *mortifera*. Tertium autem est tempus medium, scilicet à passione Christi usque ad divulgationem Evangelii, in quo legalia quidem fuerunt *mortua*, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt *mortifera*, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Judæis, poterant illa legalia licitè observare, dummodo non sic ponerent spem in eis, quòd ea reputarent sibi ne-

nécessaires au salut, et que la foi dans Jésus-Christ ne pouvoit justifier sans leur secours. Mais les Gentils qui embrassoient l'Evangile, n'avoient aucune raison de les observer; voilà pourquoi saint Paul circoncit Timothée, né d'une femme juive; mais il ne circoncit pas Tite, dont les ancêtres étoient gentils. Le Saint-Esprit ne voulut pas qu'on défendît dès le principe, aux Juifs professant la foi chrétienne, les cérémonies mosaïques, comme on défendoit aux païens les pratiques de l'infidélité. Cette double conduite montroit la différence des deux religions : car on interdisoit les rites de la gentilité comme illicites de leur nature, parce que Dieu les avoit toujours réprouvés; mais on défendoit les rites de loi ancienne comme accomplis dans la passion, parce que Dieu les avoit établis pour figurer Jésus-Christ.

2° Si nous en croyons saint Jérôme, saint Pierre se séparoit des Gentils par dissimulation, contre son sentiment, pour ne pas scandaliser les Juifs dont il étoit l'apôtre, en sorte qu'il ne pécha point dans sa conduite; puis saint Paul le reprit aussi seulement en apparence, par feinte, pour éviter le scandale des Gentils auprès desquels il remplissoit les fonctions de l'apostolat. Saint Augustin n'approuve pas cette doctrine. Certes saint Paul n'enseigne pas l'erreur dans ses écrits canoniques. Eh bien, il dit, *Gal.*, II, 11, que le prince des apôtres « étoit répréhensible (1) : » donc saint Pierre pécha; donc saint Paul ne fit pas seulement semblant de le reprendre, mais il le reprit réellement. Toutefois Pierre ne péchoit point parce qu'il observoit alors les cérémonies mosaïques, car il le pouvoit licitement comme Juif converti; mais il péchoit en ce qu'il les observoit trop scrupuleusement, avec trop de zèle; tellement que, pour ne pas scandaliser les Juifs, il scandalisoit les Gentils.

(1) Il faut lire tout le texte de saint Paul, pour bien comprendre le commentaire de saint Thomas, *ubi supra*, 11 et suiv. : « Lorsque Céphas (Pierre) vint à Antioche, je lui résistai

---

cessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent; et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Judæa genitus erat; Titum autem, qui ex Gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit Spiritus sanctus, ut statim inhiberetur his qui ex Judæis convertebantur, observatio legalium, sicut inhibebatur his qui ex Gentilibus convertebantur, gentilitatis ritus, ut quædam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus, et à Deo semper prohibitus; ritus a tem legis cessabat tanquam impletus per Christi passionem, utpote à Deo in figuram Christi institutus.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm Hieronymum Petrus simulatoriè se à Gentilibus subtrahebat, ut vitaret Judæorum scandalum, quorum erat Apostolus, unde in hoc nullo modo peccavit; sed Paulus eum similiter simulatoriè reprehendit, ut vitaret scandalum Gentilium, quorum erat Apostolus. Sed Augustinus hoc improbat, quia Paulus in canonica Scriptura (scilicet *Galat.*, II), in qua nefas est credere aliquid falsum esse, dicit quòd « Petrus reprehensibilis erat : » unde verum est quòd Petrus peccavit, et Paulus verè eum, non simulatoriè, reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quòd ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tanquam ex Judæis converso; sed peccabat in hoc quòd circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Judæos, ita quòd ex hoc sequeretur Gentilium scandalum.

3° A l'égard du décret porté dans le concile de Jérusalem, quelques docteurs disent qu'il ne faut pas l'entendre littéralement, mais dans un sens spirituel; selon leur explication, les apôtres ont défendu l'homicide dans le sang, la violence et la rapine dans les viandes suffoquées, l'idolâtrie dans les choses offertes aux idoles, puis la fornication comme mauvaise de sa nature. Cette opinion trouve un certain fondement dans quelques interprétations, qui donnent un sens mystique aux paroles des apôtres; mais puisque les païens condamnoient, comme l'Evangile, la rapine et l'homicide, rien n'exigeoit qu'on leur défendît ces crimes par un précepte spécial, quand ils embrassoient le christianisme. Aussi d'autres disent-ils que les apôtres ont défendu réellement, littéralement le sang, les viandes suffoquées et les choses offertes aux idoles, non pour faire observer les prescriptions légales, mais pour réprimer la gourmandise; saint Jérôme, commentant *Ezéch.*, XLIV, 31, condamne les prêtres de violer cette défense : « Pour satisfaire leur sensualité, ils foulent aux pieds, dit-il, le précepte apostolique dans la nourriture (1). » Mais n'y a-t-il pas des mets plus délicats, plus recherchés, qui provoquent davantage l'appétit du goût? Les Pères du premier concile auroient donc, s'ils avoient voulu réprimer la gourmandise, défendu ces mets plutôt que les viandes suffoquées. Il faut donc dire, avec les défenseurs d'un troisième sentiment, que le concile de Jérusalem interdit certaines viandes littéra-

en face, parce qu'il étoit répréhensible. Car avant que quelques-uns fussent venus de la part de Jacques, il mangeoit avec les Gentils; mais après leur arrivée, il se retiroit et se séparoit d'eux, craignant de blesser ceux qui étoient de la circoncision. Les autres Juifs usèrent aussi de cette dissimulation, et Barnabé lui-même s'y laissa entraîner. » Puisque saint Pierre mangeoit d'abord avec les Gentils et qu'il ne se sépara de leur société qu'après l'arrivée de quelques Juifs, il montra plus d'attachement et plus d'estime pour la loi mosaïque qu'il n'en avoit réellement. C'est en cela que consista la *dissimulation* que lui reprocha saint Paul, et la faute légère dont parle saint Thomas.

(1) Voici le texte d'Ezéchiel, *ubi supra* : « Les prêtres ne mangeront ni d'aucun oiseau, ni d'aucune bête qui sera morte d'elle-même ou qui aura été prise par une autre bête. » C'est sur ces paroles que saint Jérôme accuse les prêtres de son temps; il les blâme de manger « les grives et les bec-figues, » qu'on prenoit dans les filets. On disoit suffoquées toutes les viandes provenant d'un animal mort naturellement ou par strangulation. La loi mosaïque les défendoit, parce que le sang n'avoit pu se séparer des chairs.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dixerunt quòd illa prohibitio Apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundùm spiritualem intellectum, ut scilicet « in prohibitione sanguinis » intelligatur prohibitio homicidii, « in prohibitione suffocati » intelligatur prohibitio violentiæ et rapinæ, « in prohibitione immolatorum » intelligatur prohibitio idololatriæ, « fornicatio » autem prohibetur tanquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam Glossis, quæ hujusmodi præcepta mysticè exponunt. Sed quia homicidium et rapina etiam apud Gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt quòd ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam; unde dicit Hieronymus super illud *Ezech.*, XLIV : « Omne morticinum, etc., » « condemnat sacerdotes, quia in cibis et cæteris hujusmodi hæc cupiditate gulæ non custodiunt. » Sed quia sunt quædam cibaria magis delicata et gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt hæc magis quàm alia prohibita. Et ideo dicendum secundùm tertiam opinionem,

lement, non par respect pour les observances lévitiques, mais pour établir la paix et la concorde entre les Juifs et les Gentils qui habitoient les mêmes lieux. Subjugués par une longue coutume, les Juifs avoient en horreur le sang et les chairs suffoquées; puis leur zèle auroit suspecté les Gentils de retour à l'idolâtrie, s'ils les avoient vus faire usage des mets offerts aux faux dieux : voilà pourquoi les premiers maîtres de la doctrine et de la morale chrétienne défendirent ces deux ou ces trois choses, pour le temps où devoit s'opérer l'union des Juifs et des Gentils. Mais dans la suite des temps, la défense cessa avec la cause qui l'avoit provoquée; lorsque l'on comprit la vérité de l'Evangile, on comprit aussi la parole du Seigneur, *Matth.*, XV, 11 : « Rien de ce qui entre par la bouche ne souille l'homme ; » et celle de l'Apôtre, I *Timothée*, IV, 4 : « On ne doit rien rejeter de ce qui se mange avec actions de graces. » Quant à la fornication, elle fut défendue spécialement, parce que les Gentils ne la tenoient pas pour un péché (1).

QUESTION CIV.

Des préceptes judiciaires.

Nous traiterons d'abord des préceptes judiciaires en général, puis de la raison spéciale de ces mêmes préceptes.

Sur le premier point quatre questions se présentent : 1° En quoi consistent les préceptes judiciaires? 2° Ces préceptes sont-ils figuratifs? 3° Quelle devoit en être la durée? 4° Comment se divisent-ils?

(1) Aveuglés par les passions brutales et par l'esprit impur qu'ils adoroient dans Vénus, les païens ne condamnoient que l'adultère.

quòd ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum ceremonias legis, sed ad hoc quòd posset coalescere unio Gentilium et Judæorum simul habitantium. Judæis enim propter antiquam consuetudinem, *sanguis* et *suffocatum* erant abominabilia; comestio autem immolatorum simulacris poterat in Judæis aggenerare circa Gentiles suspicionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita, pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum Gentiles et Judæos. Procedente autem tempore, « cessante causa cessavit et effectus, » manifestata evangelicæ doctrinæ veritate, in qua Dominus docet quòd « nihil quod per os intrat, coinquinat hominem, » ut dicitur *Matth.*, XV, et quòd « nihil est rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur, » ut I *ad Timoth.*, IV, dicitur. *Fornicatio* autem prohibetur specialiter, quia Gentiles non reputabant eam esse peccatum.

QUÆSTIO CIV.

De præceptis judicialibus, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de præceptis judicialibus.

Et primò considerandum est de ipsis in communi : secundò de rationibus eorum.

Circa primum quæruntur quatuor. 1° Quæ sint judicialia præcepta. 2° Utrùm sint figuralia. 3° De duratione eorum. 4° De distinctione eorum.

ARTICLE I.

L'objet des préceptes judiciaires est-il de régler nos rapports avec le prochain?

Il paroît que l'objet des préceptes judiciaires ne consiste pas à régler nos rapports avec le prochain. 1° Les préceptes judiciaires tirent évidemment leur nom des sentences prononcées par les juges. Mais il est beaucoup de préceptes qui coordonnent l'homme par rapport à son prochain, et qui ne regardent pas ces sortes de jugements. Donc on ne doit pas dire que les préceptes judiciaires sont ceux qui ont pour objet de régler les rapports de l'homme avec son prochain.

2° Les préceptes judiciaires, ainsi que nous l'avons vu, quest. XCIV, art. 4, se distinguent des préceptes moraux. Or, il est beaucoup de préceptes moraux ayant pour objet de régler nos rapports avec le prochain, comme on le voit par un simple coup d'œil sur les commandements de la seconde table. On ne sauroit dire, par conséquent, que les préceptes judiciaires sont ceux qui coordonnent l'homme avec son prochain.

3° Ce que les préceptes cérémoniels sont à l'égard de Dieu, les préceptes judiciaires le sont à l'égard du prochain, comme on l'a vu, quest. CI, art. 1. Or, parmi les premiers, il en est qui regardent exclusivement l'homme lui-même; tels sont ceux qui fixent la qualité des aliments et la forme des habits; il en a été parlé, quest. CII, art. 6. Donc les préceptes judiciaires ne sont pas ainsi nommés parce qu'ils règlent nos rapports avec le prochain.

Mais le contraire résulte de ce que le prophète, *Ezéch.*, XVIII, 8, au nombre des traits qui distinguent le juste, compte celui-ci : « Qu'il a

---

ARTICULUS I.

Utrùm ratio præceptorum judicialium consistat in hoc quod sint ordinantia ad proximum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ratio præceptorum judicialium non consistat in hoc quòd sunt ordinantia ad proximum. Judicialia enim præcepta à judicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quæ non pertinent ad ordinationem judiciorum. Non ergo præcepta *judicialia* dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Præterea, præcepta judicialia à moralibus distinguuntur, ut suprà dictum est (qu. 94, art. 4). Sed multa præcepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem præceptis secundæ tabulæ (2). Non ergo præcepta *judicialia* dicuntur ex hoc quòd ad proximum ordinant.

3. Præterea, sicut se habent præcepta ceremonialia ad Deum, ita se habent judicialia præcepta ad proximum, ut suprà dictum est (qu. 101, art. 1). Sed inter præcepta ceremonialia sunt quædam quæ pertinent ad seipsum, sicut observantiæ ciborum et vestimentorum, de quibus suprà dictum est (qu. 102, art. 6). Ergo præcepta judicialia non ex hoc dicuntur quòd ordinant hominem ad proximum.

Sed contra est, quòd dicitur *Ezech.*, XVIII, inter cætera bona opera viri justi, « si judicium verum fecerit inter virum et virum. » Sed *ju-*

(1) De his etiam suprà, qu. 99, art. 4, ut et locis ibidem indicatur.

(2) Putà de parentibus honorandis, non occidendo, non furando, non falsum testimonium dicendo, non mœchando, non partem proximi appetendo, non rem ipsius ullam concupiscendo. Quæ omnia præcepta et ad mores pertinent et hominem ordinant ad proximum, ut patet.

prononcé des jugements vrais entre un homme et un homme (1). » Or, c'est de ces sortes de jugements que vient le nom des préceptes judiciaires. Donc il paroît bien que ces préceptes sont ceux qui ont pour objet de régler les rapports des hommes entre eux.

(CONCLUSION. — On appelle préceptes judiciaires ceux qui, tirant leur force obligatoire d'une institution positive, divine ou humaine, coordonnent les hommes entre eux.)

D'après ce qui a été dit plus haut, quest. XCV, art. 2 et quest. XCIX, art. 3 et 4, parmi les préceptes d'une loi quelconque, les uns puisent leur force obligatoire ou leur autorité dans les lumières de la raison elle-même, puisque la raison naturelle toute seule nous dit que telle chose doit être faite, et que telle, au contraire, doit être évitée : et c'est là ce qu'on nomme préceptes moraux, les mœurs ayant leur fondement dans la raison. Les autres ne nous obligent pas en vertu du même principe, leur objet considéré en lui-même n'étant naturellement ni un devoir ni une chose défendue; mais ils tirent leur force obligatoire d'une institution positive, divine ou humaine : et telles sont les décisions qui ont pour objet de déterminer le sens de certains préceptes moraux. Si ces préceptes sont ainsi déterminés par une institution divine en vue de régler les rapports de l'homme avec Dieu, on les nomme préceptes cérémoniels; si c'est en vue de régler les rapports des hommes entre eux, on les nomme préceptes judiciaires. Par conséquent, deux conditions sont requises pour cette seconde espèce de préceptes : qu'ils aient, d'abord, pour but les mutuelles relations des hommes; puis, qu'ils tirent leur force

(1) Dans ce portrait que le prophète a tracé de l'homme juste, on peut aisément distinguer avec les commentateurs de l'Ecriture, dix-sept traits ou signes différents ; et celui que rappelle ici notre saint auteur est le quinzième. Or, entre celui-ci et le premier, il existe une grande ressemblance et presque une sorte d'identité, puisque dans l'un il est dit, *qui judicium fecerit*, et dans l'autre, *judicium fecerit inter virum et virum*. Mais saint Jérôme remarque avec raison que, par ces derniers mots, l'écrivain sacré veut que la rectitude du jugement, première qualité de l'homme juste, soit appliquée à régler, non plus uniquement sa propre conduite, mais encore les différends et les contestations qui peuvent s'élever entre ses frères. Et dès-lors ce texte ainsi interprété se rapporte parfaitement à la question traitée dans la thèse actuelle.

---

cialia præcepta à judicio dicuntur. Ergo præcepta judicialia videntur dici illa quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

(CONCLUSIO. — Judicialia præcepta dicuntur, quibus, ex institutione vel divinâ vel humanâ vim obligandi habentibus, homines ad invicem ordinantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 95, art. 2 et qu. 99, art. 3 et 4), præceptorum cujuscumque legis quædam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis ; quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri vel vitari : et hujusmodi præcepta dicuntur *moralia*, eo quòd à ratione dicuntur *mores humani*. Alia verò præcepta sunt, quæ non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis ; quia scilicet in se considerata non habent absolutè rationem debiti vel indebiti, sed habent vim obligandi ex aliqua institutione (divinâ vel humanâ) : et hujusmodi sunt determinationes quædam moralium præceptorum. Si igitur determinentur moralia præcepta per institutionem divinam in his per quæ ordinatur homo ad Deum, talia dicentur *præcepta ceremonialia;* si autem in his quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur *præcepta judicialia.* In duobus ergo consistit ratio judicialium præceptorum ; scilicet ut pertineant ad

obligatoire, non de la raison seule, mais d'une institution positive (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les jugements rentrent dans les attributions du pouvoir souverain; c'est aux princes qu'appartient le droit de juger (2). Or, il appartient aux princes, non-seulement de prononcer sur les questions litigieuses, mais encore d'intervenir dans les contrats volontaires que les hommes font entre eux, et de régler, en un mot, tout ce qui regarde le bon ordre de la communauté politique ou de la société. D'où il suit que les préceptes judiciaires ne s'appliquent pas uniquement aux jugements à prononcer par les tribunaux, et qu'ils embrassent aussi tous les rapports que les hommes ont ensemble, comme relevant de l'autorité du prince, qui est le juge suprême.

2° Cet argument ne porte que sur les préceptes qui, dans leur action sur les rapports des hommes, tirent leur force obligatoire des lumières seules de la raison.

3° Parmi les préceptes mêmes qui tendent à fixer les rapports des hommes avec Dieu, il en est qui émanent de la raison éclairée par la foi; ainsi, par exemple, que nous devons aimer Dieu et lui rendre un culte. Il en est d'autres, au contraire, dont la force obligatoire ne résulte que d'une institution religieuse positive. Il appartient à Dieu, non-seulement de prescrire les sacrifices qui doivent lui être offerts, mais encore de fixer les qualités que doit avoir le ministre et les diverses cérémonies du culte. L'homme ayant Dieu pour fin, il est de l'essence du culte divin,

(1) On voit donc par là que les préceptes judiciaires ont un double fondement; l'un secondaire et immédiat, c'est l'institution positive; l'autre primordial et éloigné, c'est la raison naturelle. On doit encore observer que les préceptes judiciaires, tels que les entend ici saint Thomas, comprennent toute la constitution civile du peuple juif, par opposition à sa constitution religieuse, déterminée et formulée par les préceptes cérémoniels.

(2) Tous les publicistes reconnoissent que le pouvoir judiciaire est l'une des plus éminentes attributions et l'un des principaux devoirs du pouvoir souverain. Aussi les plus grands rois ont-ils toujours été de grands justiciers; l'histoire de tous les temps, celle surtout des siècles chrétiens, en offre des preuves éclatantes. Et quand le pouvoir souverain s'affoiblit, par l'effet des révolutions ou celui des passions humaines, on voit aussi la justice s'affoiblir ou s'altérer dans la même mesure.

---

ordinationem hominum ad invicem, et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

Ad primum ergo dicendum, quòd judicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem judicandi. Ad principem autem pertinet non solùm ordinare de his quæ veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem et regimen. Unde præcepta judicialia non solùm sunt illa quæ pertinent ad lites judiciorum, sed etiam quæcumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quæ subest ordinationi principis tanquam supremi Judicis.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de præceptis ordinantibus ad proximum, quæ habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in his quæ ordinant ad Deum, quædam sunt moralia quæ ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum; quædam verò sunt ceremonialia, quæ non habent vim obligationis, nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solùm sacrificia oblata Deo, sed etiam quæcumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium; homines enim ordinantur in Deum sicut in finem : et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad ce-

et par là même, il est du ressort des préceptes cérémoniels, de fixer quel genre d'aptitudes l'homme doit réunir pour être chargé de ce culte. Mais l'homme n'ayant pas un autre homme pour fin, il n'est pas nécessaire qu'il ait en lui-même certaines dispositions spéciales pour entrer en rapport avec ses semblables. Cela n'existe en un sens que dans les esclaves par rapport à leurs maîtres, puisqu'ils relèvent d'eux dans tout ce qu'ils sont, comme le dit le Philosophe, *Polit.*, I, 3. Aussi n'est-il pas de préceptes judiciaires ayant pour but de fixer les dispositions personnelles de l'homme. Tous les préceptes de ce genre sont purement moraux; car la raison, principe et base de la morale, considère surtout l'homme en lui-même, sans en excepter le prince et le juge regardés comme membres de la cité. Il faut néanmoins observer que, les rapports de l'homme avec ses semblables étant du ressort de la raison plus que les rapports de l'homme avec Dieu, il y a plus de préceptes moraux touchant ce premier objet que touchant le second. Voilà pourquoi aussi la loi renferme plus de préceptes cérémoniels que de préceptes judiciaires (1).

ARTICLE II.

Les préceptes judiciaires ont-ils un sens figuratif?

Il paroît que les préceptes judiciaires n'ont aucun sens figuratif. 1° C'est le propre des préceptes cérémoniels d'avoir été faits pour figurer une chose future. Si donc les préceptes judiciaires figurent aussi quelque

(1) Les préceptes judiciaires ayant pour premier fondement la raison naturelle, comme nous venons de l'observer, ces préceptes rentroient d'une certaine manière dans le genre total des préceptes moraux, tandis qu'il n'en étoit pas de même des préceptes cérémoniels, qui, par leur origine comme par leur objet, dépassoient les lumières de la raison humaine. Voilà pourquoi ces derniers, moins nombreux que les préceptes moraux, pour le motif que l'auteur vient de dire, l'étoient cependant plus que les préceptes judiciaires, lesquels formoient en quelque sorte une fraction des préceptes moraux.

---

remonialia præcepta, quòd homo habeat quamdam idoneitatem respectu cultûs divini. Sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum. Hæc enim est comparatio servorum ad dominos, qui id quod sunt, dominorum sunt, secundum Philosophum in I. *Polit.* (cap. 3). Et ideo non sunt aliqua præcepta judicialia ordinantia hominem in seipso. Sed omnia talia sunt moralia; quia ratio, quæ est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quæ ad ipsum pertinent, sicut princeps vel Judex in civitate. Sciendum tamen quòd quia ordo hominis ad proximum magis subjacet rationi quàm ordo hominis ad Deum, plura præcepta moralia inveniuntur per quæ ordinatur homo ad proximum, quàm per quæ ordinatur homo ad Deum. Et propter hoc etiam oportuit plura esse ceremonialia in lege quàm judicialia.

ARTICULUS II.

Utrùm præcepta judicialia aliquid figurent.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd præcepta judicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium ceremonialium præceptorum, quòd sint in figuram alicujus rei instituta (2). Si igitur etiam præcepta judicialia

(1) De his etiam infrà, art. 3, in corp.; et 2, 2, qu. 87, art. 7, in corp.

(2) Maximè verò in figuram eorum quæ ad Christum pertinent, sive ad novam legem vice illorum substitutam, ut qu. 101, art. 1 et 2, dictum est ex professo, cùm de rationibus et figuris illorum ageretur.

chose, il faudra dire qu'il n'existe aucune différence entre ces deux sortes de préceptes.

2° Les Gentils ont eu des préceptes judiciaires, aussi bien que les Juifs. Mais les préceptes judiciaires des premiers n'avoient aucune signification figurative: ils avoient pour unique but l'ordre à établir. Donc il semble aussi que les préceptes judiciaires de l'ancienne loi n'aient rien figuré.

3° Les choses appartenant au culte divin ont dû être enveloppées de figures, par la raison que ce qui est de Dieu s'élève au-dessus de la raison humaine, comme il a été dit plus haut, quest. CI, art. 2. Or nos rapports avec le prochain n'ont rien qui s'élève au-dessus de la raison. Donc les préceptes judiciaires, qui règlent nos rapports avec le prochain, ne doivent avoir aucune signification figurative.

Mais on voit le contraire dans l'*Exode*, XXI, où les préceptes judiciaires sont présentés sous un aspect allégorique et moral (1).

(Conclusion. — Quoique les préceptes judiciaires de l'ancienne loi n'aient point pour objet immédiat de figurer quelque chose, et qu'ils soient directement établis pour régler l'état du peuple juif selon la justice et l'équité, par voie de conséquence néanmoins et par accident, ils figuroient quelque chose, la constitution tout entière de ce peuple étant essentiellement figurative.)

Un précepte peut être figuratif de deux manières. D'abord, directement

(1) Ainsi l'ont constamment enseigné les deux traditions mosaïque et chrétienne. La citation indiquée dans la thèse n'est qu'un exemple à l'appui; et l'explication allégorique dont l'auteur veut parler ici est tirée de saint Grégoire. Voici les paroles du texte sacré : « Si vous achetez un hébreu pour esclave, il vous servira pendant six ans; la septième année, il sortira libre et sans rançon ; il se retirera avec un habit tel qu'il l'avoit en entrant; s'il est marié, sa femme sortira avec lui. » Voici maintenant le commentaire : « Un hébreu est acheté pour esclave quand il quitte le monde et passe au service de Dieu; car le mot *hébreu* veut dire *celui qui passe*. Après avoir servi pendant six ans, il sort ou se retire la septième année, ce qui signifie qu'après avoir pratiqué la vie active et en avoir atteint la perfection, représentée par le nombre six, il s'élève à la liberté de la vie contemplative, exprimée par le nombre sept. Il sort sans rançon ; car la vie active a surtout pour mobile la récompense, tandis que la vie contemplative est spécialement mue par la grace. Il sort avec un habit tel qu'il l'avoit en entrant, parce qu'il doit toujours persévérer avec le zèle qu'il a montré au commencement. Sa femme sort avec lui, parce que la vie contemplative n'abandonne pas entièrement les exercices de la vie active. »

---

aliquid figurent, non erit differentia inter *judicialia* et *ceremonialia* præcepta.

2. Præterea, sicut populo Judæorum data sunt quædam judicialia præcepta, ita etiam aliis populis Gentilium. Sed judicialia præcepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quòd neque præcepta judicialia veteris legis aliquid figurarent.

3. Præterea, ea quæ ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit; quia ea quæ Dei sunt supra nostram rationem sunt, ut suprà dictum est. Sed ea quæ sunt proximorum, non excedunt rationem nostram. Ergo per judicialia, quæ ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

Sed contra est, quòd *Exod.*, XXI, judicialia præcepta allegoricè et moraliter exponuntur.

(Conclusio. — Quamvis judicialia veteris legis præcepta non ad figurandum aliquid, sed ad ordinandum illius populi statum secundùm justitiam et æquitatem instituta sint, aliquid tamen ex consequenti et per accidens figurabant, prout totus illius populi status figuralis erat.)

Respondeo dicendum, quòd dupliciter contin-

et de lui-même, dans ce sens qu'il a été établi pour figurer quelque chose. Et c'est ainsi que les préceptes cérémoniels sont figuratifs ; car ils ont été établis pour figurer ce qui appartient au culte de Dieu et à la mission du Christ. Mais il est des préceptes qui ne sont figuratifs que par voie de conséquence, et non directement et de soi. C'est ainsi que le sont les préceptes judiciaires de l'ancienne loi ; car ils étoient institués pour régler l'état du peuple juif selon la justice et l'équité, et non précisément pour figurer quelque chose. Ils étoient néanmoins figuratifs par voie de conséquence, puisque la constitution tout entière de ce peuple l'étoit, selon cette parole de saint Paul, I *Cor.*, X, 11 : « Tout leur arrivoit en figure. »

Je réponds aux arguments : 1° Les préceptes judiciaires ne sont pas figuratifs de la même manière que les préceptes cérémoniels, ainsi que nous venons de le dire.

2° La nation juive avoit été choisie de Dieu pour que le Christ prît naissance au milieu d'elle ; et c'est pour cela que la constitution tout entière de cette nation devoit être prophétique et figurative, comme le remarque saint Augustin, *Contra Faust.* XXII, 24. C'est pour cela encore que les institutions judiciaires données à cette nation renfermoient des figures qui ne devoient nullement se trouver dans celles des nations étrangères. Ainsi les guerres des Juifs et les autres faits de leur histoire sont présentés souvent dans un sens mystique, tandis qu'il n'en est pas de même des choses accomplies par les Assyriens et les Romains, quoique bien plus éclatantes aux yeux des hommes.

3° Sans doute les rapports mutuels des hommes dans le peuple juif, considéré comme corps de nation, étoient accessibles à la raison humaine ; mais il n'en est pas ainsi de ce même peuple considéré dans l'ordre religieux et divin : et c'est de ce côté que son existence étoit figurative.

---

git aliquod præceptum esse figurale. Uno modo, primò et per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum. Et hoc modo præcepta ceremonialia sunt figuralia ; ad hoc enim sunt instituta ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei, et ad ministerium Christi. Quædam verò præcepta sunt figuralia non primò et per se, sed ex consequenti. Et hoc modo præcepta judicialia veteris legis sunt figuralia ; non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundùm justitiam et æquitatem. Sed ex consequenti aliquid figurabant, in quantum scilicet totus status illius populi, qui per hujusmodi præcepta disponebatur, figuralis erat, secundùm illud I *ad Cor.*, X : « Omnia in figura contingebant illis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd præcepta ceremonialia alio modo sunt figura quàm judicialia, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd populus Judæorum ad hoc electus erat à Deo, quòd ex eo Christus nasceretur ; et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit contra Faustum (lib. 32, cap. 24). Et propter hoc etiam judicialia, illi populo tradita, magis sunt figuralia quàm judicialia aliis populis tradita : sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mysticè, non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longè clariora secundùm homines fuerint.

Ad tertium dicendum, quòd ordo ad proximum in populo illo secundùm se consideratus, pervius erat rationi ; sed secundum quòd referebatur ad cultum Dei, superabat rationem : et ex hac parte erat figuralis.

ARTICLE III

Les préceptes judiciaires de l'ancienne loi devoient-ils obliger à perpétuité?

Il paroît que les préceptes judiciaires de l'ancienne loi devoient toujours obliger. 1° Les préceptes judiciaires se rattachent évidemment à la vertu de justice; car il faut entendre par jugement l'exercice même de la justice ou la justice réalisée. Or « la justice est perpétuelle et immortelle, » *Sagesse.*, I. Donc l'obligation résultant des préceptes judiciaires l'est également.

2° Une institution divine est plus stable qu'une institution humaine. Or les préceptes judiciaires appartenant aux législations humaines entraînent une obligation perpétuelle. Donc à plus forte raison ceux qui appartiennent à une législation divine.

3° L'Apôtre dit, *Hébr.*, VII, 9 : « La première loi est réprouvée à cause de son impuissance et de son inutilité. » Ce qui s'applique à la partie cérémonielle de la loi, puisque « elle ne pouvoit rendre parfait selon la conscience l'homme qui n'étoit encore soumis qu'au choix des viandes et des boissons, à certaines ablutions, à une sorte de justice matérielle, » comme le dit l'Apôtre au même endroit. Or les préceptes judiciaires avoient leur utilité et leur efficacité pour leur objet spécial, c'est-à-dire, pour établir la justice et l'équité entre les hommes. Donc les préceptes judiciaires de l'ancienne loi ne sont pas enveloppés dans la réprobation dont parle l'Apôtre; ils conservent toujours leur force obligatoire.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Apôtre, *Hébr.*, VII, 13 : « Le sacerdoce ayant été transféré, la loi devoit nécessairement l'être aussi. » Or le sacerdoce a été transféré de la personne d'Aaron à celle du Christ. Donc toute la loi devoit subir le même change-

---

ARTICULUS III.

Utrùm præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Præcepta enim judicialia pertinent ad virtutem justitiæ; nam judicium dicitur justitiæ executio. Justitia autem « est perpetua et immortalis, » ut dicitur *Sapient.*, I. Ergo obligatio præceptorum judicialium est perpetua.

2. Præterea, institutio divina est stabilior quàm institutio humana. Sed præcepta judicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multò magis præcepta judicialia legis divinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit ad *Hebr.*, IX, quòd « reprobatio sit præcedentis mandati propter infirmitatem ipsius et inutilitatem. » Quod quidem verum est de mandato ceremoniali, quod « non poterat facere perfectum juxta conscientiam servientem solummodo in cibis et in potibus, et variis baptismatibus, et justitiis carnis, » ut Apostolus dicit *ad Hebr.*, IX. Sed præcepta judicialia erant utilia et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad justitiam et æquitatem inter homines constituendam. Ergo præcepta judicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Hebr.*, VII, quòd « translato sacerdotio necesse est ut legis translatio fiat. » Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et

(1) De his etiam infrà, qu. 108, art. 1, in corp., et art. 2, tum in corp., tum ad 4; et

ment (1); et, par suite, les préceptes judiciaires ne conservoient plus leur force obligatoire.

(CONCLUSION. — Les préceptes judiciaires de l'ancienne loi ont été infirmés par la venue du Christ, puisque sa mission étoit de changer l'état de l'Eglise; ces préceptes néanmoins pourroient être rétablis par les chefs de la nouvelle Eglise, ce qui ne pouvoit avoir lieu pour les préceptes cérémoniels.)

Ce n'est pas pour toujours que les préceptes judiciaires devoient obliger; ils ont été abolis par la venue du Christ, d'une autre manière toutefois que les préceptes cérémoniels. Ces derniers, en effet, non-seulement sont frappés de mort, mais seroient encore une cause de mort pour ceux qui les observeroient après la venue du Christ et surtout après la promulgation de l'Evangile; tandis que les préceptes judiciaires sont uniquement frappés de mort, parce qu'ils n'ont plus le pouvoir d'obliger, mais ne sont nullement une cause de mort; car si un prince les établissoit dans son royaume, il ne seroit point coupable en cela (2), à moins que l'obéissance des sujets ou les ordres du prince ne fussent fondés sur l'idée que ces préceptes sont obligatoires en vertu de l'ancienne loi, idée qui en feroit une cause de mort. Et la raison de cette différence entre les pré-

(1) L'ignorance ou la mauvaise foi pourroient seules nier la légitimité de cette conséquence. En théorie elle est admise par les Juifs eux-mêmes. Ce n'est pas sur la question de principe que porte leur obstination, c'est uniquement sur la question de fait. Le Messie n'étoit pas seulement attendu comme souverain prêtre, mais il l'étoit encore comme législateur suprême. De plus, il est évident que la législation de Moïse présente des caractères qui la restreignent aux étroites limites d'une nationalité, et que le but en étoit spécial et temporaire; tandis que le Sauveur promis devoit régner sur toutes les nations et dans tous les siècles.

(2) On comprend, en effet, qu'une nation pourroit encore avoir la constitution politique tracée par le législateur des Hébreux, tout en observant parfaitement la loi religieuse qui nous a été donnée par le Christ; et cela d'autant mieux, que le changement opéré par ce dernier n'est pas une destruction, mais un perfectionnement, comme le divin Sauveur le déclare lui-même : « Je ne suis pas venu détruire la loi, mais bien la compléter. »

---

tota lex est translata : non ergo judicialia præcepta adhuc obligationem habent.

(CONCLUSIO. — Judicialia veteris legis præcepta, Christo veniente (per quem Ecclesiæ status mutabatur) evacuata sunt, ita tamen ut ab Ecclesia præpositis eorum observatio etiam nunc præcipi posset; aliud est de ceremonialibus præceptis.)

Respondeo dicendum, quòd judicialia præcepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi; aliter tamen quàm ceremonialia. Nam ceremonialia adeo sunt evacuata, ut non solùm sint *mortua*, sed etiam *mortifera* observantibus post Christum, maximè post Evangelium divulgatum. Præcepta autem judicialia sunt quidem *mortua*, qui non hacent vim obligandi; non tamen sunt *mortifera*; quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa judicialia observari, non peccaret, nisi fortè hoc modo observarentur vel observari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione (1); talis enim intentio observandi esset mortifera. Et hujus differentiæ ratio potest accipi ex præmissis

2, 2, qu. 62, art. 3, ad 1; et qu. 81, art. 1, in corp.; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 2, ad 5; et *Quodlib.*, II, art. 8, in corp.; et *Quodlib.*, IV, art. 13, in corp.; et *ad Hebr.*, VII, lect. 2, col. 2.

(1) Vel *ex veteris legis instituto*, id est ex eo quòd lex vetus ejusmodi præcepta observanda instituisset; ut sic institutio non passiva intelligatur qua lex est instituta, sed activa qua instituit aliquid observandum; etsi ad idem redit sensus.

ceptes cérémoniels et les préceptes judiciaires se déduit de ce qui a été dit dans l'article précédent. Les préceptes cérémoniels, avons-nous dit, sont figuratifs directement et par eux-mêmes, comme ayant été principalement institués pour figurer les mystères que le Christ devoit réaliser dans l'avenir : d'où il suit que par elle-même l'observation de ces préceptes porte atteinte à la foi, puisque nous devons croire que ces mystères sont déjà accomplis (1). Or les préceptes judiciaires ne sont pas figuratifs de la même manière; ils avoient pour but essentiel de régler l'état de ce peuple qui lui-même avoit pour but ultérieur la venue du Christ : voilà pourquoi cet état ayant été changé par la réalisation de ce but, les préceptes judiciaires ont perdu leur force obligatoire; car la loi n'étoit que le pédagogue qui conduisoit les hommes au Christ, selon l'expression de l'Apôtre, *Galat.*, III, 24 (2). Ainsi donc, ces sortes de préceptes ayant pour objet essentiel, non la figure des choses à venir, mais la conduite réelle de la vie, on peut absolument les observer sans porter atteinte à la foi. Ceci n'auroit lieu que dans le cas où on les observeroit parce qu'ils font précisément partie de la loi ancienne; car on professeroit par là que l'état de l'ancien peuple subsiste toujours et que le Christ n'est pas encore venu.

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, la justice elle-même doit toujours être observée; mais les choses déclarées justes en vertu d'une institution divine ou humaine doivent nécessairement varier suivant l'état des hommes à qui elles sont prescrites.

2° Il est encore vrai que les préceptes judiciaires établis par les hommes conservent toujours leur force obligatoire, tant que subsiste la constitution dont ils font partie; mais quand la cité ou la nation passent à un autre régime, il faut nécessairement que la législation soit modifiée. Les lois qui conviennent, par exemple, à la démocratie, qui est le gouver-

(1) Si tous les théologiens, absolument tous, ne sont pas ici de l'avis de saint Thomas, le plus grand nombre et les plus accrédités adoptent et soutiennent sa doctrine.

(2) L'image sous laquelle nous présentons la pensée et l'expression de saint Paul, est auto-

---

(art. 2). Dictum est enim quòd præcepta ceremonialia sunt figuralia primò et per se, tanquam instituta principaliter ad figuranda Christi mysteria ut futura : et ideo ipsa observatio eorum præjudicat fidei veritati, secundùm quàm confitemur illa mysteria jam esse completa. Præcepta autem judicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum : et ideo, mutato statu illius populi Christo jam veniente, judicialia præcepta obligationem amiserunt; lex enim fuit pædagogus ducens ad Christum, ut dicitur ad *Galat.*, III. Quia tamen hujusmodi judicialia præcepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolutè non præjudicat fidei veritati; sed intentio observandi tanquam ex obligatione legis præjudicat veritati fidei; quia per hoc haberetur quòd status prioris populi adhuc duraret, et quòd Christus nondum venisset.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia quidem perpetuò est observanda; sed determinatio eorum quæ sunt justa secundùm institutionem humanam vel divinam, oportet quòd varietur secundùm diversum hominum statum.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta judicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis; sed si civitas vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari. Non enim eædem leges conveniunt in democratia, quæ est *potestas po-*

nement du peuple, ne sauroient convenir à l'oligarchie, c'est-à-dire à un état où le gouvernement appartient aux principaux citoyens, comme le dit Aristote dans son Traité de *la Politique*. Voilà pourquoi, l'état du peuple juif ayant été changé, il a fallu que les préceptes judiciaires le fussent aussi.

3° Les préceptes judiciaires imposés aux Juifs les soumettoient aux principes de la justice et de l'équité, d'après ce qui convenoit à leur état; mais, à la venue du Christ, l'état de ce peuple fut nécessairement changé, de telle sorte que, dans le Christ, il n'y eut plus de distinction entre le juif et le gentil : par suite, les préceptes judiciaires durent être également changés.

ARTICLE IV.

Peut-on établir une certaine division entre les préceptes judiciaires?

Il paroît qu'on ne peut établir aucune division entre les préceptes judiciaires. 1° Les préceptes judiciaires ont pour objet, comme on vient de le dire, de fixer les relations des hommes entre eux. Or ces sortes de dispositions légales, embrassant les divers aspects de la vie humaine, sont en quelque sorte infinies, et n'admettent par là même aucune division. Donc on ne sauroit également en établir aucune parmi les préceptes judiciaires.

2° Les préceptes judiciaires ne sont que des préceptes moraux déterminés ou précisés. Or les préceptes moraux n'admettent de distinction entre eux, qu'autant qu'on les ramène au décalogue. Donc on ne peut en introduire aucune dans les préceptes judiciaires.

3° Comme les préceptes cérémoniels se distinguent entre eux d'une manière bien certaine, cette distinction nous est insinuée dans la loi, puisque les uns regardent les sacrifices, et les autres, de simples obser-

risée par l'un de ses plus célèbres commentateurs, le savant Théodoret. « La loi étoit nécessaire, dit cet ancien docteur ; elle a rempli l'office d'un sage pédagogue, qui, après nous avoir retirés des ténèbres de l'idolâtrie et nous avoir transmis la connoissance de Dieu, nous a menés au Maître par excellence, le Christ notre Seigneur. »

---

puli; et in oligarchia, quæ est *potestas divitum,* ut patet per Philosophum in sua *Politica.* Et ideo etiam mutato statu illius populi oportuit præcepta judicialia mutari.

Ad tertium dicendum, quòd illa præcepta judicialia disponebant populum ad justitiam et æquitatem secundum quòd conveniebat illi statui; sed, post Christum, statum illius populi oportuit mutari, ut jam in Christo non esset discretio Gentilis et Judæi, sicut antea erat : et propter hoc oportuit etiam præcepta judicialia mutari.

ARTICULUS IV.

Utrùm præcepta judicialia possint habere aliquam certam divisionem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd præcepta judicialia non possunt habere aliquam certam divisionem. Præcepta enim judicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quæ inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cùm sint infinita. Ergo præcepta judicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Præterea, præcepta judicialia sunt determinationes moralium. Sed moralia præcepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundùm quòd reducuntur ad præcepta decalogi. Ergo præcepta judicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. Præterea, præcepta ceremonialia, quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quædam vocantur *sacri-*

vances. Or une semblable distinction ne nous est point insinuée touchant les préceptes judiciaires. Il paroît donc qu'ils n'en admettent aucune.

Mais, au contraire, là où règne l'ordre, là doit se trouver une distinction. Or l'idée même d'ordre appartient essentiellement aux préceptes judiciaires, puisqu'ils ont pour objet d'établir l'ordre dans le peuple. C'est donc parmi ces préceptes qu'on doit principalement trouver une distinction réelle.

(Conclusion. — Comme la confusion détruit ordinairement l'utilité des lois, il a fallu que les préceptes judiciaires de la loi ancienne fussent distingués entre eux d'après un certain ordre, c'est-à-dire, d'après les quatre principales distinctions qu'on peut établir entre les hommes.)

La loi est une sorte d'art qui a pour objet d'établir et de régler les vrais rapports de la vie humaine. Mais dans un art quelconque, il faut une distinction entre les règles qui le constituent. Il en faut donc également une entre les divers préceptes qui constituent une loi; car autrement la confusion en détruiroit bientôt l'utilité. Nous pouvons, par conséquent, induire de là que les préceptes judiciaires de la loi ancienne, ayant pour objet de régler les rapports des hommes entre eux, devoient être distingués suivant la diversité de ces mêmes rapports. Or, dans tout corps de nation, il y a quatre sortes de rapports à distinguer : premièrement, des princes à l'égard des sujets; secondement, des sujets entre eux; troisièmement, des citoyens envers les étrangers; quatrièmement enfin, les rapports domestiques, tels que ceux du père à l'égard des enfants, de la femme à l'égard du mari, du maître à l'égard du serviteur. C'est sous ces quatre sortes de rapports que l'on peut distinguer les préceptes judiciaires de l'ancienne loi. Il y a d'abord des préceptes qui regardent la charge des chefs ou des princes, leurs obligations et le respect qui leur est dû : telle est la première classe des préceptes judiciaires. Puis il y a

---

ficia, quædam *observantia*. Sed nulla distinctio innuitur in lege præceptorum judicialium. Ergo videtur quòd non habent certam distinctionem.

Sed contra : ubi est ordo, oportet quòd sit distinctio. Sed ratio ordinis maximè pertinet ad præcepta judicialia, per quæ populus ille ordinabatur. Ergo maximè debent habere distinctionem certam.

(Conclusio. — Quoniam legis utilitatem confusio auferre consuevit, certo aliquo modo (nempe secundùm quadruplicem ordinem qui inter homines invenitur) judicialia veteris legis præcepta distinguenda esse fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd cùm lex sit quasi quædam ars humanæ vitæ instituendæ vel ordinandæ, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem præceptorum; aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret. Et ideo dicendum est quòd præcepta judicialia veteris legis, per quæ homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundùm distinctionem ordinationis humanæ. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest : unus quidem principum populi ad subditos; alius autem subditorum ad invicem; tertius autem eorum qui sunt de populo ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum. Et secundùm istos quatuor ordines distingui possunt præcepta judicialia veteris legis. Dantur enim quædam præcepta de distinctione principum et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda : et hæc est una pars judicialium præceptorum.

des préceptes qui regardent les rapports des citoyens entre eux, concernant les transactions commerciales, par exemple, les tribunaux et les peines qu'ils infligent : c'est la seconde classe. Il y en a qui regardent les nations étrangères, comme pour les droits de la guerre et les devoirs de l'hospitalité : c'est la troisième classe. La loi renferme enfin des préceptes touchant la vie domestique, pour les serviteurs, les femmes, les enfants : c'est la quatrième et dernière classe des préceptes judiciaires (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les relations des hommes entre eux se multiplient, sans doute, à l'infini ; mais on peut les ramener à certains points déterminés, suivant la nature de ces relations, comme nous venons de le dire.

2° Il est vrai que les préceptes du décalogue sont les premiers dans l'ordre des préceptes moraux : d'où il suit que ceux-là servent à classer tous les autres. Mais les préceptes cérémoniels et les préceptes judiciaires ayant, à part la raison naturelle, une autre force obligatoire provenant du droit positif, ils ont également un autre principe de distinction.

3° C'est par les choses mêmes qui sont l'objet des préceptes judiciaires, que la distinction de ces préceptes nous est insinuée dans la loi (2).

(1) Cette classification, aussi naturelle que complète, en nous laissant entrevoir comme dans un coup d'œil toute la législation civile des Hébreux, justifie bien cette observation d'un historien moderne : « Les codes actuels se bornent presque à protéger la possession et la transmission de la propriété ; il semble qu'il n'y ait guère d'autre intérêt à sauvegarder dans les sociétés humaines. Ces codes se bornent à empêcher certains maux, en oubliant la famille et les individus. La législation de Moïse prescrivoit de plus le bien et descendoit aux moindres détails de police, de salubrité et de moralité. Elle embrassoit depuis les plus hautes combinaisons de la politique jusqu'aux habitudes domestiques, ayant toujours en vue l'affermissement du caractère national et le bien qui résulte de la vertu. » Cés. Cantu, *Hist. univ.*, liv. II, ch. 5.

(2) Et de plus, par l'ordre dans lequel ces lois sont exposées, comme on peut s'en convaincre en étudiant avec attention le *Deutéronome*, à partir du chap. 16.

Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad concives ad invicem, putà circa emptiones et venditiones, et judicia et pœnas : et hæc est secunda pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad extraneos, putà de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum, et advenarum : et hæc est tertia pars judicialium præceptorum. Dantur etiam in lege quædam præcepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, et uxoribus, et filiis : et hæc est quarta pars, judicialium præceptorum (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita ; sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundùm differentiam ordinationis humanæ, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est (qu. 100, art. 3) : et ideo convenienter alia præcepta moralia secundùm ea distinguuntur. Sed præcepta judicialia et ceremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione : et ideo distinctionis eorum alia est ratio.

Ad tertium dicendum, quòd ex ipsis rebus quæ per præcepta judicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem judicialium præceptorum.

(1) De hujus porrò quadripartitæ judicialium præceptorum divisionis membro quolibet specialim agetur quæstione sequenti per ordinem, et suo unumquodque seorsim articulo explicabitur.

QUESTION CV.

De la raison spéciale des préceptes judiciaires.

Nous avons maintenant à traiter de la raison spéciale des préceptes judiciaires. Là-dessus quatre choses se présentent à étudier : 1° la raison des préceptes judiciaires qui regardent les princes; 2° celle des préceptes qui règlent les rapports mutuels des hommes; 3° celle des préceptes qui concernent les étrangers; 4° celle des préceptes qui s'appliquent à la vie domestique.

ARTICLE I.

L'ancienne loi avoit-elle convenablement réglé l'état et les devoirs des princes?

Il paroît que ce qui concerne les princes n'étoit pas convenablement réglé dans la loi ancienne. 1° Voici ce que dit le Philosophe, *Polit.*, III, 5 : « L'ordre à établir dans le peuple regarde principalement le pouvoir le plus élevé. » On ne voit rien néanmoins dans l'ancienne loi qui fixe les conditions du pouvoir suprême; tandis qu'on y trouve plusieurs textes qui concernent les chefs subalternes; ainsi, par exemple, *Exod.*, XVIII, 21 : « Choisissez dans tout le peuple des hommes sages... » *Numer.*, XI, 16 : « Réunissez devant moi soixante-dix sages parmi les vieillards d'Israël. » *Deutér.*, I, 13 : « Procurez-moi parmi vous des hommes sages et éclairés. » Donc l'ancienne loi n'avoit pourvu que d'une manière incomplète au gouvernement du peuple.

2° « C'est au meilleur à faire ce qu'il y a de plus parfait, » comme le dit Platon, *Tim.* Or le régime le plus parfait pour une cité ou pour un peuple quelconque, c'est d'être gouverné par un roi; car cette forme de gouver-

---

QUÆSTIO CV.

De judicialium præceptorum ratione, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de ratione judicialium præceptorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° De ratione præceptorum judicialium quæ pertinent ad principes. 2° De his quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem. 3° De his quæ pertinent ad extraneos. 4° De his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter lex vetus de principibus ordinaverit.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit in III. *Polit.* (cap. 5 vel 6) : « Ordinatio populi præcipuè dependet ex maximo principatu. » Sed in lege non invenitur qualiter debeat institui supremus princeps. Invenitur autem de inferioribus principibus : 1° quidem *Exod.*, XVIII : « Provide de omni plebe sapientes, etc. » et *Num.*, II : « Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel ; » et *Deut.*, I : « Date ex vobis viros sapientes et gnaros, etc. » Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. Præterea, « optimi est optima adducere, » ut Plato dicit (1). Sed optima ordinatio civitatis vel populi cujuscumque est ut gubernetur per

(1) Colligitur æquivalenter ex *Timæo*, seu dialogo sic inscripto, ubi Timæus ipse introdu-

nement est celle qui représente le mieux le gouvernement divin, puisqu'un seul Dieu gouverne tout l'univers dès l'origine des choses (1). La loi auroit dû, par conséquent, donner un roi au peuple juif, et ne point s'en remettre à sa liberté pour un objet semblable, comme elle le fait, *Deutér.*, XVII, 14 : « Quand vous aurez dit, j'établirai un roi pour me gouverner, vous l'établirez... »

3° « Tout royaume divisé en lui-même sera renversé. » *Matth.*, XII, 25. Ce que l'expérience a confirmé dans le peuple juif, dont les divisions ont amené la ruine. Or, c'est principalement au roi qu'il appartient de pourvoir au salut de tout le peuple. Donc la loi auroit dû prévenir le partage de la nation entre deux rois, bien loin que cette division eût pu être appuyée sur l'autorité même de Dieu, comme nous voyons néanmoins que cela eut lieu par le ministère d'un prophète, III *Rois*, XI.

4° De même que les prêtres sont établis pour l'utilité du peuple, dans ce qui concerne le service de Dieu, comme il est dit, *Hébr.*, V, de même les princes le sont-ils, dans les choses humaines. Or les prêtres et les lévites établis selon la loi avoient des ressources assurées pour leur subsistance, telles que les dîmes, les prémisses et autres revenus du même genre. Donc il auroit dû pareillement être pourvu à la subsistance des princes, alors surtout qu'il leur étoit défendu de recevoir des présents, d'après ces paroles, *Exod.*, XXIII, 8 : « Vous ne recevrez pas de présents; ils aveuglent même les sages et pervertissent les paroles des justes. »

5° Comme la royauté est le meilleur des gouvernements, « la tyrannie

(1) Nul n'ignore les remarquables expressions par lesquelles le vieil Homère rend hommage à la même vérité. Nous avons eu déjà l'occasion de les citer dans les notes de cet ouvrage. On peut dire, par conséquent, que la supériorité du gouvernement monarchique est reconnue par les plus éminents génies de l'antiquité.

---

regem, quia hujusmodi regnum maximè repræsentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat à principio. Igitur lex debuit regem populo instituere, et non permittere hoc eorum arbitrio, sicut permittitur *Deuter.*, XVII : « Cùm dixeris : Constituam super me regem, eum constitues, etc. »

3. Præterea, sicut dicitur *Matth.*, XII, « omne regnum in seipsum divisum desolabitur; » quod etiam experimento patuit in populo Judæorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa. Sed rex præcipuè debet intendere ea quæ pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges; nec etiam debuit hoc authoritate divina introduci, sicut legitur introductum authoritate Domini per Ahiam Silonitem prophetam, III *Reg.*, XI.

4. Præterea, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quæ ad Deum pertinent, ut patet *Hebr.*, V, ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus et Levitis qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimæ et primitiæ, et multa alia hujusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur, et præcipuè cùm inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet *Exod.*, XXIII : « Non accipietis munera, quæ excæcant etiam prudentes, et subvertunt verba justorum. »

5. Præterea, sicut regnum est optimum re-

citur dicens, *fas non esse ut quidquam non optimum faciat, qui est optimus*, etsi κάλλιστον, *pulcherrimum*, Interpres vertit : Quidni autem *optimum* juxta significationem ejusdem vocis, ut sententia cohæreat?

est le pire de tous (1). » *Ethic.*, VIII, 12. Mais Dieu, en établissant un roi, établit aussi le pouvoir tyrannique ; car il est dit, I. *Rois*, VIII, 11 : « Voici quel sera le droit du roi qui va vous gouverner, il vous enlèvera vos enfants... » Donc la loi n'avoit pas convenablement pourvu à ce qui regarde la puissance souveraine.

Mais le contraire résulte clairement des éloges accordés au peuple d'Israël, à cause de la beauté de son organisation, *Nomb.*, XXIV, 5 : « Qu'ils sont beaux tes tabernacles, ô Jacob ! que tes tentes sont belles, ô Israel ! » Or la beauté d'une organisation politique résulte principalement de celle des chefs. Donc la loi avoit suffisamment pourvu à cette partie de la constitution juive.

(Conclusion. — Comme un état dans lequel un homme remarquable par ses qualités est mis à la tête de tous, a sous lui des chefs subalternes, un état dans lequel tout homme qui se distingue par ses vertus, même dans les rangs du peuple, peut élire et être élu aux charges les plus élevées, est sans doute l'état où la puissance est le mieux organisée, il est évident que la loi ancienne étoit irréprochable à cet égard, puisque c'est dans ces conditions qu'elle avoit institué la puissance.)

Touchant la bonne organisation du pouvoir dans une cité ou dans une nation, il y a deux choses à considérer : la première, c'est que tous les membres aient une part au gouvernement (2), unique moyen de tenir le peuple en paix, et de lui faire aimer et défendre sa constitution, *Polit.*,

(1) En vertu de ce principe qui nous a été également transmis par les anciens : « corruptio optimi pessima. » La tyrannie, en effet, est la corruption ou la perversion de la royauté, que saint Augustin a définie, le pouvoir de faire du bien aux hommes.

(2) Quelque opinion que l'on ait touchant la nature et les conditions du pouvoir politique, il est impossible d'interpréter de deux manières les principes de saint Thomas. Rien de plus clair ni de moins équivoque. Evidemment le gouvernement constitutionnel ou représentatif, comme on l'a dit depuis, étoit le plus parfait de tous aux yeux de ce profond génie. Tout cet article mérite, sous ce point de vue, l'attention la plus sérieuse. Il est une chose surtout qu'il importe de remarquer, si l'on ne veut faire du grand théologien le garant des plus dangereuses théories, c'est qu'il fait consister principalement et, pour ainsi dire, exclusivement dans la vertu, le droit des hommes à la confiance et à la soumission de leurs concitoyens.

---

gimen, ita « tyrannis est pessima corruptio regiminis » (ex *Ethicor.*, VIII, cap. 12). Sed Dominus regem instituendo, instituit jus tyrannicum ; dicitur enim I *Reg.*, VIII : « Hoc erit jus regis qui imperaturus est vobis : filios vestros tollet, etc. » Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

Sed contra est, quòd populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur, *Numer.*, XXIV : « Quàm pulchra sunt tabernacula tua, Jacob, et tentoria tua, Israel ! » Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus benè institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes benè institutus.

(Conclusio. — Cùm in regno in quo unus virtute conspicuus, cæteris omnibus etiam inferioribus principibus præest, et in quo ad principatum omnes virtute conspicui (etiam populares) eligi possunt et eligendi jus habent, sit optima principum ordinatio, cùmque hujusmodi fuerit veteris legis de principibus institutum, certum est eam de principibus convenienter ordinasse.)

Respondeo dicendum, quòd circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu ; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II. *Polit.* (cap. 1 vel 2).

II, 1; la seconde, c'est le genre de gouvernement ou de constitution qui convient à ce peuple. Or, parmi les divers genres de gouvernement distingués par le Philosophe, *Polit.*, III, 5, 6 et suiv., nous devons mettre au premier rang la royauté, où un seul homme commande à raison de ses éminentes qualités; et l'aristocratie, ce qui veut dire gouvernement exercé par les meilleurs citoyens, ou par un petit nombre, qui commandent en vertu du même principe (1). De la combinaison de ces deux formes de gouvernement, il résulte que le pouvoir le mieux constitué est celui qui repose sur un chef suprême, ayant sous lui des ministres ou chefs subalternes classés suivant leur mérite. Un tel pouvoir appartient en réalité à tous les membres de la cité ou de la nation, soit parce que tous peuvent y être élevés, soit parce qu'ils ont tous le droit d'élire leurs chefs. Il en est ainsi d'un état qui réunit les avantages de la royauté, d'abord, puisqu'on y reconnoît un chef unique, de l'aristocratie, ensuite, puisque les meilleurs citoyens en partagent l'exercice, de la démocratie, enfin, un gouvernement du peuple, puisque les chefs peuvent être choisis même dans les classes populaires, et que tout le peuple participe à l'élection. Telle fut la constitution établie par la loi divine. Moïse, en effet, et ses successeurs gouvernoient la nation comme ses chefs suprêmes; ce qui constituoit une sorte de royauté. De plus, le pouvoir étoit partagé par soixante-douze vieillards choisis à raison de leur mérite; car il est dit, *Deutér.*, I, 15 : « J'ai tiré du milieu de vos tribus des hommes sages et distingués, et je les ai placés à votre tête. » Ce qui tenoit de la forme aristocratique. Mais on retrouvoit aussi le principe démocratique en ce que ces chefs étoient élus de tous les rangs du peuple; car voici le texte sacré,

(1) Ce principe que nous venons déjà de signaler, reparoît plusieurs fois dans le cours de cette thèse, comme si l'auteur avoit voulu prendre ses précautions et se tenir en garde contre les funestes interprétations qu'on pourroit donner plus tard à ses grandes et larges idées sur les pouvoirs humains.

Aliud est quod attenditur secundùm speciem regiminis vel ordinationis principatuum, cujus cùm sint diversæ species, ut Philosophus tradit in III. *Polit.* (cap. 5, 6, 7 ac deinceps), præcipuæ tamen sunt *regnum*, in quo unus principatur secundùm virtutem; et *aristocratia*, id est *potestas optimorum*, in qua aliqui pauci principantur secundùm virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur secundùm virtutem qui omnibus præsit, et sub ipso sunt aliqui principantes secundùm virtutem ; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est omnis politia benè commixta ex *regno*, in quantum unus præest; et *aristocratia* (1), in quantum multi principantur secundùm virtutem; et ex *democratia*, id est *potestate populi*, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundùm legem divinam. Nam Moyses et ejus successores gubernabant populum quasi singulariter omnibus principantes; quod est quædam species *regni*. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundùm virtutem; dicitur enim *Deuter.*, I : « Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes; » et hoc erat *aristocraticum*. Sed *democraticum* erat quòd isti

(1) Quæ idem est ac *optimorum principatus;* hoc enim græcum ἀριςοκρατεία quasi ἀρίςων κρατεία significat. Et propterea *principari secundùm virtutem* subjunguntur, id est propter virtutem, probitatem, integritatem suam ad principatum promoveri.

Exod., XVIII, 21 : « Procurez-moi dans tout le peuple des hommes sages. » Où l'on voit également que le peuple les choisissoit lui-même. Comme on le voit encore par ces autres paroles déjà citées : « Choisissez parmi vous des hommes sages. » De tout cela, nous devons conclure que l'organisation du pouvoir chez les Juifs étoit aussi parfaite que possible.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu avoit un soin tout particulier de la destinée de ce peuple; car il lui étoit dit, *Deutér.*, VII, 9 : « Le Seigneur ton Dieu t'a choisi, pour que tu sois spécialement son peuple. » Ce qui fait que Dieu s'étoit réservé la nomination du chef suprême. C'est ce qu'exprime Moïse dans cette prière, *Nomb.*, XXVII, 16 : « Que le Seigneur, le Dieu des esprits de tous les hommes, établisse lui-même un homme qui veille sur cette multitude. » Ainsi Josué fut désigné par Dieu même comme le chef qui devoit succéder à Moïse. Et puis de chacun des juges qui commandèrent après Josué, il est dit constamment : « Dieu suscita tel homme pour sauver son peuple; » ou bien : « l'esprit du Seigneur étoit en eux. » Comme on le voit, par exemple, *Juges*, II et III. D'où il suit que Dieu ne voulut pas confier au peuple l'élection du roi, et qu'il se réserva ce droit à lui-même; c'est ce qui se voit encore, *Deutér.*, XVII, 15 : « Vous constituerez roi celui que le Seigneur votre Dieu aura lui-même choisi (1). »

2° Sans doute, la royauté est le meilleur des gouvernements, quand elle demeure dans la pureté de son institution; mais l'étendue même du pouvoir qui est accordé au roi fait que la royauté dégénère aisément en tyrannie, à moins que l'homme investi d'un tel pouvoir ne possède en quelque sorte une vertu parfaite; « car il n'appartient qu'à l'homme vertueux de bien porter la bonne fortune, » comme le dit Aristote, *Ethic.*,

(1) Voilà pourquoi le gouvernement du peuple juif a été désigné, pendant sa première période surtout, sous le nom de gouvernement théocratique. Cette intervention spéciale de Dieu dans la destinée de ce peuple, ne cessa pas même entièrement, comme on le verra tout à l'heure, quand les Hébreux demandèrent une royauté, à l'exemple des nations étrangères. Le but religieux de leur existence nous explique le caractère distinctif de leur constitution.

---

de omni populo eligebantur; dicitur enim *Exod.*, XVIII : « Provide de omni plebe viros sapientes, etc. ; » et etiam quòd populus eos eligebat, unde dicitur *Deuter.*, I : « Date ex vobis viros sapientes, etc. » Unde patet quòd optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

Ad primum ergo dicendum, quòd populus ille sub speciali cura Dei regebatur; unde dicitur *Deuter.*, VII : « Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris: » et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit. Et hoc est quod Moyses petivit, *Numer.*, XXVII : « Provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis hominem qui sit super multitudinem hanc. » Et sic ex Dei ordinatione institutus est Josue in principatu post Moysen. Et de singulis judicibus qui post Josue fuerunt, legitur quòd « Deus suscitavit populo salvatorem; » et quòd « Spiritus Domini fuit in eis, » ut patet *Judic.*, II. Et ideo electionem regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit, ut patet *Deuter.*, XVI : « Eum constitues regem quem Dominus Deus tuus elegerit. »

Ad secundum dicendum, quòd regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quæ regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur; quia « non est nisi virtuosi benè ferre bonas fortunas, » ut Philosophus dicit in X. *Ethic.* (cap. 9 vel 8). Perfecta

X, 9. Or, la vertu parfaite est bien rare; chez les Juifs particulièrement, nation portée à la cruauté et à l'avarice, deux vices qui, plus que tous les autres, engendrent la tyrannie. Voilà pourquoi le Seigneur ne leur donna pas dès le commencement des chefs ayant la plénitude du pouvoir royal, mais uniquement des juges chargés de les guider et de les défendre. Plus tard même, il ne leur accorda un roi qu'à leur demande et avec une sorte d'indignation, comme on le voit par ce qu'il dit au prophète Samuel. I *Rois*, VIII, 7 : « Ce n'est pas toi, c'est moi qu'ils ont rejeté, pour que je ne règne plus sur eux. » Et cependant il avoit déjà dès le commencement établi plusieurs choses concernant les rois : d'abord, le mode d'élection; sur quoi encore il avoit fait deux prescriptions, « qu'ils attendroient le jugement de Dieu, et qu'ils ne prendroient pas un roi parmi les étrangers. » De tels rois, en effet, entrent peu dans les intérêts de la nation qui leur est soumise et n'en ont pas d'ordinaire un véritable soin. Secondement, il avoit tracé la conduite que les rois devoient tenir, une fois qu'ils seroient élus, en leur défendant « de multiplier le nombre de leurs chars, de leurs chevaux, de leurs femmes, et d'augmenter outre mesure la grandeur de leurs richesses. » Car c'est bien sous l'impulsion d'une telle cupidité que les princes tournent à la tyrannie. En troisième lieu, il leur avoit prescrit leurs devoirs religieux, en leur ordonnant « de lire et de méditer sans cesse la loi du Seigneur, de se tenir constamment dans la crainte et la soumission à l'égard de Dieu. » Il les avoit enfin instruits de leurs obligations envers leurs sujets, en leur recommandant « de ne pas les traiter avec orgueil et mépris, de ne pas les opprimer, de ne jamais s'écarter des voies de la justice. »

3° La division du royaume et l'existence simultanée de plusieurs rois doivent être considérées comme le châtiment des révoltes de l'ancien peuple, de celles surtout dont il s'étoit rendu coupable envers David, malgré sa justice, et nullement comme le bien de la nation. Voilà pour-

---

autem virtus in paucis invenitur. Et præcipuè Judæi crudeles erant, et ad avaritiam proni, per quæ vitia maximè homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus à principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed judicem et gubernatorem in eorum custodiam. Sed postea regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuelem, I. *Reg.*, VIII : « Non te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos. » Instituit tamen à principio circa regem instituendum, primò quidem modum eligendi : in quo duo determinavit, ut scilicet in ejus electione « expectarent judicium Domini, et non facerent regem alterius gentis; » quia tales reges solent parum affici ad gentem cui præficiuntur, et per consequens non curare de ea. Secundò, ordinavit circa reges institutos qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet « non multiplicarent currus et equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias; » quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et justitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter deberent se habere ad Deum, ut scilicet « semper legerent et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. » Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet « non superbè eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam à justitia declinarent. »

Ad tertium dicendum, quòd divisio regni et multitudo regum magis est populo illi data in pœnam pro multis dissensionibus eorum, quas maximè contra regem David justum moverant,

quoi il est dit, *Osée*, XIII, 11 : « Je vous donnerai un roi dans ma fureur. » Et *ibid.*, VIII, 4 : « Ces rois ont régné, mais non par mon autorité; ils ont exercé la puissance, mais sans mon approbation. »

4° C'étoit par droit de succession et de naissance que les prêtres étoient consacrés au service des autels; et cela pour que, les autres membres de la nation ne pouvant pas aspirer au sacerdoce, les ministres de Dieu fussent entourés d'un plus grand respect, respect qui devoit rejaillir sur le culte divin lui-même. C'est pour cela qu'il fallut pourvoir à leur existence, soit par le moyen des dîmes et des prémisses, soit par la part qui leur revenoit dans les oblations et les sacrifices. Les princes, au contraire, étoient choisis parmi tout le peuple, ainsi que nous l'avons dit. Voilà pourquoi ils avoient leur fortune privée comme moyen d'existence. Disposition d'autant plus sage, qu'il leur étoit interdit d'amasser des trésors ou de déployer un trop magnifique appareil; soit pour qu'ils ne fussent pas de la sorte entraînés vers l'orgueil et la tyrannie, soit pour que le pouvoir fût moins un objet d'ambition ou un sujet de désordres, n'offrant pas à la cupidité une sorte de compensation pour les travaux qu'il impose et les sollicitudes dont il est entouré.

5° Le droit dont il est question dans cet argument n'étoit nullement accordé au roi en vertu de l'institution divine, c'étoit plutôt un droit inique et usurpé, que le prophète annonçoit devoir être exercé par des princes qui tendroient à devenir des tyrans et à spolier leurs sujets. C'est ce qu'il faisoit bien comprendre en ajoutant : « Et vous serez ses esclaves. » Cela désigne, en effet, une vraie tyrannie, puisque le propre des tyrans est de traiter leurs sujets en esclaves. Et Samuel ne parloit ainsi que pour détourner le peuple de se donner un roi; car il est dit aussitôt après : « Et le peuple refusa d'écouter la voix de Samuel. » Ajoutons néanmoins,

---

quàm ad eorum profectum. Unde dicitur *Oseæ*, XIII : « Dabo tibi regem in furore meo; » et *Oseæ*, VIII : « Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes extiterunt, et non cognovi. »

Ad quartum dicendum, quòd sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur; et hoc ideo ut in majori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit ut eis specialia quædam deputarentur tam in decimis et primitiis, quàm etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent (1). Sed principes, sicut dictum est, assumebantur ex toto populo; et ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant; et præcipuè cùm Dominus prohiberet etiam in lege ne superabundarent divitiis, aut magnifico apparatu, tum quia non erat facile quin ex his in superbiam et tyrannidem erigerentur, tum etiam quia si principes non erant multùm divites, et erat laboriosus principatus et sollicitudine plenus, non multùm affectabatur à popularibus, et tollebatur seditionis materia.

Ad quintum dicendum, quòd illud jus non debebatur regi ex institutione divina, sed magis prænuntiabatur usurpatio regum qui sibi jus iniquum constituunt, in tyrannidem degenerantes, et subditos deprædantes. Et hoc patet per hoc quod in fine subdit : « Vosque eritis ei servi. » Quod propriè pertinet ad tyrannidem, quia tyranni suis subditis principantur ut servis. Unde hoc dicebat Samuel ad deterrendum eos ne regem peterent; sequitur enim : « Noluit autem audire populus vocem Samue-

(1) Nempe quia hoc ipso quòd per successionem ad hoc ministerium vel officium deputabantur, nullas prorsus proprias facultates habebant, vel proprias possessiones ut alii; cùm Leviticæ

qu'un bon roi peut quelquefois prendre les enfants de son peuple pour les obliger à porter les armes, et exiger des ressources d'un autre genre, en vue de l'intérêt commun.

ARTICLE II.

Les préceptes judiciaires ont-ils été convenablement établis en ce qui regarde les relations des citoyens entre eux?

Il paroît que les préceptes judiciaires concernant les rapports mutuels des citoyens n'étoient pas conformes à la raison. 1° Les hommes ne peuvent pas vivre paisiblement ensemble si l'un prend ce qui appartient à l'autre. Or cela paroît être autorisé dans la loi, puisqu'il est dit, *Deutér.*, XXIII, 24 : « Quand vous entrerez dans la vigne de votre voisin, mangez autant de raisins que vous le voudrez. » Donc l'ancienne loi n'avoit pas suffisamment pourvu à la concorde des citoyens (1).

2° Une des causes qui contribuent le plus à la ruine des cités et des royaumes, selon l'opinion du Philosophe, *Polit.*, II, 9, c'est que les femmes aient le droit de posséder. Or, c'est un droit qui leur étoit donné par la loi ancienne; car voici une de ses dispositions, *Nomb.*, XVII, 8 : « Quand un homme sera mort ne laissant aucun fils, son héritage pas-

(1) Il ne faudroit pas se borner à considérer isolément et dans le détail les objections si nombreuses que l'auteur place en avant de cette thèse ; il importe de les envisager dans leur ordre et dans leur ensemble, si l'on veut en saisir la véritable portée. Encore moins faudroit-il n'y voir qu'un simple exercice de dialectique ; c'est une étude approfondie de la législation mosaïque, sous l'un de ses rapports les plus essentiels. Les principales attaques dirigées contre cette législation par la mauvaise philosophie de tous les temps, se trouvent ici résumées : il seroit difficile d'en formuler une qui ne se trouve explicitement ou implicitement comprise dans celles que saint Thomas se propose de repousser. Voilà l'un des aspects utiles et pratiques de cette argumentation. De plus, il soulève dans quelques-uns de ces arguments des difficultés qu'il ne pourra résoudre sans montrer sous un nouveau point de vue la sagesse du législateur, ou plutôt l'empreinte lumineuse de l'Esprit divin qui l'inspiroit et le dirigeoit.

---

lis. » Potest tamen contingere quòd bonus rex absque tyrannide filios tollat, et constituat tribunos et centuriones, et multa accipiat à subditis suis, propter commune bonum procurandum.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter fuerint tradita præcepta judicialia, quantùm ad popularium convictum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacificè vivere ad invicem, si unus accipiat ea quæ sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege ; dicitur enim *Deuter.*, XXIII : « Ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit. » Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. Præterea, ex hoc maximè multæ civitates et regna destruuntur, quòd possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit in II. *Polit.* (1). Sed hoc fuit introductum in veteri lege ; dicitur enim *Numer.*, XVII : « Homo cùm mortuus fuerit absque filio, ad filiam ejus

tribui de qua erant, nullam Dominus permisisset, ut patet *Numer.*, XVIII, v. 24, et *Deuter.*, XVIII, v. 1. Quod hic supponi debet ut eorum à principibus differentia intelligatur, qui possessionibus propriis non carebant.

(1) Æquivalenter saltem cap. 9, græco-lat., vel cap. 13 in antiquis, et apud S. Thomam, lect. 13, prope finem.

sera à sa fille. » Donc la loi ne pourvoyoit pas assez au salut de la nation.

3° Les sociétés humaines se conservent principalement par le droit que les hommes ont d'échanger, au moyen des transactions commerciales, les choses dont ils ont besoin, comme le remarque Aristote, *Polit.*, I, 7. Or la loi portoit atteinte au droit de vente, puisqu'elle vouloit que l'objet vendu revînt à son premier possesseur, dans la cinquantième année du jubilé, ainsi qu'on le voit, *Lévit.*, XXV. Donc, à cet égard, la loi étoit défectueuse.

4° Le bien des hommes réclame, à raison de leurs nécessités, que le prêt soit prompt et facile. Or cela n'est plus possible, si les débiteurs ne sont pas tenus de rendre; d'où vient qu'il est dit, *Eccli.*, XXII, 10 : « Plusieurs refusent de prêter, non par dureté, mais parce qu'il craignent d'être fraudés. » C'est cependant ce que la loi a établi, puisqu'il est écrit, d'abord, *Deutér.*, XV, 2 : « Un homme à qui il sera dû quelque chose par son ami, son voisin, ou son frère, n'a pas le droit de le répéter, car c'est l'année de la remise du Seigneur. » Puis il est dit encore, *Exod.*, XXII, 10 : « Si l'animal prêté vient à mourir en présence du maître, on n'est pas tenu de restituer. » De plus on ôte au prêteur la garantie du gage, *Deut.*, XXIV, 10 : « Lorsque vous redemanderez à votre prochain une chose qu'il vous doit, vous n'entrerez pas dans sa maison, pour en emporter un gage. » Ce que semblent confirmer ces autres paroles : « Son gage ne passera pas la nuit chez vous, mais vous le lui rendrez sur l'heure. » Donc la loi étoit défectueuse concernant les prêts.

5° De la perte du dépôt résultent les plus grands dangers; aussi doit-on y veiller avec le plus grand soin, conformément à ces paroles, II *Machab.*,

---

transibit hæreditas. » Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

3. Præterea, societas hominum maximè conservatur per hoc quòd homines, emendo et vendendo, sibi invicem res suas communicant, quibus indigent, ut dicitur in I. *Polit.* Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis; mandavit enim quòd possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo Jubilæi, ut patet *Levit.*, XXV. Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. Præterea, necessitatibus hominum maximè expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum. Quæ quidem promptitudo tollitur per hoc quòd creditores accepta non reddunt; unde dicitur *Eccles.*, XXII : « Multi non causâ nequitiæ non fœnerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt. » Hoc autem induxit lex; primò quidem, quia mandavit *Deuter.*, XV : « Cui debetur aliquid ab amico, vel proximo, ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est Domini; » et *Exod.*, XXII, dicitur quòd « si præsente domino animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur. » Secundò, quia aufertur ei securitas, quæ habetur per pignus; dicitur enim *Deuter.*, XXIX : « Cùm repetes à proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum ejus, ut pignus auferas; » et iterum (1) : « Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei. » Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

5. Præterea, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet; et ideo est maxima cautela adhibenda : unde etiam dicitur II. *Machab.*, III, quòd « sacerdotes invocabant

(1) Non de quocumque pignus exhibente, sed solùm de paupere. Sic enim plenè ibi, vers. 12 : *Sin autem pauper est, non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei ante solis occasum, ut dormiens in vestimento suo benedicat tibi, etc.*

III, 15 : « Les prêtres invoquoient Celui qui est dans le ciel et qui a fait la loi touchant les dépôts, pour qu'il les conservât à ceux qui les avoient mis sous sa garde. » Mais dans l'ancienne loi il étoit pris peu de soin des dépôts, puisqu'il est dit, *Exod., ut sup.* : « Lorsqu'un dépôt a été perdu, on doit s'en rapporter au serment du dépositaire. » Donc en cela du moins la loi étoit défectueuse.

6° De même que le mercenaire loue son travail, on loue une maison ou tout autre objet du même genre. Or, il n'est pas nécessaire que celui qui loue une maison exige immédiatement le prix de cette location. Donc il faut également regarder comme trop dure cette prescription de la loi, *Lévit.*, XIX, 13 : « Vous ne retiendrez pas jusqu'au lendemain le salaire de l'ouvrier. »

7° Comme il est fréquemment nécessaire de rendre la justice, les juges doivent être d'un facile accès. C'est donc à tort que la loi, *Deutér.*, XVII, avoit déterminé un seul endroit où devoient se rendre ceux qui avoient des questions litigieuses à faire vider.

8° Il est possible que deux ou trois hommes, ou même un plus grand nombre s'accordent pour mentir. On ne sauroit donc approuver ceci, *Deutér.*, XIX, 15 : « Toute déposition faite par deux ou trois témoins sera concluante et décisive. »

9° Le châtiment doit être infligé selon la gravité du délit, d'après cette parole, *Deutér.*, XXV, 2 : « C'est à la mesure même du péché qu'il faut proportionner le nombre des coups. » La loi cependant infligeoit à des délits égaux des peines inégales ; quand elle dit, par exemple, *Exod.*, XXII, 1 : « Le voleur rendra cinq bœufs pour un, quatre brebis pour une. » Il arrivoit encore que de légers délits étoient punis des peines les plus graves ; ainsi quand un homme fut lapidé pour avoir ramassé du bois le jour du sabbat, *Nomb.*, XV ; la même peine est prononcée contre l'enfant

---

eum de cœlo qui depositis legem posuit, ut his qui deposuerunt ea, salva custodiret. » Sed in præceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur ; dicitur enim *Exod.*, XXII, quòd « in amissione depositi statur juramento ejus apud quem fuit depositum. » Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. Præterea, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quæcumque alia hujusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatæ domûs conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod præcipitur *Levit.*, XIX : « Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque ad mane. »

7. Præterea, cùm frequenter immineat judiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad judicem. Inconvenienter igitur statuit lex, *Deuter.*, XVII, ut irent ad unum locum experituri judicium de suis dubiis.

8. Præterea, possibile est non solùm duos, sed etiam tres vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur *Deuter.*, XIX : « In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum. »

9. Præterea, pœna debet taxari secundùm quantitatem culpæ ; unde dicitur etiam *Deuter.*, XXV : « Pro mensura peccati erit et plagarum modus. » Sed quibusdam æqualibus culpis lex statuit inæquales pœnas ; dicitur enim *Exod.*, XXII, quòd « restituet fur quinque boves pro uno bove, et quatuor oves pro una ove. » Quædam etiam non multùm gravia peccata gravi pœnâ puniuntur, sicut *Numer.*, XV, lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato ; filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet

qui s'est livré à la débauche, *Deut.*, XXI. Les châtiments déterminés par la loi n'étoient donc pas justement gradués.

10° Au témoignage de saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 2, Cicéron distingue huit genres de châtiments : « l'amende, les fers, les coups, le talion, l'ignominie, l'exil, la mort, l'esclavage. » Or, quelques-uns de ces châtiments sont portés par la loi : l'amende, d'abord, comme lorsque le voleur est condamné à rendre le quintuple ou le quadruple de l'objet volé; les fers, ensuite, prescription qui se voit *Nomb.*, XV ; les coups, *Deut.*, XXV, 2 : « S'ils jugent que le délinquant mérite d'être frappé, ils le coucheront par terre et le feront frapper devant eux; » l'ignominie étoit infligée à celui qui refusoit de prendre la femme de son frère après la mort de celui-ci, « puisqu'elle lui ôtoit sa chaussure et lui crachoit au visage. » La mort, comme, par exemple en cet endroit, *Lévit.*, XX, 9 : Celui qui aura maudit son père ou sa mère sera puni de mort; » on voit aussi dans la loi la peine du talion, *Exod.*, XXI, 24 : « Œil pour œil, dent pour dent. » Il semble donc contraire à la raison que la loi n'ait pas porté les deux autres peines, à savoir l'exil et l'esclavage.

11° Le châtiment n'est dû qu'à la faute. Or la faute ne sauroit se trouver dans les animaux privés de raison. C'est donc à tort qu'un châtiment leur est infligé. Ce qui a lieu néanmoins, soit quand la loi ordonne de lapider le bœuf qui aura tué un homme ou une femme, *Exod.*, XXI, soit dans une autre circonstance déterminée, *Lévit.*, XX. Donc ce qui regarde les rapports mutuels des hommes n'avoit pas été convenablement réglé dans l'ancienne loi.

12° Selon la loi du Seigneur, *Exod.*, XXI, l'homicide doit être puni de mort. Mais la mort d'un animal privé de raison ne peut nullement com-

---

« comessationibus vacat et conviviis, » mandatur lapidari, *Deuter.*, XXI. Igitur inconvenienter in lege sunt institutæ pœnæ.

10. Præterea, sicut Augustinus dicit, XXI. *De Civit. Dei* (cap. 11), octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius : « Damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem. » Ex quibus aliqua sunt in lege statuta : damnum quidem, sicut cùm fur condemnabatur ad quintuplum vel quadruplum ; vincula verò, sicut *Numer.*, XV, mandatur de quodam quòd in carcerem includatur; verbera verò, sicut *Deuter.*, XXV : « Si eum qui peccavit, dignum viderint plagis, prosternent et coram se facient verberari; » ignominiam etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quæ « tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius; » mortem etiam inferebat, ut patet *Levit.*, XX : « Qui maledixerit patri suo aut matri, morte moriatur; » pœnam etiam talionis (1) lex induxit, dicens, *Exod.*, XXI : « Oculum pro oculo, dentem pro dente. » Inconveniens igitur videtur quòd alias duas pœnas, scilicet *exilium* et *servitutem*, lex vetus non inflixit.

11. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur pœna, *Exod.*, XXI : « Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum aut mulierem; » et *Levit.*, XX, dicitur : « Mulier quæ succubuerit cuilibet jumento, simul interficiatur cum eo. » Sic igitur videtur quòd inconvenienter quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in veteri lege ordinata.

12. Præterea, Dominus mandavit, *Exod.*, XXI, quòd homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multò minùs repu-

(1) Ex eo sic vocati, quòd per hanc pœnam tale pro tali rependatur; perinde ac à Græcis

penser la mort d'un homme. Donc ce n'est pas par la mort d'un animal qu'un homicide pouvoit être réparé. On ne sauroit donc approuver cette disposition de la loi, *Deut.*, XXI, 1 : « Quand on aura trouvé le cadavre d'un homme qui a été tué sans qu'on connoisse l'auteur de ce meurtre, les anciens de la ville la plus rapprochée prendront une génisse qui n'a pas encore porté le joug ni déchiré la terre avec la charrue; ils la conduiront dans une vallée sauvage et rocailleuse qui n'a jamais été labourée, et là ils trancheront la tête à la génisse... »

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, puisque le Roi-prophète voit dans la loi un bienfait signalé de Dieu, *Psalm.* CXLVII, 20 : « Il n'en a pas agi de même à l'égard de toutes les nations, et ne leur a pas manifesté ses jugements. »

(Conclusion. — La loi ancienne ayant suffisamment pourvu à tout ce qui regarde les mutuels rapports des hommes, soit en ce qui ressort de l'autorité des princes, soit en ce qui dépend de la volonté des simples particuliers, il est certain que les préceptes judiciaires ont été sur ce point convenablement établis.)

Saint Augustin rappelle, *De Civit. Dei*, II, 21, cette définition donnée par l'orateur romain : « Un peuple est une réunion d'hommes liés entre eux par des droits et des besoins communs. » Il est donc de l'essence d'un peuple que les rapports mutuels des hommes qui le constituent soient réglés par les sages prescriptions d'une loi juste. Or les hommes peuvent avoir entre eux deux sortes de rapports, dont les uns ressortent de l'autorité des princes, et dont les autres dépendent de la volonté des simples particuliers. Et comme chacun a la libre disposition de ce qui est soumis à son pouvoir, il appartient à ceux qui ont le souverain pouvoir de vider

---

tatur quàm occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari pœna homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur *Deuter.*, XXI, quòd « quando inventum fuerit cadaver occisi hominis, et ignorabitur cædis reus, seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento quæ non traxit jugum, nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam atque saxosam, quæ nunquam arata est, nec sementem recepit, et cædent in ea cervices vitulæ. »

Sed contra est, quod pro speciali beneficio commemoratur in *Psalm.* CXLVII : « Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis. »

(Conclusio. — Quoniam circa omnem communicationem hominum ad invicem, tam quæ principum authoritate, quàm quæ propriâ privatarum personarum voluntate fit, lex sufficienter providit, convenienter judicialia præcepta ad popularium convictum tradita esse certum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus in II. *De Civit. Dei* (cap. 21), introducit à Tullio dictum : « Populus est cœtus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus. » Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem justis præceptis legis ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem : una quidem, quæ fit authoritate principum; alia autem fit propriâ voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscujusque disponi potest id quod ejus subditur potestati, ideo authoritate principum quibus subjecti sunt homines, oportet quòd judicia inter homines exerceantur,

dicitur, ut frequenter apud Aristotelem videre est, ἀντιπεπονθὸς, veluti *contrapassum*, cùm quis vicissim repatitur id quod intulit alteri vel inflixit.

les différends que les hommes ont entre eux, et de punir les malfaiteurs. Au pouvoir des simples particuliers appartiennent les choses qu'ils possèdent ; aussi peuvent-ils, de leur autorité privée, les échanger entre eux, par les diverses transactions commerciales, les donations et tous autres moyens du même genre. Or la loi avoit sagement réglé ces deux sortes de rapports. Elle avoit d'abord établi des juges, *Deutér.*, XVI, 18 : « Vous constituerez des juges et des magistrats siégeant aux portes de la cité, pour juger le peuple selon la justice. » Elle avoit fixé l'ordre et la règle des jugements à prononcer, *ibid.*, I, 16 : « Portez des jugements équitables, que ce soit envers un citoyen, que ce soit envers un étranger; il n'y aura point acception de personnes. » Elle écarte les sources ordinaires de l'injustice, « en défendant aux juges d'accepter des présents. » *Exod.*, XXI. Elle fixe le nombre des témoins nécessaires, comme nous l'avons vu plus haut. Elle statue les peines qui doivent être infligées aux divers délits, comme nous le verrons dans la réponse au dixième argument. Quant à ce qui concerne la propriété, le mieux, suivant la doctrine du Philosophe, *Polit.*, II, 4, c'est qu'elle soit divisée entre les citoyens (1), mais commune à certains égards, en partie pour l'usage, en partie du consentement même des possesseurs. Trois choses qui se trouvoient instituées dans la loi : elle posoit d'abord en principe la division des propriétés entre les citoyens, puisqu'il est dit, *Num.*, XXXIII, 52 : « Je vous ai donné en possession une terre que vous partagerez par la voie du sort. » Et comme de l'irrégularité des possessions provient souvent, comme le remarque le

(1) Voilà donc le droit de propriété clairement consacré par la loi de Moïse. Il n'est pas hors de propos aujourd'hui d'en faire la remarque. On n'auroit pas bien certainement songé à la faire, dans les temps qui nous ont précédés, tant ce droit paroissoit une chose indispensable et naturelle. Ce sont les systèmes et les tentatives socialistes ou communistes dont notre société contemporaine n'est pas encore totalement affranchie, qui donnent à cette remarque sa valeur et son opportunité. Autrefois le droit de propriété étoit régardé comme une vérité première et fondamentale, comme un axiôme social, que nul ne songeoit à démontrer. Nous en sommes maintenant venus à ce point de perturbation morale, qu'on est heureux de trouver l'autorité d'un grand génie ou d'une sage législation à l'appui des idées les plus simples ou des droits les plus naturels.

---

et pœnæ malefactoribus inferantur. Potestati verò privatarum personarum subduntur res possessæ : et ideo propriâ authoritate in his possunt sibi invicem communicare, putà emendo, vendendo, donando, et aliis hujusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit; statuit enim judices, ut patet *Deut.*, XVI : « Judices et magistros constitues in omnibus portis ejus, ut judicent populum justo judicio ; » instituit etiam justum judicii ordinem, unde dicitur *Deut.*, I : « Quod justum est judicate, sive civis ille sit, sive peregrinus, nulla erit personarum distantia ; » sustulit etiam occasionem injusti judicii, « acceptationem munerum judicibus prohibendo, » ut patet *Exod.*, XXIII, et *Deut.*, XVI ; instituit etiam numerum « testium duorum vel trium, » ut patet *Deut.*, XVII et XIX ; instituit etiam certas pœnas pro diversis delictis, ut post dicetur (ad 10). Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus in II. *Politic.* (cap. 4 sive 5), quòd possessiones sint distinctæ, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur. Et hæc tria fuerunt in lege statuta. Primò enim ipsæ possessiones divisæ erant in singulos ; dicitur *Num.*, XXXIV : « Ego dedi vobis terram in possessionem quam sorte dividetis. » Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus

Philosophe, *Polit.*, II, 4, la ruine des cités, la loi remédie à ce mal par un triple moyen : premièrement, en divisant les propriétés par égales parts et suivant le nombre des hommes. C'est pour cela qu'il est dit, *Num.*, XXXIII, 54 : « A ceux qui sont plus nombreux vous donnerez une plus large part, une moindre à ceux qui le sont moins. » Secondement, les possessions ne pouvoient être aliénées pour toujours, elles devoient après un certain temps revenir à leurs premiers maîtres, afin que le partage n'en fût jamais entièrement détruit. Troisièmement enfin, pour prévenir cette perturbation des propriétés, l'ordre de succession et d'héritage étoit ainsi réglé : le fils héritoit d'abord, puis la fille; en troisième lieu venoient les frères, en quatrième les oncles, et enfin tous les autres parents. Pour sauvegarder encore mieux la répartition primitive, la loi obligeoit les femmes qui avoient hérité, à se marier dans leur propre tribu (1). Tout en constituant d'une manière aussi forte le droit de propriété, la loi vouloit, en second lieu, que l'usage en fût commun sous certains rapports : quant au soin, d'abord, conformément à ce précepte, *Deutér.*, XXII, 1 : « Si vous rencontrez le bœuf ou la brebis de votre frère égarés, vous ne passerez pas outre, mais vous les ramènerez à votre frère. » Quant aux fruits, ensuite; car il étoit indistinctement accordé à tous d'entrer dans la vigne d'un ami, et de manger autant de raisins qu'on voudroit, pourvu qu'on n'en emportât point au dehors; il étoit accordé aux pauvres en particulier de ramasser les gerbes oubliées, de recueillir les fruits et les grappes qui demeuroient après la récolte, *Lévit.*, XIX, *Deutér.*, XXIV. Les pauvres avoient également part à tout ce que la terre rapportoit la septième année,

(1) L'hérédité, comme le don, est l'extension nécessaire, le complément de la propriété. La propriété n'est complète que si elle est transmissible par le don et par l'hérédité. Mais cet usage absolu et suprême de la propriété doit, pour ne pas en préparer la ruine, être réglementé par de sages lois; et c'est ce que l'on voit dans cette prescription de la loi mosaïque. Il faut surtout remarquer ici la place qu'elle assigne à la femme dans la société. Toutes les autres législations et même tous les philosophes, comme on vient de le voir dans une objection tirée d'Aristote, avoient comme annihilé la partie la plus foible du genre humain.

---

dicit in II. *Polit.* (cap. 4 seu 8), ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit : unum quidem, ut secundùm numerum hominum æqualiter dividerentur; unde dicitur *Num.*, XXXIII : « Pluribus dabitis latiorem, et paucioribus angustiorem. » Aliud remedium est, ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad hujusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus : primo quidem gradu filius; secundo autem filia; tertio fratres; quarto patrui; quinto quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam ulteriùs lex statuit, ut mulieres quæ sunt hæredes, nuberent suæ tribùs hominibus, ut habetur *Num.*, XXXVI. Secundò verò instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis : et primò quantum ad curam; præceptum est enim *Deut.*, X : « Non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et præteribis, sed reduces fratri tuo, » et similiter de aliis; secundò quantum ad fructum, concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus in vineam amici, licitè comedere posset, dum tamen extra non deferret; quantum ad pauperes verò specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus, et racemi remanentes, ut hábetur *Levit.*, XIX, et *Deut.*, XXIV; et etiam communicabantur ea quæ nascebantur in septimo anno, ut habetur *Exod.*, XXIII, et *Levit.*, XXV. Secundò verò

Exod., XXIII, *Levit.*, XXV. La troisième chose enfin que la loi statue concernant la propriété, c'est la manière dont le possesseur doit y faire participer son prochain, ou bien par des dons purement gratuits; ainsi quand il est dit, par exemple, *Deuter.*, XIV, 28 : « La troisième année, vous séparerez une autre dîme, de telle sorte que le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve puissent en manger et s'en rassasier. » Ou bien par des échanges ou des transactions à intérêts réciproques; ainsi que le sont les ventes, les achats, les locations, les emprunts de tout genre, les prêts et les dépôts; toutes choses réglementées par les diverses dispositions de la loi. Nous devons donc en conclure que la loi ancienne avoit sagement pourvu aux mutuelles relations des honneurs.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, XIII, 8 : « Celui qui aime son prochain a accompli la loi. » Car tous les préceptes de la loi, ayant principalement en vue le prochain, ont pour objet et pour fin d'amener les hommes à s'aimer les uns les autres (1). Or l'amour se manifeste essentiellement en ce que les hommes se font mutuellement part de leurs biens, puisqu'il est dit, I. *Joan.*, III, 17 : « Si un homme voit son frère dans le besoin et lui ferme ses entrailles, comment la charité divine peut-elle demeurer en lui? » Aussi la loi se proposoit-elle d'accoutumer les hommes à cet échange réciproque et généreux des biens qu'ils possédoient, selon cette autre parole de saint Paul, I. *Tim.*, VI, 18 : « Persuadez aux riches de donner aisément et de faire part aux autres de leurs richesses. » Mais celui-là ne donne pas aisément, qui ne souffre pas que son prochain ait une légère part à son bien, alors qu'il n'en résulte pour lui aucune perte considérable. Voilà pourquoi il étoit permis d'entrer dans la vigne d'un autre, et d'y manger des raisins autant qu'on en vouloit, avec défense toutefois d'en emporter au dehors; car ceci auroit pu causer un grave dommage, et troubler par là même la paix des citoyens, ce qui

(1) A ce point de vue, il y auroit une large et magnifique étude à faire sur la législation des Hébreux.

statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini : unam purè gratuitam; unde dicitur *Deut.*, XIV : « Anno tertio separabis aliam decimam, venientque Levites et peregrinus, et pupillus, et vidua, et comedent et saturabuntur; » aliam verò cum recompensatione utilitatis, sicut per venditionem, et emptionem, et locationem, et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum; de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certæ in lege. Unde patet quòd lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit, *Rom.*, I, « qui diligit proximum, legem implevit; » quia scilicet omnia præcepta legis, præcipuè ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur, ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quòd homines sibi invicem bona communicent; quia dicitur I *Joan.*, III : « Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo? » Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facilè sibi invicem bona sua communicarent, sicut et Apostolus, I *ad Timoth.*, VI, « divitibus mandat facilè tribuere et communicare. » Non autem facilè communicativus est qui non sustinet quòd proximus aliquid modicum de suo accipiat absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio

ne pouvoit nullement résulter du droit restreint accordé par la loi : une telle faveur devoit bien plutôt avoir pour résultat de consolider l'union et de ployer les hommes à la bienfaisance.

2° Ce n'est qu'à défaut d'enfants mâles, que les femmes devoient, selon la loi, hériter des biens paternels. Et ce droit étoit une satisfaction réclamée par le cœur du père, auquel il eût été trop pénible de savoir que son héritage passeroit à des étrangers. Et encore la loi avoit-elle accompagné cette disposition d'une sage mesure en prescrivant aux femmes qui avoient hérité de se marier avec des hommes de leur tribu, afin que la division primitive des terres ne fût pas frustrée de son effet.

3° Suivant la pensée du Philosophe, *Polit.*, II, rien ne contribue davantage à la conservation d'une cité ou d'une nation comme de sages lois touchant les propriétés. Aussi avoit-il été prescrit chez quelques nations, comme il le remarque lui-même, que les propriétés ne pourroient être aliénées que dans un cas de nécessité évidente. Et en effet, s'il étoit loisible aux citoyens de vendre leurs propriétés sans restriction aucune, il pourroit arriver que tous les biens fussent possédés par un petit nombre de riches, et que dès lors la population vînt à s'amoindrir rapidement. C'est pour prévenir un tel danger que la loi ancienne avoit réglé les choses de telle sorte que, d'une part, les citoyens pussent, dans un cas de nécessité, aliéner leur bien pour un temps, et que, de l'autre, le bien devant après ce temps revenir au premier maître, l'équilibre ne se trouvât pas définitivement rompu (1). C'est ainsi que le partage fait primitive-

(1) C'est faute d'une semblable disposition dans les lois touchant la propriété, que la société romaine fut livrée à des secousses aussi profondes et aussi souvent renouvelées. L'effrayante inégalité des fortunes, permise ou tolérée par sa législation, fut même une des principales causes de sa décadence, et le plus terrible auxiliaire de la corruption intérieure et des ennemis extérieurs qui finirent par la renverser. Les autres nations de l'antiquité, quoi qu'en dise le Philosophe, n'étoient guère mieux organisées, sous ce rapport, que le peuple romain; elles l'étoient beaucoup moins sous d'autres : et voilà pourquoi ce défaut d'équilibre amena plus promptement leur ruine. Les nationalités modernes souffrent encore du même mal ; ce

---

gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur; quæ inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad aliquid facilè communicandum.

Ad secundum dicendum, quòd lex non statuit quòd mulieres succederent in bonis paternis, nisi ex defectu filiorum masculorum; tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset si ejus hæreditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, præcipiens ut mulieres succedentes in hæreditate paterna nuberent suæ tribûs hominibus, ad hoc quòd sortes tribuum non confunderentur, ut habetur *Num.*, ult.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in II. *Polit.*, regulatio possessionum multùm confert ad conservationem civitatis vel gentis : unde, sicut ipse dicit, apud quasdam Gentilium civitates statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset, nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quòd omnes possessiones ad paucos deveniant ; et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus ad hujusmodi periculum removendum sic ordinavit quòd et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus ; et tamen periculum removit, præcipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret : et hoc instituit, ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio

ment entre les douze tribus, étoit sauvegardé. Quant aux maisons qui se trouvoient dans les villes, le nombre n'en étant pas déterminé comme l'étoit la mesure des terres données à chaque famille, elles pouvoient être aliénées pour toujours, ainsi que tous les biens-meubles. Le nombre de ces maisons n'étoit pas invariable comme l'étoit la mesure des terres partagées. Mais les maisons bâties en dehors des murs d'une ville et servant à l'exploitation des champs, étoient soumises aux mêmes conditions que le sol; car ces maisons n'ayant d'autre destination que la culture et la garde des terres, c'est avec raison que la loi les confondoit dans la même prescription.

4° La loi avoit pour but, comme nous l'avons observé déjà, d'amener les hommes à se prêter volontiers un mutuel secours dans leurs nécessités; moyen le plus efficace de cimenter leur union et leur amitié. Et cette généreuse disposition devoit naître non-seulement de leurs dons gratuits et désintéressés, mais encore des échanges qu'ils faisoient de leurs biens; car de tels secours sont ceux dont l'application est la plus générale et la plus utile. La loi marchoit à ce but par une foule de prescriptions différentes. Elle ordonnoit d'abord aux Hébreux de prêter aisément à leurs frères, et de ne pas se laisser arrêter par l'approche de l'année du Jubilé, *Deut.*, XV. Elle leur défendoit, en second lieu, d'accabler d'usures ceux qui leur empruntoient et d'en accepter des gages absolument nécessaires à la vie; et, quand ils les avoient acceptés, elle leur prescrivoit de les rendre de suite. Voici ce qui est dit à cet égard, *Deut.*, XXIII, 19 : « Vous ne prêterez point à usure à votre frère. » Et XXIV, 6 : « Vous ne recevrez

n'est pas aujourd'hui certes qu'on pourroit le contester. Nos codes sont beaucoup trop romains; on a presque entièrement repoussé, en les formant, les institutions mosaïques et chrétiennes. Les immenses dangers que nous courons auront-ils pour effet de nous ramener à cette double origine ?

---

determinata in tribubus. Quia verò domus urbanæ non erant sorte distinctæ, ideo concessit quòd in perpetuum vendi possent sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat mensura possessionis, ad quam non addebatur; poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus verò, quæ non erant in urbe, sed in villa muros non habente (1), in perpetuum vendi non poterant, quia hujusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum : et ideo lex congruè statuit idem jus circa utrumque.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dictum est, intentio legis erat assuefacere homines suis præceptis, ad hoc quòd sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maximè est amicitiæ fomentum. Et hanc quidem facilitatem subveniendi non solùm statuit in his quæ gratis et absolutè donantur, sed etiam in his quæ mutuò conceduntur; quia hujusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Hujusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primò quidem, ut faciles se præberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur *Deut.*, XV. Secundò, ne eum cui mutuum concederent, gravarent, vel usuras vel etiam aliqua pignora omnino vitæ necessaria accipiendo; et, si accepta fuerint, quòd statim restituerentur; dicitur enim *Deuter.*, XXIII : « Non fœneraberis fratri tuo ad usuram; »

(1) Ut habet manuscriptum, et sic legi debere per se manifestum est, quasi dicat *in villa non murata*, ut I. *Reg.*, VI, v. 18, et *Esther*, IX, v. 19, usurpatur, et in communi usu passim.

pas en gage sa pierre à moudre, ni celle de dessous, ni celle de dessus; car c'est sa vie même qu'il vous livreroit. » Puis encore, *Exod.*, XXI, 16 : « Si vous recevez de votre prochain son habit en gage, vous le lui rendrez avant le coucher du soleil. » Elle ne vouloit pas en troisième lieu qu'ils redemandassent leur prêt avec importunité, *Exod.*, XXIII, 25 : « Si vous prêtez de l'argent aux pauvres de mon peuple qui habitent avec vous, vous ne les presserez pas comme un exacteur. » C'est pour cela encore qu'il étoit dit, *Deut.*, XXIV, 13 : « Quand vous redemanderez à votre prochain une chose qu'il vous doit, vous n'entrerez pas dans sa maison pour en enlever un gage, mais vous attendrez dehors et il vous apportera lui-même ce qu'il aura; » soit parce que la maison de chacun est son plus sûr asile, et rien ne lui seroit plus pénible que de le voir envahir; soit pour que le créancier n'emporte pas le gage qu'il voudroit, et que le débiteur, au contraire, donne celui dont il aura le moins besoin. En quatrième lieu, la loi statuoit que, la septième année toute dette fût remise. Il étoit à supposer, en effet, que les débiteurs qui pouvoient s'acquitter le feroient avant cette septième année; et s'ils ne le pouvoient en aucune manière, il auroit également fallu leur abandonne leur dette, par un effet de ce même amour qui vouloit qu'on leur donnât encore pour subvenir à leur indigence (1). Touchant les animaux prêtés, voici ce que la loi avoit établi : s'ils mouroient ou se détérioroient par la négligence de l'emprunteur et en son absence, il étoit tenu de les payer; si cela arrivoit, au contraire, sous ses yeux et malgré sa vigilance, il n'étoit pas tenu de les payer, quand surtout il les avoit loués à ses frais. Comme ces animaux, en effet, auroient également pu mourir ou se détériorer chez leur maître, si on lui en assuroit la conservation, dans le cas où il en auroit déjà

(1) Ici se révèle le principe sur lequel reposoit l'institution du Jubilé. Cette institution étoit, sans doute, une loi politique très-sage ; mais elle étoit surtout une loi de bienfaisance et d'amour.

---

et XXIV : « Non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam, quia animam suam apposuit tibi; » et *Exod.*, XXI, dicitur : « Si pignus à proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei. » Tertiò, ut non importunè exigerent; unde dicitur *Exod.*, XXIII : « Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor. » Et propter hoc etiam mandatur *Deut.*, XXIV : « Cùm repetes à proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris in domum ejus, ut pignus auferas, sed stabis foris, et ille tibi proferet quod habuerit; » tum quia domus est tutissimum uniuscujusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur; tum etiam quia non concedit creditori ut accipiatur pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minùs indiguerit. Quartò, instituit quòd in septimo anno debita penitus remitterentur; probabile enim erat ut illi qui commodè reddere possent, ante septimum annum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent; si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ea dilectione, qua etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia verò mutuata hæc lex statuit, ut propter negligentiam ejus cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur vel debilitentur, reddere ea compellatur; si verò eo præsente et diligenter custodiente, mortua fuerint vel debilitata, non cogebatur restituere, et maximè si erant mercede conducta; quia ita etiam potuissent mori et debilitari apud mutuantem, et ita, si conservationem animalis consequeretur, jam aliquod lucrum reportaret ex mutuo,

retiré un avantage, le prêt ne seroit plus gratuit. Il falloit donc, dans cette hypothèse, éviter que le prêt ne fût l'occasion d'un double gain, et se prémunir seulement contre la négligence de l'emprunteur. Mais, dans l'hypothèse d'un prêt pur et simple, il y avoit une sorte d'équité à ce que le maître reçût une compensation pour l'avantage qu'il auroit retiré par l'usage de l'animal mort ou détérioré.

5° Entre le prêt et le dépôt, il y a cette différence, que le prêt n'a lieu qu'au bénéfice de l'emprunteur (1), tandis que le dépôt tourne au profit de celui qui le fait. Voilà pourquoi l'obligation de rendre le prêt étoit dans certains cas plus rigoureuse que celle de rendre le dépôt. Le dépôt pouvoit se perdre de deux manières : d'abord, par une cause inévitable, ou bien naturelle, comme quand un animal mouroit ou dépérissoit, ou bien extrinsèque, comme quand il étoit enlevé par les ennemis ou dévoré par une bête sauvage; et, dans ce dernier cas, l'emprunteur devoit porter au maître les restes de l'animal dévoré, tandis que, dans les autres cas, il n'étoit obligé de rien rendre; il devoit seulement alors se purger par le serment de tout soupçon de fraude. Le dépôt pouvoit, en second lieu, se perdre par un accident qu'il eût été possible d'éviter, comme, par exemple, quand il étoit volé; et, dans ce cas, il devoit être rendu à cause de la négligence du dépositaire. L'emprunteur, au contraire, étoit tenu, comme nous l'avons dit, de rendre le prix d'un animal mort ou détérioré, quand

(1) En partant de ce principe, il faut absolument condamner le prêt à usure. Si la loi de Moïse le permettoit, toutefois, à l'égard des étrangers, on conçoit aussi que la différence des constitutions sociales amène des nécessités telles que l'argent ne soit plus un simple moyen d'échange et devienne en quelque sorte une propriété réelle et productive.

---

et non esset gratuitum *mutuum*. Et maximè hoc observandum erat quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebant certum pretium pro usu animalium, unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis (1); si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam æquitatem, ut saltem tantum restitueret quantum usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

Ad quintum dicendum, quòd hæc differentia est inter *mutuum* et *depositum*, quia *mutuum* traditur in utilitatem ejus cui traditur, sed *depositum* traditur in utilitatem deponentis. Et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum *mutuum*, quàm ad restituendum *depositum*. Depositum enim perdi poterat dupliciter. Uno modo, ex causa inevitabili vel naturali, putà si esset mortuum vel debilitatum animal depositum, vel extrinsecâ, putà si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum à bestia. In quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat; in aliis autem suprà dictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solùm ad expurgandam suspicionem fraudis tenebatur juramentum præstare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, putà per furtum; et tunc propter negligentiam custodis redddere tenebatur. Sed, sicut dictum est, ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiamsi debilitatum aut mortuum fuisse

(1) *Exod.* quippe XXII, ut indicabat argumentum, vers. 14, sic dicitur : *Qui à proximo suo quidquam horum mutuò postulaverit* (scilicet pecuniam, vas, bovem, ovem, asinum vel quodlibet simile, sicut suprà dictum est), *et debilitatum aut mortuum fuerit domino non præsente, reddere compelletur;* quasi nimirum præsumatur custodisse negligenter, sicut et paulò ante, vers. 12, dictum erat quòd si tale aliquid ab amico sive proximo commendatum ablatum esset furto, restituere damnum domino teneretur; vers. autem 15 subjungitur : *Quòd si in præsentiarum dominus fuerit, non restituet, maximè si conductum venerat pro mercede operis sui, etc.*

ce dommage avoit été fait en son absence; car une moindre négligence entraînoit pour lui cette obligation, qui n'existoit pour le dépositaire que dans le cas de vol.

6° Les mercenaires qui tirent un prix fixe de leur travail, sont des pauvres vivant au jour le jour du fruit de leurs sueurs : voilà pourquoi la loi ordonnoit que leurs services fussent payés sans retard, afin qu'ils ne fussent pas privés de leur subsistance. Ceux, au contraire, qui louent d'autres objets sont ordinairement des riches, qui n'ont pas un tel besoin du prix de leur location : sous ce rapport, les deux cas n'offrent donc aucune parité.

7° Les juges sont établis pour décider les questions litigieuses qui peuvent s'élever entre les hommes touchant la justice. Or de telles questions peuvent exister sous un double rapport : d'abord, par rapport aux hommes simples seulement; et c'est pour résoudre de tels doutes que « des juges et des magistrats étoient établis dans chaque tribu pour juger le peuple avec justice. » *Deut.*, XVI, 18. Une chose peut encore être douteuse pour les hommes instruits eux-mêmes; et voilà pourquoi la loi ordonnoit qu'on recourût alors au lieu que Dieu auroit choisi pour être le centre de la nation, où résideroit le souverain prêtre, chargé de prononcer sur les questions touchant le culte divin, et le juge suprême, qui devoit prononcer en dernier ressort dans les jugements humains : ce qui se pratique encore aujourd'hui, où, par voie d'appellation et pour mieux instruire une cause, on remonte des juges inférieurs à ceux qui occupent le sommet de la hiérarchie judiciaire (1). Cet ordre étoit ainsi tracé, *Deut.*, XVII, 8 : « Si une question difficile et ambiguë s'élève parmi vous, et si vous voyez les juges siégeant aux portes de la ville varier dans leurs

(1) Cette disposition est tellement fondée sur la nature et la raison, qu'on la retrouve, à de très-légères modifications près, dans le code judiciaire de tout peuple civilisé. Il en est de même du nombre des témoins, de la foi qu'on doit ajouter à leur témoignage et du contrôle auquel ils doivent être soumis.

---

in ejus absentia; de minori enim negligentia tenebatur quàm depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad sextum dicendum, quòd mercenarii qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quærentes quotidianum : et ideo lex providè ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum : et ideo non est eadem ratio in utroque.

Ad septimum dicendum, quòd judices ad hoc inter homines constituuntur, ut determinent quod ambiguum inter homines circa justitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum. Uno modo apud simplices; et ad hoc dubium tollendum mandatur *Deuter.*, XVI, ut « judices et magistri constituerentur per singulas tribus, ut judicarent populum justo judicio. » Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos; et ideo ad hoc dubium tollendum constituit lex ut « omnes recurrerent ad locum principalem à Deo electum, » in quo et summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa ceremonias divini cultus, et summus judex populi, qui terminaret quæ pertinent ad judicia hominum : sicut etiam nunc, per appellationem vel per consultationem, causæ ab inferioribus judicibus ad superiores deferuntur; unde dicitur *Deuter.*, XVII : « Si difficile et ambiguum apud te judicium prospexeris, et

sentiments, dirigez-vous vers le lieu choisi par le Seigneur, et présentez-vous aux prêtres de la famille de Lévi, et à celui qui sera juge dans ce temps. » Or des questions aussi compliquées ne pouvoient pas s'élever fréquemment. Cela n'étoit donc pas trop onéreux pour le peuple.

8° Dans les affaires humaines on ne sauroit exiger une preuve démonstrative et infaillible; il suffit d'une conjecture probable, comme celles dont le Rhéteur se sert pour persuader. Quoiqu'il soit donc possible, absolument parlant, que deux ou trois témoins s'accordent pour mentir, il n'est cependant ni facile, ni probable qu'ils le fassent : aussi leur témoignage est-il accepté comme vrai, surtout s'ils n'hésitent pas dans leurs dépositions, et qu'ils ne soient pas d'ailleurs suspects. Et pour que les témoins ne pussent pas aisément s'écarter de la vérité, la loi vouloit qu'ils fussent d'abord examinés avec le plus grand soin, et puis sévèrement punis s'ils étoient convaincus de faux témoignage. *Deut.*, XIX, 16 et seq. Le nombre de témoins déterminé par la loi avoit de plus une raison mystyque : il représentoit l'infaillible vérité des personnes divines, qui sont comptées tantôt au nombre de deux, le Saint-Esprit étant le lien des deux premières, tantôt au nombre de trois, comme le remarque saint Augustin sur ces paroles du Sauveur, *Joan.*, VIII, 17 : « Dans votre loi il est écrit que le témoignage de deux hommes est vrai (1). »

9° Le châtiment n'est pas seulement infligé en raison de la gravité du délit, il est encore subordonné à d'autres considérations. Premièrement, c'est au délit, sans doute, qu'il est proportionné; car toutes choses égales

(1) Nous avons vu plus haut que les préceptes judiciaires avoient, quoique d'une manière moins essentielle et moins directe que les préceptes cérémoniels, un sens figuratif. La même observation s'applique, jusqu'à un certain point, au sens mystique ou anagogique. Les paroles citées ici par l'auteur confirment simplement, au premier abord, le sens littéral de la loi ; mais celles qui les précèdent immédiatement dans l'Evangile, semblent ouvrir la voie à l'interprétation mystique de notre saint auteur. Du reste, elles sont remarquables sous plus d'un rapport. C'est toujours le divin Sauveur qui parle : « Et si je juge, mon jugement est vrai ; car ce n'est pas moi seul qui parle, c'est moi et le Père, qui m'a envoyé. »

---

judicum extra portas tuas videris verba variari, ascende ad locum quem elegerit Dominus, venies que ad sacerdotes Levitici generis, et ad judicem qui fuerit in illo tempore. » Hujusmodi autem ambigua judicia non frequenter emergebant : unde ex hoc populus non gravabatur.

Ad octavum dicendum, quòd in negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio et infallibilis; sed sufficit aliqua conjecturalis probabilitas, secundùm quam Rhetor persuadet. Et ideo, licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quòd conveniant : et ideo accipitur eorum testimonium tanquam verum, et præcipuè si in suo testimonio non vacillent, vel aliàs suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quòd non de facili à veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissimè examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur *Deut.*, XIX. Fuit autem aliqua ratio hujusmodi numeri determinandi ad significandam infallibilem veritatem personarum divinarum; quæ quandoque numerantur duæ, quia Spiritus sanctus est nexus duorum, quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud *Joan.*, VIII : « In lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est. »

Ad nonum dicendum, quòd non solùm propter gravitatem culpæ, sed etiam propter alias causas gravis pœna infligitur : primò quidem propter quantitatem peccati, quia majori pec-

d'ailleurs, à un plus grand délit est dû un chatiment plus grave. Secondement, on y tient compte de la force de l'habitude, un homme ne pouvant être arraché à une mauvaise habitude que par des châtiments sévères. Une chose à considérer, en troisième lieu, c'est le degré de la passion ou de la concupiscence, qui ne sauroit également céder que devant une semblable crainte. La facilité de commettre le péché et d'y croupir, enfin, mérite une attention particulière; car, lorsque de tels péchés viennent à se manifester, ils doivent être rigoureusement punis pour qu'il en résulte une terreur salutaire. Concernant la gravité même du péché, on peut distinguer quatre degrés, et cela, en considérant un seul et même fait : le premier degré, c'est quand le péché est involontaire; et, dans ce cas, le défaut absolu de volonté exempte d'un châtiment quelconque; car il est dit, *Deut.*, XXII, 16 : « La jeune fille qui sera surprise et violentée dans les champs, ne sera pas punie de mort, attendu qu'elle a crié et que nul ne s'est trouvé là pour la défendre. » S'il y a eu un peu de volonté dans la faute et qu'elle soit en grande partie causée par la foiblesse, comme dans le cas d'une passion extrême, cette faute perd de sa gravité; et le châtiment alors doit être diminué dans la même proportion, à moins qu'il ne soit nécessaire, comme nous l'avons dit, de le maintenir dans sa rigueur pour le bien commun et pour détourner les hommes de semblables péchés. Le second degré, c'est quand on pèche par ignorance; dans ce cas, on étoit censé coupable pour avoir négligé de s'instruire, mais une telle faute n'étoit pas passible d'un jugement, on l'expioit par des sacrifices. C'est ce qu'on voit, *Levit.*, IV, 17 : « L'ame qui aura péché par ignorance..., immolera une chèvre sans tache. » Cela néanmoins ne doit être entendu que de l'ignorance du fait, et ne s'applique nullement à l'ignorance du précepte divin, que tous étoient obligés de connoître. Le troisième degré, c'est lorsqu'un homme pèche par orgueil, c'est-à-dire, avec

---

cato cæteris paribus pœna gravior debetur; secundò propter peccati consuetudinem, quia à peccatis consuetis non facilè homines abstrahuntur, nisi per graves pœnas; tertiò propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato, ab his enim non de facili homines abstrahuntur, nisi propter graves pœnas; quartò propter facilitatem committendi peccatum, et jacendi in ipso, hujusmodi enim peccata quando manifestantur, sunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus, etiam circa unum et idem factum. Quorum primum est, quando involuntarius peccatum committit; tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur à pœna; dicitur enim *Deut.*, XXII, quòd « puella quæ opprimitur in agro, non est rea mortis, quia clamavit, et nullus affuit qui liberaret eam. » Si verò aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat (putà cùm quis peccat ex passione), minuitur peccatum; et tunc pœna secundùm veritatem judicii diminui debet, nisi fortè propter communem utilitatem pœna aggravetur ad abstrahendum homines ab hujusmodi peccatis, sicut dictum est. Secundus gradus est, quando quis per ignorantiam peccavit; et tunc aliquo modo reus reputabatur propter negligentiam addiscendi; sed tamen non puniebatur per judices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia; unde dicitur *Levit.*, IV : « Anima quæ peccaverit per ignorantiam, etc. » Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia præcepti divini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est, quando aliquis ex superbia peccabat, id est, ex certa electione vel ex

réflexion et par malice; et alors on observoit exactement la proportion marquée par la gravité du délit. Le quatrième degré, c'est quand on pèche avec insolence et obstination; et, dans ce cas, le coupable étoit impitoyablement frappé de mort, comme un rebelle et un ennemi de l'ordre établi par la loi (1). Cela posé, il faut dire que dans le châtiment infligé au vol, la loi tenoit compte du danger que couroit, par sa nature même, l'objet enlevé : aussi quand il s'agissoit de choses qui peuvent aisément être mises à l'abri des voleurs, on n'étoit tenu que de rendre le double. Or les brebis ne peuvent pas être ainsi sauvegardées, puisqu'on les mène paître dans la campagne; ce qui faisoit qu'elles étoient plus fréquemment enlevées. C'est pour cela que la loi frappoit ce vol d'une peine plus sévère, en condamnant le voleur à rendre quatre brebis pour une. Les bœufs sont encore plus exposés, puisqu'on les laisse dans les champs et qu'on ne les garde pas en troupeaux comme les brebis. Voilà pourquoi le châtiment porté contre les voleurs étoit encore ici plus sévère, puisqu'ils devoient rendre cinq bœufs pour un. Toutefois la peine étoit bien moindre si l'animal volé se retrouvoit en vie chez le voleur; celui-ci n'étoit alors tenu que de restituer le double, comme dans les vols ordinaires, parce que de ce qu'il avoit conservé l'animal vivant on pouvoit supposer qu'il avoit l'intention de le rendre. Pour expliquer la disposition principale de la loi sur ces deux sortes de vol, on peut dire avec la Glose, que les animaux de la dernière espèce étoient utilisés de cinq différentes manières : ils servoient aux sacrifices, ils labouroient la terre, on en mangeoit la chair, ils fournissoient du lait, et la peau en étoit employée à divers usages. C'est à

(1) Dans une note antérieure, nous avons rapporté le texte même de cette loi; et l'on peut dire qu'elle s'explique et se justifie par elle-même. C'est l'autorité paternelle, insolemment et opiniâtrément méconnue, qu'elle a voulu sauvegarder par un châtiment aussi sévère. L'autorité publique prêtoit ici sa force et sa garantie à celle qui lui sert à elle-même de fondement : car la famille est la base de la société : celle-ci est atteinte quand celle-là est ébranlée.

---

certa malitia, et tunc puniebatur secundùm quantitatem delicti. Quartus autem gradus est, quando peccabat per proterviam et pertinaciam; et tunc quasi rebellis et destructor ordinationis legis omnino occidendus erat. Secundùm hoc dicendum est quòd in pœna furti considerabatur secundùm legem id quod frequenter accidere poterat : et ideo pro furto aliarum rerum quæ de facili custodiri possunt à furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri à furto, quia pascuntur in agris; et ideo frequentiùs contingebat quòd oves furto subtraherentur : unde lex majorem pœnam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficiliùs custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim sicut oves : et ideo adhuc hîc majorem pœnam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur. Et hoc dico, nisi fortè idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solùm duplum restituebat, sicut et in cæteris furtis; poterat enim haberi præsumptio quòd cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici secundùm Glossam (1), quòd bos habebat quinque utilitates, quia « immolatur, arat, pascit carnibus, lac dat, et corium etiam diversis usibus ministrat; » et ideo pro uno bove quinque bo-

(1) Sine nomine citat vetus Glossa vel manuscripta, sed moderna sive impressa citat nomine Strabii; nempe quòd *secundùm litteram quinque boves pro uno bove et quatuor oves pro una ove redduntur, quia bos quinque utilitates habet, ovis quatuor, etc.*, ut hîc ferè in textu.

cause de cela que pour un bœuf dérobé on étoit tenu d'en rendre cinq. Les brebis présentent seulement quatre sortes d'avantages : des victimes, la chair, le lait, la laine. Pour ce qui regarde le fils rebelle et contumace, c'étoit pour ces deux crimes qu'on le condamnoit à mort, et non pour s'être livré à l'intempérance; il n'étoit pas en cela distingué du reste de ceux qui se rendoient coupables des mêmes crimes. Celui qui ramassa du bois le jour du sabbat fut lapidé comme ayant violé la loi d'une manière essentielle; car elle avoit établi la sainteté de ce jour en mémoire de la nouveauté du monde : son délit renfermoit donc une espèce d'infidélité.

10° La loi ancienne ne portoit la peine de mort que contre les crimes les plus graves : ceux qui attaquoient la majesté divine, l'homicide, les enlèvements, les outrages envers les parents, l'adultère et l'inceste (1). Elle prononçoit l'amende contre les vols proprement dits, la peine du talion contre ceux qui frappoient ou mutiloient leurs semblables; cette même peine s'appliquoit aux faux témoignages. Pour de moindres délits, la loi portoit la flagellation ou l'ignominie. L'esclavage étoit infligé dans deux cas : premièrement, quand celui qui étoit déjà esclave, étant libre de droit la septième année, ne vouloit pas profiter du bénéfice de la loi; il demeuroit alors esclave pour toute sa vie. Cette même peine étoit

(1) On a remarqué, dans une intention souvent hostile, que la peine de mort étoit bien fréquente sous l'ancienne loi. En général, on a le tort de juger les sociétés antiques, sans tenir compte des progrès immenses que le christianisme a fait accomplir à l'humanité; on les apprécie avec les idées d'ordre, de douceur, de justice et de charité que l'Evangile a peu à peu, malgré les plus longues et les plus terribles résistances, infiltré dans les esprits d'abord, puis dans les institutions et dans les mœurs. Le second tort que l'on a, et celui-ci tient peut-être plus à l'ignorance qu'à la mauvaise foi, c'est de ne pas comparer la législation de Moïse aux autres législations de l'antiquité. On verroit que celle-là étoit encore la moins rigoureuse et la plus humaine de toutes. On ne trouve point là ces supplices atroces et prolongés si communs chez les autres nations, chez les Perses, par exemple, et même chez les Romains. Un point en dira plus que tous les discours, c'est l'état affreux du débiteur chez ces derniers, mis en rapport avec la situation qui lui étoit faite chez les Juifs. Ajoutons que, si la peine de mort étoit fréquente, la loi l'entouroit en quelque sorte des plus sages précautions. C'est l'observation d'un savant historien que nous avons déjà cité, César Cantu.

« Les rabbins nous apprennent, dit-il, que dans les affaires capitales il étoit procédé avec le calme examen que mérite une décision irréparable. Les témoins entendus, la cause étoit remise au lendemain; et les juges, retirés chez eux, prenoient peu de nourriture et point de

ves reddebantur. Ovis etiam habet quatuor utilitates : « immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat. » Filius autem contumax non quia comedebat et bibebat, occidebatur, sed propter contumaciam et rebellionem, quæ semper morte puniebatur, ut dictum est. Ille verò qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quæ sabbatum observari præcipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut suprà dictum est (qu. 100, art. 5). Unde occisus fuit tanquam infidelis.

Ad decimum dicendum, quòd lex vetus pœnam mortis inflixit in gravioribus criminibus, scilicet in his quæ contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit pœnam damni. In percussuris autem et mutilationibus induxit pœnam talionis; et similiter in peccato falsi testimonii. In aliis autem minoribus culpis induxit pœnam flagellationis vel ignominiæ. Pœnam autem servitutis induxit in duobus casibus : in uno quidem, quando septimo anno remissionis ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti, ut liber exiret, unde pro pœna ei infligebatur ut in perpetuum servus

secondement infligée au voleur qui ne pouvoit restituer, *Exod.*, XXII. La loi n'admettoit pas l'exil d'un hébreu chez une nation étrangère, par la raison que Dieu étoit seulement connu dans la Judée et que toutes les autres nations étoient livrées à l'idolâtrie; en sorte qu'un exil absolu eût été un danger pour la foi religieuse de celui qui l'auroit subi. Voilà pourquoi David disoit à Saül, I *Reg.* XXVI, 19 : « Maudits sont ceux qui m'ont chassé aujourd'hui de l'héritage du Seigneur, en me disant : Va, sers les dieux étrangers. » Il y avoit néanmoins une sorte d'exil à l'intérieur; car c'est ainsi qu'on pouvoit envisager cette disposition, *Deut.*, X; celui qui par mégarde avoit frappé de mort son semblable, quand il étoit prouvé qu'il n'avoit contre lui aucune haine, se réfugioit dans une des villes désignées pour cela, et il y demeuroit jusqu'à la mort du souverain prêtre. Alors il lui étoit permis de rentrer dans sa maison; car on pensoit qu'un malheur public devoit faire oublier les vengeances particulières, et que les parents de l'homme tué ne chercheroient plus à venger sa mort (1).

11° Si l'on prescrivoit de tuer dans certains cas les animaux privés de raison, ce n'est pas qu'on les crût coupables d'une faute, mais c'est pour punir celle de leur maître, qui ne les avoit pas empêchés de nuire. Voilà pourquoi celui-ci étoit plus sévèrement puni, quand le bœuf s'étoit montré dangereux depuis quelque temps, que lorsqu'il se trouvoit n'avoir frappé que par accident; car il lui étoit alors plus facile de prévenir le danger.

vin. Puis, au point du jour, ils se réunissoient deux par deux, pour en conférer à leur aise. Celui qui avoit opiné pour l'absolution ne pouvoit revenir sur son avis; de même celui qui s'étoit prononcé pour la condamnation. La sentence rendue, l'accusé étoit conduit au lieu du supplice, hors de la ville. On proclamoit son nom, son crime, l'accusateur, le nom des témoins, en invitant à comparoître quiconque sauroit comment le disculper; et deux juges se tenoient constamment à côté de lui, pour le cas où lui-même auroit quelque chose à alléguer. Il pouvoit être reconduit jusqu'à cinq fois devant le tribunal pour sa défense. »

(1) Des auteurs non suspects, tels que Montesquieu, dans son *Esprit des lois*, ont fait remarquer tout ce qu'il y avoit de prévoyant et de sage dans ces différentes dispositions de la loi mosaïque. L'institution des villes de refuge étoit en particulier une magnifique création, eu égard à l'état de la civilisation dans le monde antique.

---

remaneret; secundò infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur *Exod.*, XXII. Pœnam autem exilii universaliter lex non statuit, quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis : unde si quis à populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriæ. Et ideo I. *Reg.*, XXVI, dicitur quòd David dixit ad Saul : « Maledicti sunt qui ejecerunt me hodie, ut non habitem in hæreditate Domini, dicentes : Vade, servi diis alienis. » Erat tamen aliquod particulare exilium; dicitur enim *Deuter.*, X, quòd « qui percusserat proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobabatur, ad unam urbium refugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis. » Tunc enim ei licebat ad domum suam redire; quia in universali damno populi consueverunt particulares iræ sedari; et ita proximi defuncti non sic proni erant ad ejus occisionem.

Ad undecimum dicendum, quòd animalia bruta mandabantur occidi non propter aliquam ipsorum culpam, sed in pœnam dominorum qui talia animalia non custodierant ab hujusmodi peccatis. Et ideo magis puniebatur dominus, si bos cornupeta fuerat ab heri et nudiustertius (in quo casu poterat occurri periculo), quàm

On pourroit dire encore que ces animaux étoient mis à mort par horreur du mal qu'ils avoient fait et pour épargner aux hommes leur odieux aspect.

12° La raison de ce précepte, entendu dans le sens littéral, c'est que le meurtrier, selon la remarque de Rabbi Moïse, appartenoit souvent à la ville la plus voisine; et l'immolation de la génisse avoit pour but de le découvrir. C'est ce qu'on se proposoit par trois moyens différents : d'abord, les anciens de la ville juroient qu'ils n'avoient rien négligé pour veiller à la sécurité des routes; puis celui auquel la génisse appartenoit se trouvoit par là même menacé d'un dommage, qui lui étoit épargné quand le meurtrier étoit découvert. Troisièmement, le lieu où la génisse étoit frappée devoit demeurer inculte. Pour éviter, par conséquent, cette double perte, les habitants de cette ville étoient intéressés à faire connoître le criminel; et rarement il arrivoit qu'on ne recueillît alors quelques paroles ou quelques indices qui pouvoient mettre sur la voie. On peut dire aussi que cela avoit lieu pour inspirer aux hommes une salutaire terreur, et pour augmenter en eux l'horreur de l'homicide. En effet, par l'immolation d'une génisse, animal d'une grande utilité et plein de force, quand surtout il n'a pas encore porté le joug, on donnoit à comprendre que le meurtrier devoit être mis à mort, quelle que fût sa force, de quelque utilité que sa vie pût être; qu'il devoit mourir d'une mort terrible, ce qu'on exprimoit en tranchant la tête de la génisse ; qu'il devoit enfin être exclu du commerce des hommes comme un être vil et abject, ce qu'on représentoit clairement en abandonnant la génisse à la pourriture dans un endroit inculte et sauvage. Dans le sens mystique, cette génisse prise dans le troupeau symbolisoit la chair du Christ qui n'a jamais subi le joug, c'est-à-dire, qui n'a point commis le péché; qui n'a pas déchiré la terre avec le soc, ou qui n'a point excité de sédition. La victime étoit frappée dans une vallée

---

si subitò cornupeta efficeretur. Vel occidebantur animalia in detestationem peccati, et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad duodecimum dicendum, quòd ratio litteralis illius mandati fuit (ut Rabbi Moyses dicit), quia frequenter interfector est de civitate propinquiori : unde occisio vitulæ fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria : quorum unum est, quòd seniores civitatis jurabant nihil se prætermisisse in custodia viarum; aliud est, quia ille cujus erat vitula, damnificabatur in occisione animalis, ut si priùs manifestaretur homicidium, animal non occideretur; tertium, quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo, ad evitandum utrumque damnum, homines civitatis de facili manifestarent homicidarium, si scirent; et rarò poterat esse quin aliqua verba vel indicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem et detestationem homicidii; per occisionem enim vitulæ, quæ est animal utile et fortitudine plenum, præcipuè antequam laboret sub jugo, significabatur quòd quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat; et morte crudeli, quod cervicis concisio significabat; et quòd tanquam vilis et abjectus à consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quòd vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur, in putredinem convertenda. Mysticè autem per « vitulam de armento » significatur caro Christi, quæ non traxit jugum, quia non fecit peccatum ; « nec terram scidit vomere, » id est, seditionis maculam non admisit; per hoc autem quòd in valle occultâ occidebatur,

solitaire, image de la mort ignominieuse du Christ, par laquelle sont néanmoins expiés tous les péchés du monde; et cet homicide caché n'étoit autre que le diable.

ARTICLE III.

Les préceptes judiciaires concernant les étrangers étoient-ils convenablement établis par la loi?

Il paroît que la loi n'avoit pas convenablement établi les préceptes judiciaires concernant les étrangers. 1° Le prince des Apôtres dit, *Act.*, X, 34 : « En vérité, je vois que Dieu ne fait point acception de personnes; mais que dans toute nation celui qui le craint et dont les œuvres sont justes, est agréable à ses yeux. » Or ceux qui sont agréables aux yeux du Seigneur ne doivent pas être exclus de son Eglise. Voici donc une défense contraire à la raison, *Deut.*, XXIII, 3 : « Les Ammonites et les Moabites n'entreront jamais dans l'Eglise de Dieu, pas même après la dixième génération. » Et au même endroit on lit un ordre tout opposé concernant d'autres peuples : « Tu ne haïras pas l'Iduméen, car il est ton frère, ni l'Egyptien, car tu fus autrefois son hôte. »

2° Ce qui ne dépend pas de nous ne mérite pas de châtiment. Mais qu'un homme soit eunuque ou qu'il soit né d'une femme de mauvaise vie, cela n'est nullement sa faute. Donc c'est à tort qu'il est dit, *Deut.*, XXIII, 2 : « L'eunuque et l'enfant de la prostituée n'entreront pas dans l'Eglise du Seigneur. »

3° La loi ancienne, s'inspirant d'un sentiment généreux, veut que les étrangers soient traités avec bienveillance. Voici comment elle s'exprime, *Exod.*, XXII, 21 : « Vous ne contristerez pas l'étranger, et vous ne lui

---

significabatur despecta mors Christi, per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

ARTICULUS III.

Utrùm judicialia præcepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd judicialia præcepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus, *Act.*, X (1) : « In veritate comperi quoniam non est acceptor personarum Deus; sed in omni gente qui timet Deum, et operatur justitiam, acceptus est illi. » Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandavit, *Deut.*, XXIII, quòd « Ammonites et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt in Ecclesiam Domini in æternum. » E contrario autem ibidem præcipitur de quibusdam gentibus : « Non abominaberis Idumæum, quia frater tuus est; nec Ægyptium, quia advena fuisti in terra ejus. »

2. Præterea, ea quæ non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam pœnam. Sed quòd homo sit eunuchus vel ex scorto natus, non est in potestate ejus. Ergo inconvenienter mandatur *Deut.*, XXIII, quòd « eunuchus et ex scorto natus non ingrediatur Ecclesiam Domini. »

3. Præterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenæ non affligantur; dicitur enim *Exod.*, XXII : « Advenam non contristabis.

(1) Occasione Centurionis ad quem nutu divino perrexerat, ut eum instrueret in fide quam amplecti optabat, et ideo rogarat illum ut veniret; quamvis gentilis esset ipse, nec Gentilibus adhuc prædicare cœpissent Apostoli.

ferez aucune peine; car vous fûtes vous-même étrangers sur la terre d'Egypte. » Prescription renouvelée et confirmée au chap. suiv. Or, c'est assurément affliger quelqu'un que de l'accabler d'usures. C'est donc à tort que la loi permettoit, *Deut.*, XXIII, de prêter aux étrangers de l'argent à usure.

4° Les hommes nous touchent évidemment de plus près que les arbres. Or c'est aux êtres qui nous touchent de plus près, que nous devons témoigner une affection plus grande, selon cette parole, *Eccli.*, XIII, 19 : « Tout animal aime son semblable; et tout homme, par conséquent, son prochain. » Pourquoi dès-lors cet ordre donné par le Seigneur, *Deut.*, XX, 16 : « Vous exterminerez tous les habitants des villes prises sur les ennemis, mais vous respecterez les arbres qui portent des fruits. »

5° La vertu exige que chacun préfère le bien commun à son bien particulier. Or, dans les guerres engagées entre les hommes, c'est le bien commun qu'on doit chercher. On ne comprend pas dès-lors qu'on ait permis à quelques individus de se retirer chez eux au moment du combat, à ceux, par exemple, qui venoient de bâtir une maison, de planter une vigne, ou qui étoient nouvellement mariés, *Deut.*, XX.

6° D'une faute ou d'un défaut ne doit jamais résulter un avantage. Mais qu'un homme soit craintif ou pusillanime, c'est assurément un défaut, puisque le contraire appartient à la vertu de force. Il n'étoit donc pas juste d'affranchir des fatigues et des dangers du combat, les hommes pusillanimes et accessibles à la peur.

Mais le contraire résulte de ces paroles émanées de la Sagesse divine, *Prov.*, VIII, 8 : « Tous mes discours sont justes, on ne sauroit y rien découvrir de mauvais ou de déréglé. »

---

neque affliges eum; advenæ enim et ipsi fuistis in terra Ægypti; » et XXIII : « Peregrino molestus non eris; scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Ægypti. » Sed ad afflictionem alicujus pertinet quòd usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit, *Deut.*, XXIII, « ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent (1). »

4. Præterea, multò magis appropinquant nobis homines quàm arbores. Sed his quæ sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum et effectum dilectionis impendere, secundùm illud *Eccles.*, XIII : « Omne animal diligit simile sibi; sic et omnis homo proximum sibi. » Inconvenienter igitur Dominus, *Deut.*, XX, mandavit (2) quòd « de civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent. »

5. Præterea, bonum commune secundùm virtutem est bono privato præferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra homines, quæritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur *Deuter.*, XX, quòd « imminente prælio aliqui domum remittantur; » putà « qui ædificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem. »

6. Præterea, ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quòd homo sit formidolosus et corde pavidus, culpabile est; contrarium enim est virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur à labore prælii excusabantur formidolosi, et pavidum cor habentes.

Sed contra est, quod Sapientia divina dicit, *Proverb.*, VIII : « Justi sunt omnes sermones mei; non est in eis pravum quid, neque perversum. »

(1) Ubi vers. 19 sic dicitur : *Non fœnerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno, etc.*

(2) Non eodem tenore, sed seorsim quòd *in civitatibus quas eis Deus daret, nullum om-*

(CONCLUSION. — Comme la loi prescrivoit d'agir avec bienveillance envers les étrangers, pendant la paix ; de n'entrer en guerre avec eux que pour de justes raisons, de la poursuivre avec une ferme confiance en Dieu, d'user modérément de la victoire, on peut dire sans restriction que les préceptes judiciaires à l'égard des étrangers étoient parfaitement sages.)

Il y a deux sortes de conduite à garder envers les étrangers, l'une pendant la paix, l'autre pendant la guerre. Or la loi donnoit de sages préceptes pour l'un et l'autre cas. Durant la paix, il y avoit trois circonstances où les Juifs pouvoient entrer en rapport avec les étrangers : premièrement, quand les étrangers se trouvoient de passage dans leur pays, à titre de voyageurs ; secondement, quand ils venoient fixer leur demeure chez eux comme des hôtes. Et, sous ce double rapport, la loi recommandoit de leur donner des témoignages de bienveillance, puisqu'il est dit, *Exod.*, XXII, 21 : « Vous ne contristerez pas l'hôte étranger ; » et plus loin, XXIII, 9 : « Vous ne ferez point de peine au voyageur (1). » Troisièmement enfin, quand les étrangers vouloient entièrement se donner au peuple juif et embrasser sa religion. Et, dans ce dernier cas, il y avoit un certain ordre à observer : les étrangers n'étoient pas immédiatement reçus au nombre des citoyens ; ce qui se pratiquoit aussi chez plusieurs autres nations, où l'on n'avoit droit de cité qu'après la seconde ou la troisième génération, comme le rapporte Aristote, *Polit.*, III, 1. Et voici pour quel motif : si l'on avoit immédiatement admis les étrangers à

(1) Rien de plus formel dans les lois des autres nations, de celles mêmes qui étoient les plus renommées pour la douceur de leur caractère, la politesse de leurs mœurs et la perfection de leur code. La législation athénienne, si remarquable néanmoins sous ce rapport, n'égaloit pas la sagesse et l'humanité empreintes dans celle de Moïse. Chez d'autres nations, à Lacédémone et dans la Crète en particulier, malgré tout le génie de Minos et de Lycurgue, les prescriptions légales envers les étrangers présentent un contraste frappant avec ce que l'auteur nous fait remarquer ici.

(CONCLUSIO. — Quoniam cum extraneis non hostibus pacificè agere, et cum hostibus bellum justè inire, susceptum cum firma de Deo fiducia fortiter exequi, victoriâque moderatè uti lex præcipiebat, convenienter judicialia præcepta quoad extraneos tradita sunt.)

Respondeo dicendum, quòd cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter : uno modo pacificè ; alio modo hostiliter. Et quantum ad utrumque modum ordinandum lex convenientia præcepta continebat. Tripliciter enim offerebatur Judæis occasio, ut cum extraneis pacificè communicarent : primò quidem, quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini ; alio modo, quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenæ. Et quantum ad utrumque lex misericordiæ præcepta proposuit ; nam *Exod.*, XXII, dicitur : « Advenam non contristabis ; » et XXIII dicitur : « Peregrino molestus non eris. » Tertiò verò, quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant. Et in his quidam ordo attendebatur ; non enim statim recipiebantur quasi cives, sicut etiam apud quosdam Gentilium statutum erat ut non reputarentur cives nisi qui ex avo vel atavo cives existerent, ut Philosophus dicit in III. *Polit.* (cap. 1 vel 2). Et hoc ideo, quia si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quæ sunt populi, possent

nino permitterent vivere (vers. 16), et *civitatem obsidentes ad expugnandam illam*, *non succiderent arbores de quibus vesci* (seu *edi*) *potest.*

prendre part aux affaires publiques, il eût pu en résulter les plus grands dangers pour l'Etat; car ces étrangers, n'ayant pas encore un amour éprouvé pour leur nouvelle patrie, auroient pu se livrer à de funestes tentatives contre son bonheur (1). Aussi la loi avoit-elle statué que ceux des étrangers qui avoient quelque point de contact avec la nation juive, tels que les Egyptiens au milieu desquels elle avoit vécu et s'étoit multipliée, ou les Iduméens, enfants d'Esaü, frère de Jacob, seroient incorporés après la troisième génération. Ceux qui l'avoient traitée d'une manière hostile, tels que les Ammonites et les Moabites, ne devoient jamais être reçus à la jouissance de ces mêmes droits. Pour les Amalécites, comme ils lui avoient toujours montré une haine particulière, et comme en outre aucun lien ne les attachoit à elle, ils devoient être traités en ennemis perpétuels; car il est dit, *Exod.*, XVII, 16 : «La guerre de Dieu contre Amalec subsistera de génération en génération. » La loi renfermoit également des préceptes judiciaires très-sages concernant l'état de guerre avec les étrangers. Il étoit d'abord prescrit de n'entreprendre que des guerres justes, puisqu'il étoit même ordonné, *Deut.*, X, quand on approcheroit d'un ville pour l'attaquer, de commencer par lui offrir la paix. La guerre une fois commencée, on devoit la poursuivre avec vigueur, mais en mettant en Dieu toute la confiance du succès; et pour rappeler aux Juifs ce double devoir, au moment de l'action le prêtre étoit obligé de venir exciter le courage des combattants, en leur promettant le secours divin. Il leur étoit recommandé d'éloigner d'eux tout ce qui pouvoit être un obstacle dans le combat; et c'est à ce titre que certains individus étoient renvoyés dans leur maison. La loi vouloit enfin qu'on usât de la victoire avec modération, en épargnant les enfants et les femmes, en ne détruisant pas même les arbres fruitiers de la contrée envahie.

(1) Tout sage législateur a plus ou moins obéi dans ses institutions aux principes énoncés par saint Thomas; tout homme politique, toute vraie philosophie doivent reconnoître la sagesse de ses observations et la profondeur de ses vues.

---

multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Judæos (scilicet de Ægyptiis apud quos nati fuerant et nutriti, et de Idumæis filiis Esau fratris Jacob), in tertia generatione reciperentur in consortium populi. Quidam verò quia hostiliter se ad eos habuerant (sicut Ammonitæ et Moabitæ), nunquam in consortium populi admitterentur. Amalecitæ autem, quia magis eis fuerant adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur; dicitur enim *Exod.*, XVII : « Bellum Dei erit contra Amalech à generatione in generationem. » Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis lex convenientia præcepta tradidit : nam primò quidem instituit ut bellum justè iniretur; mandatur enim *Deut.*, XX, quòd « cùm accederent ad expugnandam civitatem, offerrent ei primò pacem. » Secundò instituit « ut fortiter bellum inceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam. Et ad hoc meliùs observandum instituit quòd « imminente prælio sacerdos eos confortaret promittendo auxilium Dei. » Tertiò mandavit « ut impedimenta prælii removerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta præstare. » Quartò instituit « ut victoriâ moderatè uterentur parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo. »

Je réponds aux arguments : 1° La loi n'exclut aucun étranger, à quelque nation qu'il appartienne, du culte divin ni des choses qui tiennent au salut de l'ame. Voici ce qui est écrit à cet égard, *Exod.*, XII, 48 : « Si quelque étranger veut entrer dans votre assemblée et faire la pâque du Seigneur, on commencera par circoncire les hommes ; ils pourront alors prendre part aux cérémonies saintes, et ils seront considérés comme faisant partie de la nation (1). » Mais dans les choses temporelles et pour ce qui concerne l'intérêt public, il falloit un délai dont nous avons parlé plus haut, tout en indiquant les raisons : on se souvient que pour les Egyptiens et les Iduméens, c'étoit après la troisième génération ; tandis que d'autres peuples, comme les Moabites, les Ammonites et les Amalécites, en détestation de leur conduite passée, étoient frappés d'une exclusion perpétuelle. De même, en effet, qu'un homme est sévèrement puni d'un méfait, pour que les autres soient détournés du mal par le sentiment de la terreur ; de même une cité ou une nation peuvent être frappées d'une manière exemplaire, pour que les autres redoutent de tomber dans un semblable péché. Il pouvoit néanmoins être fait quelque exception à la loi qui regardoit ces derniers peuples, en faveur d'un acte éclatant de vertu, comme nous voyons que cela eut lieu, *Judith*, XIV, 6 : « Achior, chef des enfants d'Ammon, fut incorporé au peuple d'Israël, avec toute sa race. » Ruth la Moabite en est un autre exemple, bien que l'on pût dire à cela que la prohibition ne s'étendoit pas aux femmes, qui n'ont pas précisément droit de cité.

(1) Une chose qu'on n'a pas assez remarquée et qu'on a trop souvent méconnue, c'est que chez les Juifs, il existoit une distinction réelle et toujours parfaitement observée, entre la foi religieuse et les institutions politiques, malgré les liens spéciaux et plus étroits que partout ailleurs, qui unissoient ces deux éléments de la vie nationale. L'étranger pouvoit être frappé d'exclusion, à temps ou à perpétuité, par la prudente jalousie de la loi civile ; mais l'homme avoit toujours le droit d'embrasser la véritable religion et d'adorer le vrai Dieu, *connu seulement dans la Judée*, selon l'expression du prophète.

Ad primum ergo dicendum, quòd homines nullius gentis exclusit lex à cultu Dei, et ab his quæ pertinent ad animæ salutem ; dicitur enim *Exod.*, XII : « Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini, circumcidetur priùs omne masculinum ejus ; et tunc ritè celebrabit, eritque sicut indigena terræ (1). » Sed in temporalibus, quantùm ad ea quæ pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione suprà dictâ ; sed quidam in tertia generatione, scilicet Ægyptii et Idumæi ; alii verò perpetuò excludebantur in detestationem culpæ præteritæ, sicut Moabitæ et Ammonitæ et Amalecitæ. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant, et peccare desistant, ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii à simili peccato abstineant. Poterat tamen dispensativè aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum, sicut *Judith*, XIV, dicitur quòd « Achior dux filiorum Ammon appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis ejus. » Et similiter Ruth Moabitis, quæ « mulier virtutis » erat. Licèt posset etiam dici quòd illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

(1) Sic tantùm habet originalis textus, tam latinus quàm græcus, non ut exemplaria *Summæ* passim et manuscripta et impressa, *eritque simul sicut*. Sensus autem est, eodem illum loco habendum ac si esset illius terræ indigena, id est, in terra illa natus ; hoc enim *indigena* propriè (sive græcè αὐτόχθων) significat.

2° Comme le dit le Philosophe, *Polit.*, III, 3, un homme peut être appelé membre d'une cité, ou citoyen, de deux manières : absolument ou relativement. Celui-là est citoyen d'une manière absolue, qui jouit de tous les droits attachés à ce titre, qui a, par exemple, voix consultative et délibérative dans les assemblées publiques. A certains égards, ou d'une manière relative, on peut appeler citoyens tous ceux qui habitent une cité, les personnes viles elles-mêmes, les enfants, les vieillards, qui ne peuvent pas prendre part aux affaires publiques. Voilà pourquoi les enfants illégitimes, à raison du vice de leur origine, étoient exclus de l'Eglise, c'est-à-dire, de l'assemblée, jusqu'à la dixième génération : il en étoit de même des eunuques, à qui ne pouvoit revenir l'honneur attaché à la paternité, dans un peuple surtout où le culte divin se conservoit par la perpétuité des familles. Du reste, chez les autres nations, au témoignage du Philosophe, *Polit.*, II, 7, une nombreuse famille étoit un titre d'honneur (1). Ajoutons que dans les choses de la Religion, les eunuques, pas plus que les étrangers, comme nous venons de le dire, n'étoient pas séparés de la masse du peuple ; car voici comment s'exprime le prophète *Is.*, LVI, 3 : « Que le fils de l'étranger, après s'être donné au Seigneur, ne puisse pas dire : Dieu me séparera-t-il de son peuple. Que l'eunuque ne dise pas non plus : Voilà que je suis un arbre stérile. »

3° Il n'étoit pas dans l'intention de la loi qu'on prêtât à usure aux étrangers; mais c'étoit une sorte de concession faite à l'avidité naturelle des Juifs, pour les obliger à mieux traiter les étrangers, en vue du gain qu'ils en retiroient.

4° On établissoit une certaine distinction entre les villes appartenant

(1) Pas chez toutes du moins, ni même chez le grand nombre. La plupart des autres nations commettoient, sous la protection des lois, ou même sous l'égide de la religion, les atrocités les plus contraires à la nature : les Chananéens et les Tyriens, par exemple, immoloient

---

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in III. *Polit.* (cap. 3), dupliciter aliquis dicitur esse civis : uno modo simpliciter; alio modo secundùm quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quæ sunt civium, putà dare consilium vel judicium in populo. Secundùm quid autem civis dici potest, quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personæ, et pueri et senes qui non sunt idonei ad hoc quòd habeant potestatem in his quæ pertinent ad commune. Ideo ergo spurii propter vilitatem originis excludebantur ab Ecclesia (id est à collegio populi) usque ad decimam generationem : et similiter eunuchi; quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur; et præcipuè in populo Judæorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem; nam etiam apud Gentiles qui multos filios generant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit in II. *Politic* (cap. 7). Tamen quantum ad ea quæ ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenæ, ut dictum est: dicitur enim *Isai.*, LVI : « Non dicat filius advenæ qui adhæret Domino, dicens : Separatione dividet me Dominus à populo suo ; et non dicat eunuchus : Ecce ego lignum aridum. »

Ad tertium dicendum, quòd accipere usuras ab alienis non erat secundùm intentionem legis, sed ex quadam permissione propter pronitatem Judæorum ad avaritiam, et ut magis pacificè se haberent ad extraneos, à quibus lucrabantur.

Ad quartum dicendum, quòd circa civitates

aux ennemis : les unes se trouvoient éloignées et ne rentroient pas dans le nombre de celles qui avoient été promises à la nation ; et dans celles-là, quand elles étoient prises, on mettoit à mort tous les hommes qui avoient porté les armes contre le peuple de Dieu, mais on épargnoit les femmes et les enfants. Quant aux villes voisines et promises à ce peuple, on en exterminoit tous les habitants à cause de leurs iniquités passées ; car le peuple juif étoit à cet égard l'exécuteur des vengeances divines, conformément à cette parole. *Deut.*, IX, 5 : « C'est à cause de leur impiété qu'à ton entrée elles ont été détruites. » Les arbres fruitiers étoient respectés pour le bien même du peuple qui alloit prendre possession de ces villes et de leur territoire.

5° Ceux qui venoient de bâtir une maison, de planter une vigne ou de se marier, étoient dispensés de combattre pour deux motifs : d'abord parce que l'homme aime d'un amour spécial et craint par là même beaucoup plus de perdre les biens qu'il possède depuis peu ou qu'il va bientôt posséder ; puis, selon la pensée du Philosophe, *Physic.*, II, 56, « on regarde comme une chose funeste qu'un homme, au moment d'obtenir un bien, en soit tout-à-coup privé. » Aussi, pour que les parents de ceux qui se trouvoient dans une semblable position, ne fussent pas trop profondément affectés de leur mort dans de telles circonstances, et encore pour que le peuple n'en ressentît pas une trop pénible impression, on ne les laissoit pas affronter le péril de la lutte (1).

6° Si les hommes timides étoient également renvoyés chez eux, ce

à la divinité leurs propres enfants. Pour les Juifs, la bénédiction la plus précieuse c'étoit un *grand nombre d'enfants croissant autour de la table, comme les rejetons de l'olivier.* Et puis, chaque israélite espéroit que de sa race naîtroit l'Emmanuel.

(1) Israël ayant à conquérir ses foyers, et puis à les défendre contre des voisins ennemis de son culte et jaloux de sa prospérité, il importoit que sa milice fût organisée d'une manière forte et permanente. C'étoit là un peuple éminemment guerrier ; il le prouva jusque dans les derniers temps de son existence légale, en particulier sous les Machabées. Tout homme, au

hostium quædam distinctio adhibebatur. Quædam enim erant remotæ non de numero illarum urbium quæ eis erant repromissæ ; et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi qui pugnaverant contra populum Dei ; mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quæ erant eis promissæ, omnes mandabantur interfici propter iniquitates eorum priores, ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divinæ justitiæ executorem mittebat ; dicitur enim *Deut.*, IX : « Quia illæ egerunt impiè, introeunte te deletæ sunt. » Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cujus ditioni civitas et ejus territorium erat subjiciendum.

Ad quintum dicendum, quòd novus ædificator domùs, aut plantator vineæ, vel desponsator uxoris excludebantur à prælio propter duo. Primò quidem, quia ea quæ homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere : unde probabile erat quòd ex tali amore magis mortem timerent, et sic minùs fortes essent ad pugnandum. Secundò, quia sicut Philosophus dicit in II. *Physic.* (text. 56), « infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo : » et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt, et etiam populus considerans hoc horreret, hujusmodi homines à mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem à prælio.

Ad sextum dicendum, quòd timidi remitte-

n'étoit pas pour leur avantage; c'étoit uniquement dans l'intérêt de la nation, et de peur qu'ils ne donnassent aux autres le funeste exemple de la lâcheté ou même de la fuite.

ARTICLE IV.

Les préceptes de l'ancienne loi concernant la vie domestique étoient-ils conformes à la raison?

Il paroît que les préceptes de l'ancienne loi concernant la vie domestique n'étoient pas conformes à la raison. 1° L'esclave, dans tout ce qu'il est, appartient à son maître, comme s'exprime le Philosophe, *Polit.*, I, 4. Or, ce qui appartient à quelqu'un lui doit toujours appartenir. On ne sauroit donc approuver ce qui est dit, *Exod.*, XXII : « La septième année, les esclaves pourront se retirer libres. »

2° L'esclave est la propriété du maître ; il ne diffère pas en cela des animaux, tels que l'ane ou le bœuf. Or, il est prescrit de ramener les animaux au maître, quand on les trouve égarés, *Deut.*, XXII. Voici, par conséquent, un ordre injuste, *Deut.*, XXIII, 15 : « Vous ne livrerez pas à son maître l'esclave qui se sera réfugié près de vous. »

3° La loi divine doit porter les hommes à la miséricorde plus que la loi humaine. Or, d'après la loi humaine, on punit sévèrement ceux qui font subir de trop rigoureux traitements à leurs serviteurs ou à leurs

besoin, étoit soldat. Les femmes elles-mêmes prenoient quelquefois une part glorieuse à la défense de la patrie. Débora et Judith ne sont pas les seules héroïnes qui nous apparoissent, les armes à la main, dans la merveilleuse histoire de cette nation.

Les lois de la guerre, chez les Juifs, quoique bien sévères, si nous les comparons aux principes d'honneur et d'humanité introduits par le christianisme parmi les sociétés modernes, sont encore un modèle de douceur relativement à ce qui se pratiquoit chez les peuples anciens. Avant d'attaquer une ville, on devoit lui offrir la paix, comme nous venons de le voir dans le texte ; et, si elle se rendoit, on devoit en épargner les citoyens. Le butin se partageoit entre les combattants, *Deut.*, XX. Il est écrit : « Tu feras les machines de guerre avec des arbres inutiles, non avec ceux qui portent du fruit. Les arbres sont-ils tes ennemis? Pourquoi donc les déracines-tu ? Ne plonge pas l'épée dans le corps de l'ennemi désarmé et suppliant. » Il nous seroit aisé de citer bon nombre d'autres préceptes donnés dans le même sens.

---

bantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur, sed ne populus ex eorum præsentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter lex vetus præcepta ediderit circa domesticas personas.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter lex vetus præcepta ediderit circa personas domesticas. Servus enim, id quod est, domini est, ut Philosophus dicit in I. *Polit.* (cap. 4). Sed id quod est alicujus, perpetuò ejus esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit *Exod.*, XXII, quòd « servi septimo anno liberi abscederent. »

2. Præterea, sicut animal aliquod (ut asinus aut bos) est possessio Domini, ita etiam servus. Sed de animalibus præcipitur *Deut.*, XXII, quòd « restituantur dominis suis, si errare inveniantur. » Inconvenienter ergo mandatur *Deut.*, XXIII : « Non tradas servum domino suo, qui ad te confugerit. »

3. Præterea, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quàm etiam lex humana. Sed secundùm leges humanas graviter puniuntur qui nimis asperè affligunt servos suos, aut

servantes; et il n'est pas de traitement pire que celui qui entraîne la mort. C'est donc à tort qu'il est dit, *Exod.*, XXI, 21 : « Quand un maître aura frappé de verges son serviteur ou sa servante, s'ils survivent un jour, il ne sera passible d'aucune peine, puisque c'est là son bien. »

4° Autre est le pouvoir du maître sur l'esclave, autre celui du père sur le fils, comme le dit Aristote, *Polit.*, I et III. Or, c'est au maître seulement qu'appartient le droit de vendre ses esclaves. La loi n'auroit donc pas dû permettre que le père vendît sa fille pour qu'elle fût esclave ou servante (1). *Exod.*, XXI.

5° Le père a autorité sur son fils. Or, le droit et le devoir de punir le mal appartiennent à celui qui a autorité sur le coupable. Pourquoi dès-lors la loi ordonne-t-elle au père de mener son fils aux anciens de la ville pour qu'il soit puni par eux? *Deut.*, XXI.

6° Le Seigneur défendoit aux Juifs, *Deut.*, VII, de contracter des mariages avec des femmes étrangères, et même il ordonnoit, *Esdr.*, X, de rompre ceux qui auroient été contractés. Comment allier à cette défense la permission qui leur étoit donnée, *Deut.*, XXI, de prendre pour femmes les captives étrangères?

7° Il y avoit certains degrés de consanguinité et d'affinité, dans lesquels le mariage étoit défendu par la loi de Dieu, *Lévit.*, XVIII. Pourquoi dès-lors étoit-il ordonné, *Deut.*, XXV, à un frère d'épouser la femme de son frère, quand celui-ci étoit mort sans enfants?

8° L'union intime qui existe entre le mari et la femme exige une fidélité inébranlable. Mais une telle fidélité est anéantie si le mariage est dissoluble. Il n'auroit donc pas dû être permis de renvoyer la femme en

(1) Hâtons-nous de dire, même avant de voir la réponse faite par l'auteur à cette objection, qu'un Hébreu ne pouvoit être vendu qu'à un Hébreu, que dès-lors l'esclavage avoit un temps limité, et que d'importantes restrictions étoient imposées au pouvoir du maître à l'égard d'un esclave qu'il devoit toujours regarder comme un frère.

---

ancillas; asperrima autem videtur esse afflictio, ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur *Exod.*, XXI, quòd « qui percusserit servum suum vel ancillam virgâ, si uno die supervixerit, non subjacebit pœnæ, quia pecunia illius est. »

4. Præterea, alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium, ut dicitur in primo et tertio *Polit.* Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet, ut aliquis servum vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quòd aliquis « venderet filiam suam in famulam vel in ancillam » (*Exod.*, XXI).

5. Præterea, pater habet sui filii potestatem. Sed ejus est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur *Deut.*, XXI, quòd pater « ducat filium suum ad seniores civitatis puniendum. »

6. Præterea, Dominus prohibuit *Deut.*, VII, ut « cum alienigenis non sociarent conjugia, et conjuncta etiam separarent, » ut patet I. *Esdr.*, X. Inconvenienter igitur *Deut.*, XXI, conceditur eis ut « captivas alienigenarum ducere possint uxores. »

7. Præterea, Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus præcepit esse vitandos, ut patet *Lev.*, XVIII. Inconvenienter igitur mandatur *Deut.*, XXV, quòd si « aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater ejus acciperet. »

8. Præterea, inter virum et uxorem, sicut est maxima familiaritas, ita debet esse fides firmissima. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit *Deut.*, XXIV, quòd aliquis « posset uxorem dimittere scripto libello

lui donnant son libelle de répudiation, ni défendu de la reprendre ensuite. *Deut.*, XXIV.

9° Tout comme la femme peut être infidèle à son mari, l'esclave peut l'être à son maître, et l'enfant à son père. Or, pour découvrir l'infidélité commise par le serviteur à l'égard de son maître, ou par l'enfant à l'égard de son père, il n'y avoit pas de sacrifice établi dans la loi. Il ne falloit donc pas qu'il y en eût un pour découvrir celle de la femme à l'égard du mari. *Num.*, V. Donc la loi n'avoit pas établi des préceptes judiciaires convenables touchant la vie domestique.

Mais le contraire est ainsi exprimé par le prophète royal, *Ps.* XVIII, 10 : « Les jugements du Seigneur sont vrais et se justifient par eux-mêmes. »

(Conclusion. — La loi avoit parfaitement réglé, pour la conservation et le bonheur de la vie humaine, les rapports du mari et de la femme, du maître et du serviteur, du père et de l'enfant.)

Les rapports mutuels des personnes qui composent la famille regardent les actions journalières, qui ont pour objet les nécessités de la vie. C'est le principe posé par le Philosophe, *Polit.*, I, 1. Or, la conservation de la vie humaine peut être considérée sous un double rapport : dans l'individu, d'abord, c'est-à-dire, dans un seul et même homme subsistant avec son identité. Or l'homme ainsi considéré conserve son existence au moyen des biens extérieurs, d'où il tire la nourriture, le vêtement et tous les autres secours nécessaires à la vie ; et pour la gestion de ces biens l'homme a besoin de serviteurs ou d'auxiliaires. La conservation de la vie humaine peut ensuite être considérée dans l'espèce, ce qui a lieu par la génération ; et dans cette œuvre l'homme a besoin de la femme ; de là proviennent les enfants. La vie domestique présente donc trois combi-

---

repudii ; » et quòd etiam « ulteriùs eam recuperare non posset. »

9. Præterea, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri. Sed ad investigandam injuriam servi in dominum, vel filii in patrem, non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superfluè igitur videtur institui sacrificium zelotypiæ ad investigandum uxoris adulterium, *Num.*, V. Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege præcepta judicialia circa personas domesticas.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* XVIII : « Judicia Domini vera justificata in semetipsa. »

(Conclusio. — De domesticis personis, quæ sunt vel servus et dominus, vel vir et uxor, vel denique pater et filius, rectè convenienterque ad humanæ vitæ conservationem lex vetus præcepta edidit.)

Respondeo dicendum, quòd communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit in I. *Polit.* (cap. 1 vel 2) (1), est secundum quotidianos actus, qui ordinantur ad necessitatem vitæ. Vita autem hominis conservatur dupliciter : uno modo, quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit ; et ad talem vitæ conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum, vestitum, et alia hujusmodi necessaria vitæ, in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundùm speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium.

(1) Cap. 1 quidem in antiquis exemplaribus post medium, sed in modernis græco- lat. ex cap. 2 colligitur ; ubi domus propter quotidianas utilitates constitui dicitur, sed civitas vel societas propter utilitates quæ quotidie non accidunt.

naisons : du maître et du serviteur, du mari et de la femme, du père et de l'enfant. Eh bien, sous ce triple rapport, on trouve dans l'ancienne loi des préceptes pleins de sagesse.

Elle prescrit, en premier lieu, de traiter les serviteurs avec humanité : pour le travail, en défendant d'en trop exiger d'eux; et c'est pour cela que le Seigneur avoit dit, *Deut.*, V, 14 : « Le jour du sabbat, votre serviteur et votre servante se reposeront, aussi bien que vous-même. » Pour les châtiments à leur infliger; car celui qui avoit mutilé un de ses serviteurs devoit le renvoyer libre, *Exod.*, XXI. Le même droit de liberté étoit acquis à la servante que le maître avoit prise pour femme. Concernant les esclaves hébreux, il étoit ordonné de les renvoyer libres, la septième année, avec tout ce qu'ils avoient apporté, et leurs vêtements, comme on le voit *Exod.*, XXI. On étoit même tenu de leur fournir des aliments pour le voyage, *Deut.*, XV.

Concernant les épouses, voici les principales prescriptions de la loi : on devoit d'abord les prendre dans sa propre tribu; c'est ce qu'on lit au dernier chapitre des *Nombres* : et cela, pour qu'il n'y eût pas de perturbation dans le partage fait entre les tribus. Le frère devoit épouser la femme d'un frère, mort sans enfants, comme nous l'avons déjà vu, afin que celui qui ne pouvoit avoir d'héritiers naturels, en eût au moins par une sorte d'adoption, et que sa mémoire ne fût pas de la sorte entièrement anéantie. Il y avoit ensuite des personnes qu'on ne pouvoit épouser, les étrangères, de peur qu'elles ne fussent une cause de séduction et d'idolâtrie, les parentes, par ce respect même que la nature doit inspirer à leur égard. Puis, la loi prescrit la manière dont il faut traiter la femme qu'on a épousée. De là les punitions infligées à celui qui flétrit sa réputation, *Deut.*, XXII; à celui qui nuit à l'un de ses enfants par un sentiment de

---

Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes; scilicet « domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium. » Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia præcepta tradidit.

Nam quantum ad servos, instituit ut modestè tractarentur : et quantum ad labores; ne scilicet immoderatis laboribus affligerentur : unde *Deut.*, V, Dominus mandavit « ut in die sabbati requiesceret servus et ancilla tua sicut et tu. » Iterum quantum ad pœnas infligendas; imposuit enim mutilatoribus servorum, ut dimitterent eos liberos, sicut habetur *Exod.*, XXI. Et simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut « septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quæ apportaverant, etiam vestimentis; » ut habetur *Exod.*, XXI. Mandavit etiam insuper *Deut.*, XV, ut eis detur viaticum.

Circa uxores verò statuitur in lege, quantum ad uxores ducendas, ut scilicet « ducant uxores suæ tribus, » sicut habetur *Num.* ultimo. Et hoc ideo, « ne sortes tribuum confundantur; » et quòd aliquis « in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, » ut habetur *Deut.*, XXXV. Et hoc ideo, ut ille qui non potuit habere successores secundùm carnis originem, saltem habeat per quamdam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleatur. Prohibuit etiam quasdam personas, ne in conjugium ducerentur, scilicet *alienigenas* propter periculum seductionis, et *propinquas* propter reverentiam naturalem quæ eis debetur. Statuit etiam qualiter uxores jam ductæ tractari deberent, « ut scilicet non leviter infamarentur : » unde mandatur puniri ille qui falsò crimen imponit uxori, ut habetur *Deut.*, XXII. Et « quòd etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, » ut habetur *Deut.*,

haine pour la mère, *Deut.*, XXI (1). De là encore la défense de molester sa femme par un sentiment d'aversion, et l'ordre de lui donner le libelle de répudiation en la renvoyant, *ibid.*, XXIV. Enfin, pour qu'il s'établit une plus grande intimité entre les époux dès le commencement de leur union, quand un homme venoit de se marier, il étoit exempté de toute charge personnelle pour l'Etat, afin qu'il fût tout entier à la joie de son union nouvelle.

Pour ce qui regarde les enfants, la loi avoit pourvu à leur éducation en ordonnant aux parents de les instruire dans la foi. C'est le but de ce précepte, *Exod.*, XII : « Quand vos enfants vous diront : Pourquoi cette cérémonie religieuse? Vous leur répondrez : C'est la victime commémorative du passage du Seigneur. » On devoit encore les former à la vertu. Voilà pourquoi les parents dénonçant leur fils devoient dire : « Il refuse avec mépris d'écouter nos avertissements; il se livre à la débauche, à la luxure, à la bonne chère. »

Je réponds aux arguments : 1° Comme les enfants d'Israël avoient été affranchis de la servitude par le Seigneur, et par là même attachés à son service, Dieu ne permettoit pas que la liberté leur fût définitivement ravie. De là cette leçon, *Lévit.*, XXV, 39 : « Si, poussé par l'indigence, l'un de vos frères se vend à vous comme esclave, ne faites pas peser sur lui le joug ordinaire de la servitude; traitez-le en ouvrier à gages ou en colon; car tous les Israélites sont mes serviteurs, je les ai retirés de la terre d'Egypte, afin qu'ils ne tombent jamais dans la condition des esclaves. » Aussi, n'étant pas esclaves d'une manière absolue, mais seulement par accident, ils étoient libres après un temps déterminé.

2° Le précepte rappelé dans l'argument n'avoit son application que

(1) En protégeant ainsi les droits de l'enfant et l'honneur de la mère, la loi à l'une des plus nobles inspirations du cœur humain, inspiration que nous retrouvons jusque dans les ténèbres et la corruption du paganisme. Une femme célèbre par ses passions et ses malheurs, disoit pour se défendre contre les séductions dont elle étoit entourée : Je ne veux pas que mes enfants baissent le front dans les rues d'Athènes, quand on prononcera le nom de leur mère !

XXI. Et etiam quòd « propter odium, uxorem non affligeret, sed potiùs scripto libello eam dimitteret, » ut patet *Deut.*, XXIV. Et ut etiam major dilectio inter conjuges à principio contrahatur, præcipitur quòd « cùm aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicæ necessitatis injungatur, ut liberè possit lætari cùm uxore sua » (ibidem).

Circa filios autem instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo eos in fide; unde dicitur *Exod.*, XII : « Cùm dixerint vobis filii vestri : *quæ est ista religio?* dicetis eis : victima transitûs Domini est. » Et quòd etiam instituerent eos in moribus; unde dicitur *Deut.*, XXI, quòd patres dicere debent, « Monita nostra audire contemnit, commessationibus vacat, et luxuriæ, atque conviviis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quia filii Israel erant à Domino de servitute liberati, et per hoc divinæ servituti addicti, noluit Dominus ut in perpetuum servi essent; unde dicitur *Levit.*, XXV : « Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit; mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Ægypti, ut non væneant conditione servorum. » Et ideo quia simpliciter servi non erant, sed secundùm quid, finito tempore dimittebantur liberi.

Ad secundum dicendum, quòd mandatum illud

dans le cas où le maître poursuivoit son esclave pour le tuer ou pour en faire l'instrument d'une œuvre mauvaise.

3° Dans le mal fait aux esclaves, la loi veut que l'on recherche surtout si ce mal est certain ou douteux. Si la lésion est certaine, la loi prononce un châtiment : pour une mutilation, la liberté de l'esclave, liberté qui devoit lui être aussitôt rendue ; pour la mort, la peine des homicides, quand l'esclave expiroit sous les coups de son maître. Si la lésion n'étoit pas certaine, et n'avoit qu'une simple apparence de réalité, la loi ne prononçoit aucune peine, pourvu toutefois que l'esclave appartînt au maître incriminé ; c'est ce qui avoit lieu quand l'esclave frappé ne mouroit pas de suite, mais seulement après quelques jours, puisqu'on pouvoit alors douter s'il étoit mort par suite des sévices exercés contre lui (1). Cette disposition de la loi s'expliquoit par une autre : car dans le cas même où l'on avoit frappé un homme libre, de telle sorte qu'il ne mourût pas aussitôt, mais au point toutefois de ne pouvoir marcher qu'à l'aide d'un bâton, on n'étoit pas regardé comme coupable d'homicide, alors même que la mort s'ensuivoit ; on étoit cependant tenu de payer les soins donnés au malade par les médecins. Ceci n'avoit pas lieu à l'égard de l'esclave, parce que tout ce qui appartenoit à l'esclave, et l'esclave lui-même, étoient considérés comme une propriété du maître. C'est ce qui explique qu'il ne fut pas prononcé d'amende dans ce cas, l'esclave représentant lui-même, et cette raison étoit donnée par la loi, « une valeur pécuniaire. »

4° Un Juif ne pouvoit avoir un autre juif pour esclave, ainsi que nous

(1) C'étoit tout ce que la loi de Dieu pouvoit faire dans l'état du monde ancien, avant cette abondance de justice et de moralité que l'Evangile a répandue sur la terre. C'est parce que le genre humain n'étoit pas encore susceptible d'une éducation plus élevée, ou parce que le législateur, guidé par l'inspiration divine, n'osa pas toucher à une institution sur laquelle reposoit toute l'économie politique des anciens, qu'il laissa subsister l'esclavage. Il se contenta de l'adoucir. Outre les modifications indiquées par notre saint auteur, on en trouve d'autres non moins importantes dans les divers livres de l'ancien Testament : le serviteur s'asseyoit à table avec son maître, *Joel*, IV, 1 et 8 ; *Isa.*, XXIII, 1 ; *Amos*, I, 9. Le repos légal et religieux à la fois du septième jour et de la septième année étoit une halte à la fatigue de l'esclave

---

intelligitur de servo qui à domino quæritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

Ad tertium dicendum, quòd circa læsiones servis illatas lex considerasse videtur, utrùm sit certa vel incerta. Si enim læsio certa esset, lex pœnam adhibuit : pro mutilatione quidem, emissionem servi, qui mandabatur libertate donandus ; pro morte autem, homicidii pœnam, cùm servus in manu domini verberantis moreretur. Si verò læsio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam pœnam infligebat in proprio servo, putà cùm percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquot dies ; incertum enim erat utrùm ex percussione mortuus esset. Quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quòd statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiamsi postea moreretur ; tenebatur tamen ad impensas solvendas, quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in servo proprio locum non habebat ; quia quicquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi, erat quædam possessio domini : et ideo pro causa assignatur quare non subjaceat pœnæ pecuniæ, quia « pecunia illius est. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut dictum est, nullus Judæus poterat possidere Judæum, quasi

l'avons déjà dit, d'une manière absolue ; cet esclavage n'étoit que relatif, temporaire, et semblable à la condition de l'ouvrier salarié ; c'est avec toutes ces restrictions que la loi permettoit à l'homme pressé par la nécessité, de vendre son fils ou sa fille. Cela étoit clairement indiqué par les termes mêmes de la loi : « Si quelqu'un aliène la liberté de sa fille, celle-ci ne sera point assimilée, en sortant de sa maison, aux esclaves étrangères. » Dans de telles conditions, le père pouvoit non-seulement vendre son fils, mais se vendre encore lui-même, ce qui revenoit à vendre son travail pour un temps limité, selon le texte cité plus haut : « Si, poussé par la nécessité, ton frère se vend à toi comme esclave, tu ne feras pas peser sur lui le joug d'un esclavage ordinaire.... »

5° L'autorité paternelle a seulement le droit d'admonestation; elle n'a pas la force coercitive nécessaire pour réprimer la rébellion et la contumace : et c'est pour cela que la loi ordonnoit au père de recourir au pouvoir des chefs de la cité et d'appeler sur un fils obstiné l'action de la justice publique.

6° Le Seigneur défendoit aux Juifs de prendre pour épouses des femmes étrangères, de peur qu'elles ne fussent une cause de séduction, c'est-à-dire, d'idolâtrie. Cette défense regardoit spécialement les nations voisines, dont il leur eût été plus facile d'embrasser les rites sacrés. Quand une femme néanmoins vouloit renoncer à son culte idolâtrique pour adopter celui des Hébreux, on pouvoit la prendre en mariage, comme le prouve l'exemple de Ruth, épousée par Booz; car elle-même avoit dit à Noémi, sa belle-mère : « Votre peuple sera mon peuple, et votre Dieu sera mon Dieu, » *Ruth*, I. Aussi une captive ne pouvoit être prise pour

même étranger, le premier soulagement apporté par la religion à ses souffrances. Sa position étoit encore adoucie par la charité dont on retrouve l'inspiration anticipée dans le Pentateuque. Plusieurs des préceptes donnés par Moïse respirent une bienveillance digne d'avoir précédé et préparé le *précepte nouveau* donné par le Christ.

---

simpliciter servum ; sed erat servus secundùm quid, quasi mercenarius usque ad tempus : et per hunc modum permittebat lex quòd paupertate cogente aliquis vel filium vel filiam venderet. Et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt; dicit enim : « Si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur sicut exire ancillæ consueverunt. » Per hunc etiam modum non solùm filium suum, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat, magis quasi mercenarium, quàm quasi servum, secundùm illud *Levit.*, XXV : « Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum ; sed quasi mercenarius et colonus erit. »

Ad quintum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in X. *Ethic.* (cap. ult.) principatus paternus habet solùm admonendi potestatem; non autem habet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces comprimi possunt : et ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax à principibus civitatis puniretur.

Ad sextum dicendum, quòd Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci, propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam; et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quæ in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quòd suos ritus retinerent. Si qua verò idololatriæ cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci; sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem : unde ipsa dixit socrui suæ : « Populus tuus, populus meus; Deus tuus, Deus meus, » ut habetur *Ruth*, I. Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci, nisi priùs rasâ cæsarie, et circumcisis ungui-

épouse, qu'elle n'eût auparavant rasé ses cheveux, coupé ses ongles, déposé l'habit sous lequel elle avoit été faite prisonnière, pleuré sur son père et sa mère, *Deut.*, XXI : toutes choses qui signifioient un éternel renoncement à l'idolâtrie, selon l'explication qu'en donne la Glose.

7° « Comme la mort, dit saint Jean Chrysostôme, *in Matth.*, hom. 49, étoit pour les Juifs un mal sans consolation, leurs œuvres ayant surtout pour objet les biens de la vie présente (1), la loi vouloit que l'homme qui mouroit sans enfants ne fût pas privé de tout espoir de postérité et que de la sorte sa mort ne fût pas sans quelque adoucissement. » Mais ce n'étoit qu'un frère ou un parent qui étoit dans l'obligation d'épouser la veuve en pareil cas ; l'enfant né d'un autre homme n'auroit pas été censé appartenir au premier mari, et, de plus, un étranger n'avoit aucun intérêt à maintenir la famille du mort, tandis qu'un frère le devoit en quelque sorte par les liens du sang : aussi étoit-ce comme représentant de son frère qu'il épousoit la femme de celui-ci.

8° Si le Seigneur permettoit le divorce, ce n'étoit pas comme une chose absolument juste, mais comme une concession faite à *la durete des Juifs*, suivant l'expression de l'Evangile, *Matth.*, XIX. Mais nous examinerons cela avec plus d'étendue dans le traité du mariage.

(1) Le silence gardé par la loi touchant la vie future, s'explique par le penchant de ce peuple à l'idolâtrie et par les dangereuses superstitions des peuples qui l'entouroient. Moïse avoit sans doute voulu par là le mettre en garde contre ce double entraînement. Ceux qui de ce silence ont déduit que les Hébreux n'avoient aucune notion de l'immortalité de l'ame, sont démentis par l'ensemble de leurs institutions et par leurs sublimes cantiques incessamment animés par la pensée d'une seconde vie ; une semblable opinion tombe d'elle-même devant l'existence toute seule de la secte des Sadducéens, tenus pour hérétiques parce qu'ils refusoient de croire à l'immortalité des ames, aux récompenses et aux châtiments de cette seconde vie.

Il n'est pas inutile peut-être de faire une dernière remarque, à la suite de cet examen fait par saint Thomas de la législation mosaïque, c'est que cette législation n'étoit pas absolument parfaite, et qu'elle ne fut jamais parfaitement observée. Elle renferme des défauts inhérents au caractère général de l'époque et au caractère particulier du peuple auquel elle étoit des-

---

bus, et depositâ veste in qua capta est, et fleret patrem et matrem, *Deuter.*, XXI, per quæ significatur idololatriæ perpetua abjectio (ut ibidem explicat Glossa).

Ad septimum dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit super *Matth.* (hom. 49) (1) : « Quia immitigabile malum erat mors, apud Judæos, qui omnia pro præsenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quædam mortis mitigatio. » Non autem alius quàm frater vel propinquus jubebatur accipere uxorem defuncti; quia non ita crederetur qui ex tali conjunctione erat nasciturus, esse ejus filius qui obiit, et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum ejus qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere justum erat. Ex quo patet quòd frater in accipiendo uxorem fratris sui, personâ fratris sui defuncti fungebatur.

Ad octavum dicendum quòd lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter justum esset, sed « propter duritiam Judæorum, » ut Dominus dicit *Matth.*, XIX. Sed de hoc oportet pleniùs tractari, cùm de matrimonio agetur.

(1) Explicando scilicet causam cur Joannes fuerit ab Herode occisus, quia reprehendebat cum quòd haberet uxorem fratris sui adhuc viventis, quam habere omnino non licebat. Quod autem hîc vocatur *immitigabile malum*, perinde est ex græco ἀπαραμύθητον, ac *inconsolabile*, sive quòd nullo solatio leniri potest.

9° C'est par le crime d'adultère que les femmes violent la foi matrimoniale; d'une part, elles y sont entraînées par les séductions des sens, et, de l'autre, leur honte est aisément cachée, parce que « l'œil de l'adultère guette le moment des ténèbres, » *Job*, XXIV. Or, cela ne peut s'appliquer à la conduite du fils par rapport au père, ni à celle du serviteur par rapport au maître. L'infidélité, dans ces derniers cas, n'a pas un aussi dangereux attrait, puisqu'elle provient plutôt de la malice; elle n'est pas en outre aussi facile à cacher que le crime de la femme adultère.

QUESTION CVI.

De la loi évangélique, ou loi nouvelle, considérée en elle-même.

Après avoir traité de la loi ancienne, nous avons à nous occuper de la loi évangélique, qui est appelée loi nouvelle.

Nous envisagerons d'abord cette loi en elle-même. Nous la comparerons ensuite avec la loi ancienne. En troisième lieu, nous parlerons des dispositions qu'elle renferme.

Quatre choses à examiner sur la loi nouvelle, considérée en elle-même. 1° Sa nature : est-elle une loi écrite, ou bien est-elle infuse dans nos cœurs? 2° Sa vertu : cette loi justifie-t-elle? 3° Son origine : a-t-elle dû être donnée dès le commencement du monde? 4° Son terme : doit-elle durer jusqu'à la fin des temps, ou bien une autre doit-elle lui succéder?

tinée, défauts que le christianisme devoit faire disparoître, lacunes qu'il devoit combler. L'apôtre saint Paul l'a bien dit : « La loi n'amène rien à la perfection. » La Polygamie et le divorce, par exemple, quoique bien restreints, y étoient encore tolérés, il n'appartenoit qu'au suprême Législateur de les abolir entièrement, parce que lui seul pouvoit se former à lui-même une Eglise vraiment immaculée.

Ad nonum dicendum, quòd uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium; et de facili propter delectationem; et latenter, quia « oculus adulteri observat caliginem, » ut dicitur *Job*, XXIV. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum; quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia, quæ non potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulteræ.

QUÆSTIO CVI.

De lege Evangelica, quæ lex nova dicitur, secundum se, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quæ dicitur lex nova.

Et primò, de ipsa secundùm se. Secundò de ipsa per comparationem ad legem veterem. Tertiò, de his quæ in lege nova continentur.

Circa primum quæruntur quatuor. 1° Qualis sit, utrùm scilicet sit scripta vel indita. 2° De virtute ejus, utrùm justificet. 3° De principio ejus, utrùm debuerit dari à principio mundi. 4° De termino ejus, utrùm scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

ARTICLE I.

La loi nouvelle est-elle une loi écrite?

Il paroît que la loi nouvelle est une loi écrite. 1° La loi nouvelle est l'Evangile même. Or l'Evangile est écrit, selon cette parole, *Joan.*, XX, 31 : « Toutes ces choses ont été écrites pour que vous les croyiez. » Donc la loi nouvelle est une loi écrite.

2° La loi infuse, c'est la loi naturelle, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, II, 14 : « Les Gentils accomplissent naturellement la loi, parce qu'ils la portent écrite dans leur cœur. » Par conséquent, si la loi de l'Evangile étoit infuse en nous, elle ne différeroit pas de la loi naturelle.

3° La loi de l'Evangile est propre aux hommes de la nouvelle alliance. Or, la loi qui est gravée dans tous les cœurs, est commune aux hommes de la nouvelle et de l'ancienne alliance; car il est écrit, *Sap.*, VII, 27 : « La sagesse divine passe d'âge en âge dans les ames saintes; elle forme les amis de Dieu et les prophètes. » Donc la loi nouvelle n'est pas une loi qui soit infuse en nous.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La loi nouvelle est la loi du nouveau Testament. Or, cette loi est infuse en nous. Il est écrit, en effet, *Jérém.*, XXXI : « Voici venir, dit le Seigneur, les jours où je ferai une nouvelle alliance avec la maison d'Israël et la maison de Juda. » Et l'Apôtre, expliquant d'après cet oracle sacré quelle est la nature de cette alliance, dit au nom du Seigneur, *Hébr.*, VIII, 3 : « Telle est l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël : j'imprimerai cette loi dans leur esprit, et je la graverai dans leur cœur. » Donc la loi nouvelle est une loi infuse.

ARTICULUS I.

Utrùm lex nova sit lex scripta.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd lex nova sit lex scripta. Lex enim nova est ipsum Evangelium. Sed Evangelium est descriptum *Joan.*, XX : « Hæc autem scripta sunt ut credatis. » Ergo lex nova est lex scripta.

2. Præterea, lex indita est lex naturæ, secundùm illud *Rom.*, II : « Naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt qui habent opus legis scriptum in cordibus suis. » Si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret à lege naturæ.

3. Præterea, lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi Testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in novo Testamento, et eis qui sunt in veteri Testamento; dicitur enim *Sap.*, VII, quòd « divina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei et Prophetas constituit. » Ergo lex nova non est lex indita.

Sed contra est, quòd lex nova est lex novi Testamenti. Sed lex novi Testamenti est indita in corde; Apostolus enim ad *Hebr.*, VIII, dicit (inducens authoritatem quæ habetur *Jerem.*, XXXI) : « Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel et super domum Juda testamentum novum. » Et exponens quod sit hoc testamentum, dicit : « Quia hoc est Testamentum quod disponam domui Israel, dando leges meas in mente (2) eorum, et in corde eorum superscribam eas. » Ergo lex nova est lex indita.

(1) De his etiam infrà, qu. 107, art. 1, ad 2 et ad 3; et qu. 108, art. 1, tum in corp., tum ad 1; et *Quodlib.*, IV, art. 13, in corp.

(2) *In visceribus* habet editio vulgata, *Jerem.*, XXXI, vers. 33, et Hieronymus ex hebræo

(CONCLUSION. — La loi nouvelle est principalement la grace même de l'Esprit saint infuse dans le cœur des fidèles; elle est secondairement une loi écrite, en ce sens qu'on trouve en elle ce qui dispose à la grace et ce qui regarde l'usage de la grace elle-même.)

D'après le Philosophe, *Ethic.*, IX, 4 : « Une chose quelconque paroît être ce qu'il y a en elle de prédominant. » Or, la grace de l'Esprit saint qui nous est donnée par la foi en Jésus-Christ, est ce qu'il y a de prédominant dans la loi du nouveau Testament, et ce en quoi consiste toute sa vertu. Par conséquent, la loi nouvelle est principalement la grace même de l'Esprit, qui est donnée aux fidèles serviteurs du Christ. C'est ce qui ressort évidemment de ces paroles de saint Paul, *Rom.*, III, 27 : « Où est donc votre glorification ? Elle est détruite. Par quelle loi? Par la loi des œuvres? Non, c'est par la loi de la foi. » L'Apôtre appelle donc la grace de la foi *une loi*. Et il est plus explicite encore quand il dit, *Rom.*, VIII, 2 : « La loi, qui est esprit de vie en Jésus-Christ, m'a affranchi de la loi du péché et de la mort. » D'où saint Augustin conclut, *De Spir. et litt.*, XVII et XXVI (1), que, « comme la loi des œuvres a été gravée sur

(1) Dans ce même chapitre, saint Augustin émet des pensées qui confirment tellement celles de saint Thomas, que le lecteur en verra l'expression avec autant de plaisir que de fruit. « Quelqu'un dira peut-être : Si Dieu discerne le nouveau Testament de l'ancien par cette raison que, dans l'un, la loi étoit écrite sur des tables de pierre, et que, dans l'autre, elle est écrite au fond des cœurs, comment les chrétiens se distingueront-ils des gentils, qui ont eux aussi les œuvres de la loi écrites dans le cœur, puisqu'ils peuvent obéir à cette même loi sous l'inspiration de la nature? Ainsi, les gentils n'ont-ils pas un avantage, et sur les fidèles de l'ancien Testament, à qui la loi fut transmise sur des tables, et sur les fidèles du nouveau, qui ne l'ont reçue que par le moyen de ce Testament même? Mais ne peut-on pas répondre à cela que l'Apôtre, en parlant de ces nations qui ont la loi naturellement écrite dans le cœur, a voulu désigner celles qui ont accepté le nouveau Testament? Faisant, en effet, un peu plus haut l'éloge de l'Evangile, n'avoit-il pas dit : Il est la vertu de Dieu pour le salut de tout homme qui croit, du Juif d'abord, et du Grec ensuite? Ce sont les mêmes hommes qu'il désigne, tantôt sous le nom de nations ou de Gentils, tantôt sous le nom de Grecs. »

Le savant évêque d'Hippone reproduit cette explication, *epist.* GG ; il ajoute là que le nom de Grecs s'étendoit à toutes les nations, parce que la langue grecque étoit devenue comme la langue générale de tous les peuples. Observation que saint Thomas lui-même appuie, dans son commentaire des épîtres de saint Paul, en disant que la sagesse ou la philosophie de toutes les nations avoit pris naissance chez les Grecs.

(CONCLUSIO. — Lex nova principaliter ipsa gratia est Spiritus sancti in corde fidelium scripta; secundario autem est lex scripta, prout in ea traduntur illa quæ vel ad gratiam disponunt, vel ad usum ipsius gratiæ spectant.)

Respondeo dicendum, quòd « unaquæque res illud videtur esse quod in ea est potissimum, » ut Philosophus dicit in IX. *Ethic.* Id autem quod est potissimum in lege novi Testamenti, in quo tota virtus ejus consistit, est gratia Spiritus sancti quæ datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti quæ datur Christi fidelibus. Et hoc manifestè apparet per Apostolum, quia ad *Rom.*, III, dicit : « Ubi est ergo gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? Factorum? Non, sed per legem fidei. » Ipsam enim fidei gratiam *legem* appellat; et expressiùs *Rom.*, VIII, dicitur : « Lex spiritus vitæ in Christo Jesu liberavit me à lege peccati et mortis. » Unde et Augustinus dicit in lib. *De spiritu et littera*, quòd « sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita

sic legit; sed *in mente* sive *in mentem* (εἰς διάνοιαν) 70 legunt. Quod perinde est, quia viscera quasi penetralia mentis intelliguntur.

des tables de pierre, de même la loi de la foi a été gravée dans le cœur des fidèles. » Il dit encore dans le même livre, XXIII : « Quelles sont les lois divines, écrites par Dieu lui-même dans les cœurs, si ce n'est la présence même de l'Esprit saint dans notre ame ? » Il y a cependant dans la loi nouvelle certaines choses qui sont comme la préparation à la grace de l'Esprit saint, ou qui regardent l'usage qu'on doit faire de cette grace : c'est là ce qu'il y a de secondaire dans la nouvelle loi. Il a fallu que les chrétiens fussent instruits à cet égard par la parole et par l'ecriture, soit pour ce qui est des vérités à croire, soit pour ce qui est des œuvres à pratiquer. Il faut donc dire que la loi écrite est principalement une loi infuse, et qu'elle est secondairement une loi écrite.

Je réponds aux arguments : 1° L'Evangile écrit ne renferme que les choses qui appartiennent à la grace, ou comme préparation par rapport à la grace elle-même, ou comme prescription relativement à l'usage que nous devons en faire. Comme préparation de l'intellect au moyen de la foi qui donne la grace de l'Esprit saint, l'Evangile renferme tout ce qui se rapporte à la manifestation de la divinité et de l'humanité du Christ. Comme préparation de la volonté, on y trouve également ce qui nous apprend à mépriser le monde ; et c'est par là que l'homme devient apte à recevoir la grace de l'Esprit saint, « que le monde (c'est-à-dire les amateurs du monde) ne peut recevoir ; » selon la parole de l'Evangile, *Joan.*, XIV, 17. Quant à l'usage de la grace, il consiste dans la pratique des vertus ; et le nouveau Testament nous y exhorte dans une multitude de passages.

2° Une chose peut être infuse en l'homme de deux manières : premièrement, comme appartenant à la nature humaine, et telle est la loi natu-

---

lex fidei scripta est in cordibus fidelium. » Et alibi dicit in eodem lib. « Quæ sunt leges Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia Spiritus sancti? » Habet tamen lex nova quædam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus sancti, et ad usum hujus gratiæ pertinentia, quæ sunt quasi secundaria in lege nova ; de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda, quàm circa agenda. Et ideo dicendum est quòd principaliter lex nova est *lex indita*, secundariò autem est *lex scripta*.

Ad primum ergo dicendum, quòd in Scriptura Evangelii non continentur nisi ea quæ pertinent ad gratiam Spiritus sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiæ : sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem per quam datur Spiritus sancti gratia, continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi ; secundùm affectum verò continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritus sancti gratiæ ; « Mundus enim (id est amatores mundi) non potest capere Spiritum sanctum, » ut habetur *Joan.*, XIV. Usus verò spiritualis gratiæ est in operibus virtutum, ad quæ multipliciter Scriptura novi Testamenti homines exhortatur.

Ad secundum dicendum, quòd dupliciter est aliquid inditum homini : uno modo quasi pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est lex indita homini (1) ; alio modo est

(1) Quo sensu gentes ipsæ profanæ legem illam inditam supponuntur habere, naturalem scilicet legem ostendentem eis quid sit agendum, sicut ibi explicat S. Thomas; posteriori autem sensu de gentibus conversis tantùm subintelligi potest, quæ auxilio gratiæ Christi moralia servare inceperunt, veluti per naturam gratiâ reformatam, juxta explicationem aliam quam ibidem præmittit

relle; secondement, comme étant surajoutée à la nature par un don de la grace : et c'est ainsi que la loi nouvelle est infuse en nous; elle ne nous montre pas seulement ce que nous devons faire, elle nous aide aussi à l'accomplir (1).

3° Nul n'a jamais eu la grace de l'Esprit saint que par la foi explicite ou implicite dans le Christ. Or, c'est par cette foi que l'homme appartient au nouveau Testament. Par conséquent, tous ceux à qui la grace a été accordée appartiennent, sous ce rapport, au nouveau Testament.

ARTICLE II.

La nouvelle loi justifie-t-elle?

Il paroît que la loi nouvelle ne justifie pas : 1° Nul n'est justifié s'il n'obéit à la loi de Dieu, selon cette parole de l'Apôtre, *Hébr.*, V, 9 : « Le Christ est devenu l'auteur du salut éternel pour tous ceux qui lui obéissent. » Or, l'Evangile n'amène pas toujours les hommes à lui obéir; car il est écrit, *Rom.*, X, 16 : « Tous n'obéissent pas à l'Evangile. » Donc la loi nouvelle ne justifie pas.

2° Saint Paul prouvoit aux Romains que la loi ancienne ne justifioit pas, en s'appuyant sur ce que, à l'avènement de cette loi, la prévarication s'étoit accrue. Il est dit, en effet, *Rom.*, IV, 15 : « La loi produit la colère; car là où il n'y a point de loi, il n'y a pas de prévarication. » Or, la prévarication s'est accrue bien plus encore par la nouvelle loi, puisque celui qui pèche depuis qu'elle nous a été donnée, mérite un plus grand châtiment, suivant la parole de l'Apôtre, *Hébr.*, X, 28 : « Celui qui a

(1) Cette action intime et efficace de la loi nouvelle sur les cœurs a été proclamée par tous les Pères de l'Eglise et par tous les docteurs chrétiens; elle est reconnue comme le principe fondamental par lequel la loi de grace se distingue de l'ancienne loi. Saint Paul l'exprime ou l'indique clairement dans un grand nombre de passages. « Le premier Testament a été rejeté, dit-il, à cause de son impuissance et de sa stérilité. » Ce qu'il dit, non d'une manière absolue, sans nul doute, mais par opposition à la loi active, féconde et vivifiante donnée par le Christ.

---

aliquid inditum homini, quasi naturæ superadditum, per gratiæ donum : et hoc modo lex nova est indita homini, non solùm indicans quid sit faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum.

Ad tertium dicendum, quòd nullus unquam habuit gratiam Spiritus sancti, nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum Testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiæ indita, secundùm hoc ad novum Testamentum pertinebant.

ARTICULUS II.

Utrùm lex nova justificet.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd lex nova non justificet. Nullus enim justificatur, nisi legi Dei obediat, secundùm illud ad *Heb.*, III : « Factus est (scilicet Christus) omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ. » Sed Evangelium non semper hoc operatur, quòd homines ei obediant; dicitur enim *Rom.*, X : « Non omnes obediunt Evangelio. » Ergo lex nova non justificat.

2. Præterea, Apostolus probat ad Rom. quòd lex vetus non justificabat, quia eâ adveniente prævaricatio crevit; dicitur enim *ad Rom.*, IV : « Lex iram operatur; ubi enim non est lex, nec prævaricatio. » Sed multò magis lex nova prævaricationem addidit; majori enim pœna est dignus, qui post legem novam datam adhuc peccat, secundùm illud *Hebr.*, X : « Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione,

violé la loi de Moïse est mis à mort impitoyablement, sur la déposition de deux ou trois témoins. Combien croyez-vous donc que celui-là sera jugé digne d'un plus grand supplice, qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu!.... » Donc la loi nouvelle ne justifie pas plus que la loi ancienne.

3° La justification est un effet qui appartient proprement à Dieu, suivant la parole de l'Apôtre, *Rom.*, I, 33 : « C'est Dieu qui justifie. » Or, la loi ancienne vient de Dieu aussi bien que la nouvelle. Donc celle-ci ne justifie pas plus que l'autre.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Rom.*, I, 16 : « Je ne rougis pas de l'Evangile, parce qu'il est la vertu de Dieu pour sauver ceux qui croient. » Or, il n'y a de salut que pour ceux qui sont justifiés. Donc la loi de l'Evangile justifie.

(Conclusion. — La loi évangélique justifie nécessairement l'homme puisqu'elle consiste principalement dans la grace de l'Esprit saint elle-même ; mais sa vertu justifiante ne réside point dans la lettre écrite.)

Ainsi que nous l'avons dit, art. 1, il y a deux éléments dans la loi évangélique : l'élément principal, c'est-à-dire la grace même de l'Esprit saint, qui nous est communiquée intérieurement; et, sous ce rapport, la loi nouvelle justifie. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *De Spir. et litt.*, 17 : « Dans l'ancien Testament, la loi a été donnée extérieurement pour effrayer les méchants; dans le nouveau, au contraire, elle nous est donnée intérieurement pour qu'elle nous justifie. » Il y a ensuite l'élément secondaire, à savoir, les enseignements de la foi et les préceptes qui règlent la volonté de l'homme et ses actions; sous ce rapport la loi nouvelle ne justifie pas. Et de là cette parole de l'Apôtre, II *Cor.*, III, 6 : « La lettre tue, mais l'esprit vivifie, » que saint Augustin, dans le livre que nous venons de citer, 14 et 17, explique, en disant qu'il faut entendre par la lettre tout ce qui est écrit en caractères extérieurs, et les préceptes

---

duobus vel tribus testibus, moritur; quantò magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculcaverit? etc. » Ergo lex nova non justificat, sicut nec vetus.

3. Præterea, justificare est proprius effectus Dei, secundùm illud *ad Rom.*, VIII : « Deus est qui justificat. » Sed lex vetus fuit à Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis justificat quàm lex vetus.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit ad *Rom.*, I : « Non erubesco Evangelium; virtus enim Dei est in salutem omni credenti. » Non autem est salus nisi justificatis. Ergo lex Evangelii justificat.

(Conclusio. — Lex Evangelica, cùm sit ipsa Spiritus sancti gratia, necessariò hominem justificat; non autem ea quæ scriptis traduntur, ipsum hominem justificare possunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), ad legem Evangelii duo pertinent : unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritus sancti interiùs data; et quantum ad hoc, nova lex sanctificat : unde Augustinus dicit in lib. *De spiritu et littera* (cap. 17) : « Ibi (scilicet in veteri Testamento) lex extrinsecùs est posita, qua injusti terrerentur; hic (scilicet in novo Testamento) intrinsecùs data est, qua justificarentur. » Aliud pertinet ad legem Evangelii secundariò, scilicet documenta fidei, et præcepta ordinantia affectum humanum et humanos actus; et quantum ad hoc, lex nova non justificat : unde Apostolus dicit II *ad Cor.*, III : « Littera occidit, spiritus autem justificat. » Et Augustinus exponit in lib. *De spiritu et littera* (cap. 14), quòd per litteram intelligitur quælibet scriptura extra ho-

moraux eux-mêmes, si on les prend dans la formule qui les énonce. Par conséquent, le lettre même de l'Evangile tueroit, s'il n'y avoit la grace intérieure de la foi, qui donne la vie (1).

Je réponds aux arguments : 1° Cette objection ne porte pas sur ce qu'il y a de principal dans la loi nouvelle ; elle porte sur ce qu'elle a de secondaire, comme les enseignements et les préceptes qui ont été donnés extérieurement à l'homme, soit par l'ecriture, soit par la parole.

2° Quoique la grace du nouveau Testament soit pour l'homme un préservatif contre le péché, elle ne le confirme pas néanmoins dans le bien au point de lui donner l'impeccabilité, ce qui n'appartient qu'à l'état de gloire. On comprend alors que celui qui pèche après avoir reçu la grace de la nouvelle alliance, mérite un plus grand châtiment, parce qu'il méconnoît de plus grands bienfaits et qu'il laisse inutiles les secours qui lui ont été donnés. Mais cela ne peut vouloir dire que la nouvelle loi produit la colère, puisqu'elle fournit, autant qu'il est en elle, un secours suffisant pour éviter le péché.

3° C'est le même Dieu, sans doute, qui est l'auteur de la loi nouvelle et de la loi ancienne ; mais il les a données d'une manière différente : car il a donné l'une, écrite sur des tables de pierre ; et il a donné l'autre, écrite sur les tables vivantes du cœur humain, selon l'expression de l'Apôtre, II *Cor.*, III. C'est pourquoi, comme le dit saint Augustin, l'Apôtre appelle cette première lettre écrite hors de l'homme « un instrument de mort et de damnation, » tandis qu'il nomme la seconde « un

(1) **Après avoir établi l'efficacité de la loi nouvelle, comme caractère distinctif de cette même loi, l'auteur nous en montre ici l'objet immédiat, qui est la justification de l'homme. Mais par quel moyen la loi nouvelle opère-t-elle la justification? C'est ce que plusieurs théologiens se demandent, à propos de cet article. Par les sacrements, sans doute, répondent-ils, puisque les sacrements sont une partie essentielle de la Religion, et que les sacrements nouveaux sont des signes efficaces, des signes qui opèrent ce qu'ils signifient, à la différence des sacrements de l'ancienne loi, lesquels n'étoient que des symboles. Ce n'est pas néanmoins dans les sacrements qu'il faut voir le principe, à proprement parler, de la justification. Nous allons voir, dans le traité suivant, que la justification est inhérente à l'infusion de la grace. D'où il suit que, si la loi nouvelle justifie, c'est parce qu'elle est en réalité, comme de nom, la loi de grace.**

---

mines existens, etiam moralium præceptorum, qualia continentur in Evangelio. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interiùs gratia fidei sanans.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa objectio procedit de lege nova, non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa ; scilicet quantum ad documenta et præcepta exteriùs homini posita, vel scripto, vel verbo.

Ad secundum dicendum, quòd gratia novi Testamenti etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit ; hoc enim pertinet ad statum gloriæ : et ideo si quis post acceptam gratiam novi Testamenti peccaverit, majori pœna est dignus, tanquam majoribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens. Nec tamen propter hoc dicitur quòd lex nova iram operatur ; quia, quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad tertium dicendum, quòd legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter : nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis ; legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit II *ad Cor.*, III. Proinde, sicut Augustinus dicit in lib. *De spiritu et littera*, litteram istam extra hominem scriptam, et « ministrationem mortis, et ministrationem damnationis » Apostolus ap-

instrument de vie et de justice, » en ce que par le don de l'Esprit saint nous opérons le bien, et que par lui nous sommes délivrés de la peine éternelle attachée à la prévarication.

ARTICLE III.

La loi nouvelle auroit-elle dû être donnée dès le commencement du monde?

Il paroît que la loi nouvelle auroit dû être donnée dès le commencement du monde. 1° Saint Paul dit, *Rom.*, II, 11 : « Dieu ne fait acception de personne. » Or, suivant l'expression du même Apôtre, *Rom.*, III, 23 : « Tous les hommes ont péché, et ils ont tous besoin de la gloire de Dieu. » Donc la loi de l'Evangile auroit dû être donnée dès le commencement du monde pour qu'elle pût profiter à tous les humains.

2° Comme les hommes diffèrent par la diversité des lieux, de même ils diffèrent par la diversité des temps. Or, Dieu, qui « veut le salut de tous les hommes, » selon l'expression de l'Apôtre, I *Tim.*, II, 4, a ordonné que l'Evangile fût prêché dans tous les lieux du monde, comme nous le lisons dans saint *Matthieu* et dans saint *Marc*, XXVIII et XVI. Donc la loi de l'Evangile devoit embrasser tous les temps, et elle auroit dû être donnée dès le commencement du monde.

3° Le salut de l'ame, parce qu'il est éternel, est plus nécessaire à l'homme que le salut du corps, qui n'est que temporel. Or, dès l'origine du monde, Dieu a procuré à l'homme toutes les choses nécessaires au salut du corps, en mettant à sa disposition tout ce qui dans la création étoit destiné à son usage, comme on le voit dans la *Genèse*, I. Donc la loi nouvelle, du moment qu'elle est nécessaire au salut spirituel de l'homme,

---

pellat; hanc autem (scilicet novi Testamenti legem) « ministrationem spiritûs, et ministrationem justitiæ » dicit; quia « per donum Spiritûs operamur justitiam, et prævaricationis damnatione liberamur. »

ARTICULUS III.

Utrùm lex nova debuerit dari à principio mundi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd lex nova debuerit dari à principio mundi. « Non enim est personarum acceptio apud Deum, » ut dicitur *ad Rom.*, II. Sed « omnes homines peccaverunt et egent gloriâ Dei (2), » ut dicitur *ad Rom.*, III. Ergo à principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

2. Præterea, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus qui « vult omnes homines salvos fieri, » ut dicitur I. *ad Timoth.*, II, mandavit Evangelium prædicari in omnibus locis, ut patet *Matth.* ult. et *Marc.* ult. Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quòd à principio mundi daretur.

3. Præterea, magis necessaria est homini salus spiritualis, quæ est æterna, quàm salus corporalis, quæ est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quæ sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens ejus potestati omnia quæ erant propter hominem creata, ut patet *Genes.*, I. Ergo etiam lex nova, quæ maximè est necessaria ad salutem spiri-

(1) De his etiam suprà, qu. 91, art. 5, ad 2 et 5.

(2) Sic manuscriptum *Summæ* habet, ac in Bibliis tum emendatis et modernis, tum veteribus, vers. 23 sic habetur, ut et in Græcis ὑστεροῦνται τῆς δόξης. Et sic in eum locum legit et commentatur S. Thomas, quòd *omnes egent gloriâ Dei, id est jusificatione quæ in gloriam Dei cedit.*

auroit dû être aussi donnée aux hommes dès le commencement du monde.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, I *Cor.*, XV, 46 : « Ce n'est pas le corps spirituel qui a été formé le premier, c'est le corps animal. » Or, la loi nouvelle est éminemment spirituelle. Donc elle n'a pas dû être donnée dès le commencement du monde.

(Conclusion. — La loi nouvelle est la loi de grace; bien plus, elle est principalement la grace elle-même de l'Esprit saint. Par conséquent, elle n'a pas dû être donnée abondamment avant que l'obstacle du péché fût détruit par la rédemption du Christ pleine et entière.)

Pour trois raisons la loi nouvelle n'a pas dû être donnée dès le commencement du monde. La première, c'est que cette loi, comme nous l'avons dit, art. 2, consiste principalement dans la grace de l'Esprit saint, grace qui ne pouvoit être donnée pleinement avant que l'obstacle du péché eût été détruit par la rédemption du Christ pleine et entière. Il est écrit, en effet, *Jean*, VII, 39 : « L'Esprit n'avoit pas encore été donné, parce que Jésus n'étoit pas encore glorifié. » Et c'est évidemment cette raison qu'assigne l'Apôtre dans son épître aux *Romains*, VIII, 3, où après avoir parlé de la loi de l'Esprit de vie, il ajoute : « Dieu ayant envoyé son propre Fils, revêtu d'une chair semblable à la chair du péché, et, à cause du péché, a condamné le péché dans la chair, afin que la justice de la loi soit accomplie en nous. » La seconde raison se prend de la perfection de la loi nouvelle. Rien, en effet, n'atteint la perfection dès le commencement et tout d'un coup; elle est le résultat d'un progrès successif qui s'accomplit en plus ou moins de temps : ainsi l'on est enfant d'abord;

---

tualem, debuit hominibus à principio mundi dari.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, I *ad Cor.*, XV (1) : « Non prius quod spirituale est, sed quod animale. » Sed lex nova est maximè spiritualis. Ergo lex nova non debuit dari à principio mundi.

(Conclusio. — Lex nova, cùm sit lex gratiæ, imò principaliter ipsa Spiritus sancti gratia, dari abundanter non debuit, antequam peccati impedimentum, consummatâ per Christum redemptione, tolleretur.)

Respondeo dicendum, quòd triplex ratio potest assignari, quare lex nova non debuit dari à principio mundi. Quarum prima est, quia lex nova, sicut dictum est (art. 2), principaliter est gratia Spiritus sancti, quæ abundanter dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummatâ redemptione per Christum; unde dicitur *Joan.*, VII : « Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus. » Et hanc rationem manifestè assignat Apostolus, *ad Rom.*, VIII, ubi postquam præmiserat de lege spiritûs vitæ, subjungit : « Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis. » Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novæ; non enim aliquid ad perfectum adducitur statim à principio, sed quodam temporali successionis ordine, sicut aliquis priùs fit puer, et postmodum

(1) Aliâ longè occasione quàm hîc, ad resurrectionem astruendam quæ corpus animale qualimodò est, spirituale reddet, non secundùm naturam quasi vertatur in spiritum, quod est impossibile, sed secundùm conditionem qualitatum, quia functionibus animalibus nullis deinceps indigebit; ut suo loco in Supplemento expendetur. Analogicè tamen huc applicari potest, quasi regula generalis intelligatur quòd in omni genere *spirituale* sit posterius eo quod appellatur animale.

puis on devient homme. L'Apôtre indique cette seconde raison, quand il dit, *Gal.*, III, 24 : « La loi a été le pédagogue qui devoit nous conduire à Jésus-Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi. Maintenant que la foi est venue, nous ne sommes plus sous le pédagogue. » Enfin la loi nouvelle étant la loi de grace, il a fallu que l'homme fût abandonné à lui-même sous l'ancienne loi, afin que sa chute dans le mal lui montrant la foiblesse de sa nature, il reconnût qu'il avoit besoin de la grace : troisième raison que l'Apôtre indique par ces paroles, *Rom.*, V, 20 : « La loi est survenue pour donner lieu à l'abondance du péché ; mais là où il y a eu abondance de péché, il y a eu surabondance de grace (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le genre humain a mérité par le péché d'Adam d'être privé du secours de la grace. Dès-lors, « Si la grace est refusée à quelques-uns, c'est justice, et si elle est donnée à d'autres, c'est un bienfait, » comme dit saint Augustin, *De Perf. just.*, ep. 127. Par conséquent, Dieu n'a fait acception de personne, en ne donnant point à tous, dès le commencement du monde, la loi de grace, dont la promulgation devoit suivre un certain ordre, comme nous l'avons dit dans le corps de l'article.

2° La diversité des lieux n'influe pas sur la diversité des états du genre humain, qui ne varie que selon les temps. C'est pourquoi la loi nouvelle est donnée pour tous les lieux, et non pour tous les temps, quoiqu'il y

(1) On comprend que dans une question de la nature de celle-ci, le théologien ne puisse donner que des raisons de convenance. C'est à quoi se réduisent, on le voit, celles que fournit notre saint auteur à l'appui de sa thèse. La raison, guidée et soutenue par la foi, peut bien considérer les développements de la Religion dans leurs rapports avec les lois générales de l'être, comme l'indique ici saint Thomas, ou dans leur harmonie avec l'existence du genre humain, comme le fait Bossuet dans son immortel *Discours sur l'histoire universelle.* Mais un esprit sincère doit avouer qu'un profond mystère enveloppe toujours les œuvres divines, et que l'incarnation du Verbe en particulier, la plus magnifique de toutes, est la plus mystérieuse aussi, non-seulement en elle-même, mais encore dans les diverses circonstances où elle se produit. Si l'on recherche surtout la raison des temps où ses heureux résultats se sont répandus sur la terre, c'est parce que l'existence du mal, sa durée et son étendue, pèsent à notre ame. Autre mystère que rien ne sauroit éclaircir, il faut le reconnoître, dont rien ne sauroit non plus nous faire révoquer en doute l'effrayante réalité.

---

vir. Et hanc rationem assignat Apostolus, *ad Galat.*, III : « Lex pædagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur ; at ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogo. » Tertia ratio sumitur ex hoc quòd lex nova est *lex gratiæ :* et ideo primò oportuit quòd homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut in peccatum cadendo suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratià indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus, *ad Rom.*, V, dicens : « Lex subintravit ut abundaret delictum ; ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia. »

Ad primum ergo dicendum, quòd humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiæ. Et ideo « quibuscumque non datur, hoc est ex justitia ; quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia, » ut Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ.* Unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc quòd non omnibus à principio mundi legem gratiæ proposuit, quæ erat debito ordine proponenda, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd diversitas locorum non variat diversum statum humani generis, qui variatur per temporis successionem. Et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus, licèt omni tempore

ait eu, à toutes les époques, des hommes appartenant au nouveau Testament, ainsi que nous l'avons dit, art. 1, *ad* 3.

3° Les choses nécessaires au salut corporel intéressent l'homme par rapport à sa nature, et celle-ci n'est pas détruite par le péché. Mais les choses nécessaires au salut spirituel, se rapportent à la grace, laquelle se perd par le péché. Il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE IV.

La loi nouvelle doit-elle durer jusqu'à la fin du monde?

Il paroît que la loi nouvelle ne doit pas durer jusqu'à la fin du monde. 1° Comme dit saint Paul, I *Cor.*, XIII, 10, « Quand ce qui est parfait sera venu, ce qui est imparfait sera détruit. » Or, la loi nouvelle est imparfaite, d'après cette parole du même Apôtre, au même endroit : « Nous ne connoissons qu'imparfaitement, et nous prophétisons de même. » Donc la loi nouvelle sera détruite par un état plus parfait, qui la remplacera.

2° Le Seigneur promit à ses disciples de leur donner la connoissance de toute vérité lorsqu'il enverroit l'Esprit saint, *Joan.*, XVI. Or, l'Eglise ne connoît pas encore toute vérité, et nous sommes sous la loi nouvelle. Nous devons donc attendre un autre état dans lequel l'Esprit saint nous manifestera toute vérité.

3° Comme le Père est autre que le Fils, et le Fils autre que le Père, de même le Saint-Esprit est autre que le Père et le Fils. Or, il y a eu un état qui convenoit à la personne du Père, celui de l'ancienne loi, où les hommes avoient surtout pour but la perpétuité de la famille. Il y en a eu un autre qui convenoit à la personne du Fils, celui de la loi nouvelle, où dominent les hommes consacrés à la religion, qui s'appliquent à l'étude

---

fuerint aliqui ad novum Testamentum pertinentes, ut suprà dictum est (art. 1, ad 3).

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ pertinent salutem corporalem, deserviunt homini quantùm ad naturam, quæ non tollitur per peccatum; sed ea quæ pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quæ amittitur per peccatum. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

ARTICULUS IV.

Utrùm lex nova sit duratura usque ad finem mundi.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd lex nova non sit duratura usque ad finem mundi. Quia, ut Apostolus dicit, I *ad Cor.*, XIII, «cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.» Sed lex nova ex parte est; dicit enim Apostolus ibidem : « Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus. » Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Præterea, Dominus, *Joan.*, XVI, promisit discipulis suis in adventu Spiritus sancti Paracleti cognitionem omnis veritatis. Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in statu novi Testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Præterea, sicut Pater est alius à Filio, et Filius à Patre, ita Spiritus sanctus à Patre et Filio. Sed fuit quidam status conveniens personæ Patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant; similiter etiam est alius status conveniens personæ Filii, scilicet status novæ legis, in quo cleri intendentes sapientiæ quæ appropriatur Filio, prin-

de la sagesse attribuée au Fils. Donc il y a un troisième état qui répondra à la vertu attribuée à l'Esprit saint et dans lequel domineront les hommes spirituels.

4° Le Seigneur a dit, *Matth.*, XXIV, 14 : « Cet Evangile du royaume sera prêché dans tout l'univers; et alors arrivera la fin. » Or, depuis longtemps déjà, l'Evangile du Christ a été prêché dans le monde entier; et cependant la fin n'est pas encore venue. Donc l'Evangile du Christ n'est pas l'Evangile du royaume; et il y aura un Evangile de l'Esprit saint, qui sera comme une autre nouvelle loi (1).

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après cette parole du Seigneur, *Matth.*, XXIV, 34 : « Je vous le dis, cette génération ne passera pas que toutes ces choses ne soient accomplies; » ce que saint Chrysostôme entend de la génération des fidèles du Christ. Donc l'état sous lequel ont vécu et vivent encore les chrétiens, durera jusqu'à la consommation des temps.

(Conclusion. — La loi nouvelle étant parfaite sous tous les rapports, elle ne sera remplacée par aucune autre, et elle subsistera jusqu'à la consommation des siècles.)

L'état du monde peut changer de deux manières : premièrement, par le changement de la loi elle-même; et, dans ce sens, l'état actuel du monde chrétien ne sera jamais remplacé par un autre. Quand la loi nouvelle, en effet, a remplacé la loi ancienne, c'est un état plus parfait qui a succédé à un autre qui l'étoit moins. Or, il ne peut pas y avoir dans la vie présente un état plus parfait que celui de la nouvelle loi; car rien ne

(1) Cette idée d'une révélation nouvelle, ou d'une troisième loi, reparoît à différentes époques, dans l'histoire du christianisme. Plusieurs hérétiques des premiers temps, tels que Priscille et Manès, comme va le remarquer notre auteur même, essayèrent de détourner à leur profit la promesse faite par le Sauveur d'envoyer le Saint-Esprit. Dans le treizième siècle, et du vivant même de saint Thomas, cette erreur fut renouvelée par des mystiques enthousiastes et rêveurs. C'est à ce mouvement d'idées qu'on dut alors un téméraire écrit intitulé, *L'Evangile éternel*. Les révélateurs inspirés par l'Esprit saint pullulèrent sous le protestantisme, en vertu du principe même inauguré par cette hérésie. Il n'est pas enfin jusqu'à notre siècle, incrédule d'abord, puis indifférent et sceptique, qui, sous une forme ou sous une autre, n'ait rêvé d'une nouvelle religion : il est peu d'hommes de quelque renom ou de quelque influence, dans les lettres ou la philosophie, qui n'ait plus ou moins affecté le rôle de prophète. La thèse présente offre donc, à certains égards, un vrai mérite d'actualité.

---

cipantur. Ergo erit status tertius Spiritus sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

4. Præterea, Dominus dicit, *Matth.*, XXIV : « Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio. » Sed Evangelium Christi jam diu est prædicatum in universo orbe, nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni; sed futurum est aliud Evangelium Spiritus sancti, quasi alia lex.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, XXIV : « Dico vobis quia non præteribit generatio hæc, donec omnia fiant; » quod Chrysostomus exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem sæculi.

(Conclusio. — Lex nova cùm omnibus modis perfecta sit, nulla alia lex ei succedet, sed usque ad sæculi consummationem est duratura.)

Respondeo dicendum, quòd status mundi variari potest dupliciter. Uno modo, secundùm diversitatem legis; et sic huic statui novæ legis nullus alius status succedet. Successit enim status novæ legis statui veteris legis tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status præsentis vitæ potest esse perfectior quàm

sauroit être plus rapproché de la fin dernière que ce qui nous y conduit immédiatement; et c'est ce que fait la loi du nouveau Testament, suivant cette parole de l'Apôtre, *Hébr.*, X, 19 : « C'est pourquoi, mes frères, puisque nous avons par le sang de Jésus la liberté d'entrer dans le sanctuaire, suivons cette voie nouvelle qu'il nous a tracée, et approchons-nous de lui... » D'où je conclus qu'il ne sauroit y avoir dans la vie présente un état plus parfait que celui de la nouvelle loi, par la raison que tout être est d'autant plus parfait qu'il se rapproche davantage de sa fin dernière. En second lieu, l'état du monde peut changer, en ce sens que, la loi demeurant la même, les hommes l'observent d'une manière plus ou moins parfaite. Sous ce rapport, l'état de l'ancienne loi a subi des variations fréquentes, puisque nous voyons les Juifs, tantôt l'observer avec une grande exactitude, tantôt la violer complètement. Sous le même rapport, l'état de la loi nouvelle varie également selon les lieux, les temps et les individus, parce que nous ne possédons pas la grace de l'Esprit saint, chacun au même degré (1). Mais il n'en est pas moins vrai que le temps n'amènera jamais un état nouveau, sous lequel l'homme doive posséder la grace de l'Esprit saint d'une manière plus parfaite qu'il

(1) Aucun mot, de nos jours, n'a obtenu plus de crédit, ni peut-être exercé une plus grande puissance, que le mot de progrès. C'est au nom d'une prétendue loi du progrès, tout récemment découverte, qu'on a surtout attaqué les dogmes et les institutions du christianisme. Evidemment il ne sauroit être question ici du progrès dans les sciences naturelles ou dans les arts mécaniques. Celui-là, nul ne songe à le contester ; mais il ne touche en rien à la doctrine religieuse. Pour qu'un progrès pût ébranler ou modifier celle-ci, il faudroit qu'il eût pour objet de faire avancer l'homme, dans la connoissance des vérités morales et pratiques, au-delà du point où le christianisme l'a conduit. Or, voilà une chose absolument impossible. Saint Thomas le démontre, comme on le voit, d'une manière intrinsèque, en se tenant, pour ainsi dire, au cœur de la pensée chrétienne.

On pourroit, ce nous semble, le démontrer par un autre procédé : ce seroit de demander au plus habile comme au plus hardi partisan d'une révélation nouvelle, d'imaginer une vérité religieuse et morale qui ne soit pas comprise dans le symbole chrétien, ou bien un devoir personnel, domestique ou social qui ne rentre pas dans le décalogue, ou bien encore un principe de perfection qui n'ait été formulé dans les conseils évangéliques. Là se trouve, en effet, l'idéal le plus pur et le plus élevé de la dignité humaine, telle qu'elle peut exister ici-bas. Pour arriver à quelque chose de plus parfait, il faut sortir des conditions de la vie présente. C'est aussi ce que fait le christianisme en nous montrant l'état de gloire dans un monde supérieur. Le seul progrès possible, comme l'enseigne ici saint Thomas, consiste donc à se rapprocher de plus en plus de l'idéal évangélique.

---

status novæ legis ; nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quàm quod immediatè in finem ultimum introducit. Hoc autem facit nova lex ; unde Apostolus dicit, *ad Hebr.*, X : « Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus. » Unde non potest esse aliquis perfectior status præsentis vitæ quàm status novæ legis ; quia tantò est unumquodque perfectius, quantò est ultimo fini propinquius. Alio modo status hominum variari potest, secundùm quòd homines diversimodè se habent ad eamdem legem, vel perfectiùs, vel minùs perfectè ; et sic status veteris legis frequenter mutatus fuit, cùm quandoque leges optimè custodirentur, quandoque autem omnino prætermitterentur. Sic etiam et status novæ legis diversificatur secundùm diversa loca, et tempora et personas, in quantum gratia Spiritus sancti perfectiùs vel minùs perfectè ab aliquibus habetur. Non est tamen expectandum quòd sit aliquis status futurus, in quo perfectiùs

ne l'a possédée jusqu'à présent, et, surtout, que ne l'ont possédée les apôtres, eux « qui ont reçu les prémices de l'Esprit, » c'est-à-dire, suivant l'interprétation de la Glose, qui l'ont reçue avant tous les autres et plus abondamment que tous les autres.

Je réponds aux arguments. 1° Comme le dit saint Denis, *Eccl. Hier.*, V, l'humanité a été destinée à vivre successivement sous trois états : celui de la loi ancienne a été le premier; le second est celui de la loi nouvelle; le troisième ne doit exister que dans la vie future, c'est-à-dire, dans la patrie. Mais, comme le premier état étoit figuratif et imparfait relativement à l'état évangélique, de même celui-ci est figuratif et imparfait par rapport à l'état de la patrie; et il cessera d'exister quand ce dernier aura commencé. C'est le sens de cette parole de l'Apôtre, I *Cor.*, XIII, 12 : « Maintenant nous voyons Dieu dans un miroir et en énigme; alors nous le verrons face à face. »

2° Au rapport de saint Augustin, *Contra Faust.*, XIX, 31, Montan et Priscille ont prétendu que la promesse qu'avoit faite le Seigneur d'envoyer le Saint-Esprit, ne s'étoit pas accomplie dans les apôtres, mais en eux. Les Manichéens, de leur côté, vouloient que cette promesse se fût accomplie dans la personne de Manès, qu'ils disoient être le Paraclet lui-même. Aussi rejetoient-ils, les uns et les autres, le livre des Actes des Apôtres, où il est évidemment prouvé que cette promesse avoit été accomplie dans les apôtres. Le Seigneur la leur avoit réitérée plusieurs fois, en leur disant, *Act.*, 1, 5 : « Vous serez baptisés par l'Esprit saint, après peu de jours; » ce qui eut lieu en effet, comme il est rapporté, *Act.*, II. Du reste, ces vaines prétentions tombent devant cette parole de saint *Jean*, VII, 30 : « L'Esprit n'avoit pas été encore donné, parce que Jésus n'avoit pas encore été glorifié. » D'où l'on doit conclure qu'aussitôt après la glorification du Christ par sa résurrection et son ascension, l'Es-

---

gratia Spiritus sancti habeatur, quàm hactenus habita fuerit; et maximè ab Apostolis, qui « primitias Spiritûs acceperunt, » id est, « et tempore priùs, et cæteris abundantiùs, » ut Glossa dicit, *Rom.*, VIII.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut Dionysius dicit in *Eccles. hierarch.* (cap. 5), triplex est hominum status : primus quidem veteris legis; secundus novæ legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status Evangelia, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriæ; quo veniente iste status evacuatur, sicut dicitur I *ad Cor.*, XIII : « Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *Contra Faustum* (lib. XIX, cap. 31), Montanus et Priscilla posuerunt quòd promissio Domini de Spiritu sancto dando non fuit completa in Apostolis, sed in eis. Et similiter Manichæi posuerunt quòd fuit completa in Manichæo, quem dicebant esse Spiritum paracletum. Et ideo utrique non recipiebant Actus Apostolorum, in quibus manifestè ostenditur quòd illa promissio fuit in Apostolis completa, sicut Dominus iteratò eis promisit, *Act.*, I : « Baptizabimini Spiritu sancto non post multos hos dies; » quod impletum legitur *Act.*, II. Sed istæ vanitates excluduntur per hoc quod dicitur *Joan.*, VII : « Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Jesus erat glorificatus. » Ex quo datur intelligi quòd statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam

prit saint a été donné. Par là sont également renversées les utopies de ceux qui attendent une ère nouvelle qui sera celle de l'Esprit saint. Quant à l'entière vérité que l'Esprit saint devoit enseigner aux apôtres, il les a instruits pleinement, en effet, de toutes les vérités nécessaires au salut, pour le dogme comme pour la morale. Mais il ne leur a pas donné la connoissance des événements futurs, connoissance à laquelle ils ne pouvoient prétendre d'ailleurs, selon cette parole de l'Ecriture, *Act.*, I, 7 : « Ce n'est pas à vous de connoître les temps et les moments que le Père s'est réservés. »

3° La loi ancienne n'a pas été la loi du Père seulement; elle a été aussi la loi du Fils, en ce que le Christ y étoit figuré. Aussi le Seigneur disoit-il aux Juifs, *Jean*, V, 46 : « Si vous croyiez à Moïse, vous croiriez aussi en moi, puisque c'est de moi qu'il a écrit. » Egalement, la loi nouvelle n'est pas seulement la loi du Christ; elle est aussi la loi de l'Esprit saint, d'après cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 2 : « La loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ... » Il n'y a donc pas à attendre une autre loi qui soit celle de l'Esprit saint.

4° Puisque le Christ a commencé la prédication de son Evangile, en disant : « le royaume des cieux est proche, » il est absurde d'avancer que l'Evangile du Christ n'est pas l'Evangile du royaume. Du reste, la prédication de l'Evangile peut s'entendre de deux manières. On peut l'entendre premièrement, de la propagation de la connoissance du Christ; en ce sens, l'Evangile a été prêché dans tout l'univers, même du temps des apôtres, comme le remarque saint Chrysostôme, Homil. 76, *in Matth.*; et suivant cette interprétation, ces paroles « alors arrivera la fin » s'appliquent à la destruction de Jérusalem, dont le Christ parloit dans le sens littéral. Secondement, on peut l'entendre de l'Evangile prêché avec plein succès, de telle sorte que l'Eglise soit établie chez toutes les nations; dans cet autre sens, l'Evangile n'a pas encore été prêché dans l'univers

---

excluditur quorumcumque vanitas, qui dicerent esse expectandum aliud tempus, scilicet Spiritus sancti. Docuit autem Spiritus sanctus Apostolos omnem veritatem de his quæ pertinent ad nenecessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis. Non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus; hoc enim ad eos non pertinebat, secundùm illud *Act.*, I : « Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate. »

Ad tertium dicendum, quòd lex vetus non solùm fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur. Unde Dominus dicit, *Joan.*, V : « Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit. » Similiter etiam lex nova non solùm est Christi, sed etiam Spiritus sancti, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Lex spiritùs vitæ in Christo Jesu, etc. » Unde non est expectanda alia lex quæ sit Spiritus sancti.

Ad quartum dicendum, quòd cùm Christus statim in principio evangelicæ prædicationis dixerit : « Appropinquavit regnum cœlorum, » stultissimum est dicere quòd Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed prædicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter. Uno modo, quantum ad divulgationem notitiæ Christi; et sic prædicatum fuit Evangelium in universo orbe, etiam tempore Apostolorum, ut Chrysostomus dicit (Homil. LXXVI in *Matth.*); et secundùm hoc, quod additur : « Et tunc erit consummatio, » intelligitur de destructione Jerusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi prædicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quòd in qualibet gente fun-

entier, comme l'observe saint Augustin, *Epist. ad Esych.*, 78 (1). Mais quand il en sera ainsi, la fin du monde sera arrivée.

QUESTION CVII.

De la comparaison de la loi nouvelle avec la loi ancienne.

Nous avons maintenant à comparer la loi nouvelle avec la loi ancienne. Quatre questions se présentent à ce sujet : 1° La loi nouvelle est-elle autre que la loi ancienne? 2° La loi nouvelle est-elle l'accomplissement de la loi ancienne? 3° La loi nouvelle est-elle contenue dans la loi ancienne? 4° Quelle est la plus onéreuse des deux?

ARTICLE I.

La loi nouvelle est-elle autre que la loi ancienne?

Il paroît que la loi nouvelle n'est pas autre que la loi ancienne. 1° L'une et l'autre s'adressent à ceux qui ont la foi en Dieu, puisque, selon l'expression de l'Apôtre, *Hébr.*, XI, 6, « l'on ne peut plaire à Dieu sans la foi. » Or, dans les temps anciens comme dans les temps nouveaux, les hommes ont eu la même foi. Donc ils ont eu aussi la même loi.

2° Saint Augustin dit dans son livre contre Adimantius, disciple de Manès : « L'on peut résumer en deux mots la différence qui existe entre la loi et l'Evangile : la crainte et l'amour. » Or, la loi nouvelle et la loi ancienne ne peuvent se distinguer par là l'une de l'autre, puisque celle-ci

(1) Depuis l'époque de saint Augustin, comme dans les temps antérieurs, l'Evangile n'a

---

detur Ecclesia; et ita, sicut dicit Augustinus in *Epist. ad Hesychium* (Epist. 78), nondum est prædicatum Evangelium in universo orbe, sed hoc facto veniet consummatio mundi.

QUÆSTIO CVII.

De comparatione legis novæ ad veterem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de comparatione legis novæ ad legem veterem.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm lex nova sit alia lex à lege veteri. 2° Utrùm lex nova impleat veterem. 3° Utrùm lex nova contineatur in veteri. 4° Quæ sit gravior, utrùm lex nova, vel vetus.

ARTICULUS I.

Utrùm lex nova sit alia à lege veteri.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd lex nova non sit alia à lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus, quia « sine fide est impossibile placere Deo, » ut dicitur *Hebr.*, XI. Sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossa, *Matth.*, XII. Ergo etiam est eadem lex.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *Contra Adimantum*, Manichæi discipulum (cap. 17), quòd « brevis differentia legis et Evangelii est, timor et amor. » Sed secundùm hæc duo nova lex et vetus diversificari non possunt, quia

(1) De his etiam suprà, qu. 51; art. 5; et *ad Galat.*, I, lect. 2, col. 1.

a aussi bien que la première des préceptes qui regardent la charité : ainsi, il est écrit, *Lévit.*, XIX, 18 : « Vous aimerez votre prochain ; » et *Deut.*, XI, 5 : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu. » Elles ne peuvent pas se distinguer davantage par la différence qu'établit entre elles saint Augustin, lorsqu'il dit, *Contra Faust.*, IV, 11 : « L'ancien Testament a eu les promesses temporelles ; les promesses spirituelles et éternelles appartiennent au nouveau. » Et cela, parce qu'il y a dans le nouveau Testament aussi des promesses temporelles, d'après ces paroles de l'Evangile, *Marc.*, X, 30 : « Dès à présent, dans ce siècle même, vous aurez au centuple des maisons, des frères, etc. » D'ailleurs les promesses spirituelles et éternelles étoient embrassées également dans l'ancien Testament, d'après l'Apôtre, qui dit, en parlant des Patriarches, *Hébr.*, XI, 16 : « Ils désiroient une patrie meilleure, la patrie céleste (1). » Il paroît donc que la loi nouvelle n'est pas autre que la loi ancienne.

3° L'Apôtre, *Rom.*, III, semble distinguer les deux lois en appelant la loi ancienne *loi des faits*, et la loi nouvelle *loi de la foi*. Or, la loi ancienne a été aussi une loi de foi ; car l'Apôtre dit, en parlant des patriarches de l'ancien Testament, *Hébr.*, XI, 39 : « Tous ont subi l'épreuve

cessé de se répandre, ni ses ministres d'obéir à cette injonction : Allez, enseignez toutes les nations. Et cependant la remarque de ce Père peut encore s'appliquer sans restriction à notre temps. Des peuples immenses sont encore plongés dans les ténèbres de l'idolâtrie. Chez tous ont sans doute pénétré des missionnaires évangéliques, partout même Jésus-Christ compte des adorateurs. Mais ce n'est pas en cela que nous pourrions voir cette prédication universelle de l'Evangile annoncée dans les Livres saints.

(1) Ce texte de saint Paul confirme pleinement la vérité de ce que nous avons dit un peu plus haut sur la croyance des Hébreux à l'immortalité de l'ame. Du reste, si le Pentateuque ne parle pas explicitement de ce dogme, il n'en est pas de même des autres livres de l'ancien Testament. Citons-en quelques passages. Captif sur la terre étrangère, un enfant d'Israël formule ainsi sa croyance et celle de ses aïeux : « Nous sommes les enfants des saints, et nous attendons cette vie que Dieu doit donner à ceux qui n'ont jamais laissé s'altérer en eux la foi dont il est lui-même l'objet. » *Tob.*, II, 18. Plusieurs siècles auparavant un patriarche avoit dit : « Je sais que je dois sortir du sein de la terre et que dans ma propre chair je verrai le Seigneur, mon Dieu. » Vers les derniers temps de la loi écrite, un autre israélite, prêt à mourir pour la défense de cette loi divine, s'écrie : « Cruel tyran, il est vrai que tu nous enlèves la vie présente ; mais le Roi de l'univers, après la mort que nous aurons endurée pour la gloire de son nom, nous rappellera à la vie, à une vie éternelle. »

---

etiam in veteri lege proponuntur præcepta charitatis, *Levit.*, XIX : « Diliges proximum tuum ; » et *Deut.*, VI : « Diliges Dominum Deum tuum. » Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam, quam Augustinus assignat, *Contra Faustum* (lib. IV, cap. 2), quòd « vetus Testamentum habuit promissa temporalia ; novum Testamentum habet promissa spiritualia et æterna ; » quia etiam in novo Testamento promittuntur aliqua promissa temporalia, secundùm illud *Marc.*, X : « Accipietis centies tantum in tempore hoc, domos, et fratres, etc. » Et in veteri Testamento sperabantur promissa spiritualia et æterna, secundùm illud *ad Hebr.*, XI : « Nunc autem meliorem patriam appetunt, id est, cœlestem ; » quod dicitur de antiquis patribus. Ergo videtur quòd nova lex non sit alia à veteri.

3. Præterea, Apostolus videtur distinguere utramque legem, *ad Rom.*, III, veterem legem appellans « legem factorum, » legem verò novam appellans « legem fidei. » Sed lex vetus fuit etiam lex *fidei*, secundùm illud *Hebr.*, XI : « Omnes testimonio fidei probati sunt ; » quod dicit de patribus veteris Testamenti.

de la foi. » De même la loi nouvelle est également loi des faits, puisqu'il est écrit, *Matth.*, V, 44 : « Faites du bien à ceux qui vous haïssent ; » et *Luc*, XXII, 19 : « Faites ceci en mémoire de moi. » Donc la loi nouvelle n'est pas autre que la loi ancienne.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Hébr.*, VII, 12 : « Le sacerdoce ayant été transféré, il est nécessaire que la loi le soit également. » Or, le sacerdoce du nouveau Testament est autre que celui de l'ancien. Donc aussi la loi nouvelle est autre que la loi ancienne.

(Conclusion. — Comme la loi nouvelle est une loi d'amour, et que par là même elle nous approche de Dieu plus que ne le faisoit la loi ancienne, qui étoit comme le pédagogue à l'égard des enfants, elles se distinguent véritablement l'une de l'autre, mais non quant à l'espèce, parce qu'elles tendent toutes les deux à la même fin, qui est de soumettre l'homme à Dieu.)

Ainsi que nous l'avons dit, Quest. XC, art. 2, toute loi ordonne la vie humaine par rapport à une fin. Or, les choses qui se rapportent à une fin peuvent différer de deux manières par la fin elle-même : d'abord, en tendant à une fin différente, ce qui constitue une distinction spécifique entre elles, surtout si la fin est prochaine ; ensuite, selon qu'elles s'approchent plus ou moins de la fin à laquelle elles se rapportent. C'est ainsi que les mouvements diffèrent dans l'espèce selon qu'ils tendent vers des termes différents, tandis qu'ils ne diffèrent que du parfait à l'imparfait, suivant qu'ils se rapprochent plus ou moins du terme. Deux lois peuvent donc différer également de deux manières : premièrement, comme étant absolument diverses parce qu'elles se rapportent à des fins qui sont elles-mêmes diverses ; ainsi la loi politique qui seroit conçue de manière à con-

---

similiter etiam lex nova est *lex factorum* ; dicitur enim *Matth.*, V : « Benefacite his qui oderunt vos ; » et *Luc.*, XXII : « Hoc facite in meam commemorationem. » Ergo lex nova non est alia à lege veteri.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Hebr.*, VII : « Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat. » Sed aliud est sacerdotium novi et veteris Testamenti, ut ibidem Apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

(Conclusio. — Cùm lex nova lex charitatis sit, et propinquiùs ad Deum ducat quàm vetus, quæ puerorum pædagogus est, ab invicem distinguuntur, licèt non specie, quia ad eumdem finem (nempe ut homines Deo subdantur), utraque tendit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 90, art. 2), omnis lex ordinat conservationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quæ ordinantur ad finem secundùm rationem finis, dupliciter diversificari possunt : uno modo, quia ordinantur ad diversos fines, et hæc est diversitas speciei, maximè si sit finis proximus ; alio modo, secundùm propinquitatem ad finem, vel distantiam ab ipso : sicut patet quòd motus differunt specie secundùm quòd ordinantur ad diversos terminos ; secundùm verò quòd una pars motus est propinquior termino quàm alia, attenditur differentia in motu secundùm *perfectum* et *imperfectum*. Sic ergo duæ leges (1) distingui possunt dupliciter : uno modo, quasi omnino diversæ, utpote ordinatæ ad diversos fines, sicut lex civitatis quæ esset ordinata ad hoc

(1) Qualescumque sint, et in quacumque politia consideratæ ; ut sit propositio generalis quæ ad utrumque Testamentum subinde applicetur. Exemplum autem hìc subjunctum de civitate per optimates et per populum gubernatâ, ex priùs indicato, qu. 105, *Politic.* loco mutuatum est, sive lib. III, cap. 4, ubi multiplex politiæ species assignatur.

férer le pouvoir au peuple, différeroit spécifiquement de celle qui mettroit le pouvoir entre les mains des grands. Secondement, elles peuvent différer en ce que l'une dispose d'une manière plus prochaine que l'autre par rapport à la fin qui leur est commune; ainsi, dans la même cité, autre est la loi s'adressant aux citoyens qui ont atteint l'âge viril et qui sont déjà capables de remplir ses prescriptions pour ce qui intéresse le bien public; autre est celle qui regarde l'éducation des enfants, à qui il est nécessaire d'apprendre comment ils devront remplir eux-mêmes, plus tard, les devoirs de citoyen. Il faut donc dire que, dans le premier sens, la loi nouvelle n'est pas autre que la loi ancienne, parce que la soumission de l'homme à Dieu a été la fin de l'une comme elle est la fin de l'autre. Car c'est le même Dieu qui est le Dieu de l'ancien et du nouveau Testament, selon cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, III, 30 : « Il n'y a qu'un seul Dieu qui justifie par la foi les circoncis et les incirconcis. » Mais, dans le second sens, la loi nouvelle est autre que la loi ancienne, parce que celle-ci se bornoit à ce que saint Paul, *Gal.*, III, 25, appelle l'office d'un pédagogue, tandis que la loi nouvelle est une loi de perfection par là même qu'elle est la loi de la charité, vertu que le même Apôtre nomme « lien de la perfection. » *Col.*, III, 14 (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'unité de la foi des deux Testaments témoigne de l'unité de la fin dans les deux lois; car ainsi que nous l'avons dit, Quest. XLII, art. 1 et 2, les vertus théologales, parmi lesquelles se trouve la foi, ont pour objet la fin dernière. Mais cette unité n'em-

(1) Le but de cet article n'étoit donc pas de montrer uniquement ce en quoi l'ancienne et la nouvelle loi diffèrent entre elles, mais aussi ce qu'elles ont de commun ou même d'identique. C'est là également le but des trois articles suivants. Œuvres du même législateur divin, institutions dont la fin est la même, à savoir d'unir l'homme à Dieu, elles offrent les deux phases diverses et la réalisation progressive d'une même pensée, conduisant l'humanité, par des développements dont nous pouvons à peine entrevoir la profonde sagesse, à l'accomplissement de ses immortelles destinées.

---

quòd populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quæ esset ad hoc ordinata quòd optimates civitatis dominarentur; alio modo, duæ leges distingui possunt, secundùm quòd una propinquiùs ordinat ad finem, alia verò remotiùs; putà in una et eadem civitate dicitur alia lex, quæ imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quæ pertinent ad bonum commune, et alia lex datur de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur. Dicendum est ergo quòd secundùm primum modum lex nova non est alia à lege veteri; quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus et novi et veteris Testamenti, secundùm illud *Rom.*, III : « Unus Deus est, qui justificat circumcisionem ex fide, et præputium per fidem (1). » Alio modo lex nova est alia à veteri; quia lex vetus est quasi pædagogus puerorum, ut Apostolus dicit, *ad Galat.*, III. Lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex charitatis, de qua Apostolus dicit, *Coloss.*, III, quòd est « vinculum perfectionis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd unitas fidei utriusque Testamenti attestatur unitati finis; dictum est enim suprà (qu. 2, art. 1 et 2), quòd objectum theologicarum virtutum, inter

(1) Ubi *circumcisio* pro Judæis, et *præputium* pro Gentilibus accipitur, secundùm illud quod præmittitur immediatè ibi, vers. 29 : *An Judæorum Deus tantùm? Nonne et gentium? Imò et gentium, quoniam unus est Deus qui justificat, etc.*

pêche pas que la foi n'ait existé, sous la loi ancienne, dans une condition différente de celle qu'elle a sous la nouvelle, puisque nous croyons comme un fait accompli ce que les Juifs croyoient comme une chose future.

2° Toutes les différences qu'on assigne entre la nouvelle et l'ancienne loi, doivent s'entendre dans le sens de la différence du parfait à l'imparfait. En effet, les préceptes des deux lois ont également pour objet les actes des vertus. Or, ceux qui sont imparfaits et qui n'ont pas encore l'habitude de la vertu, ne sont pas portés à en produire les actes de la même manière que ceux qui sont perfectionnés par l'habitude de la vertu. Car les premiers s'y portent par des motifs pris en dehors de la vertu elle-même, tels que la menace des châtiments, ou la promesse de certaines récompenses temporelles, des honneurs, par exemple, des richesses ou d'autres avantages de ce genre. Voilà pourquoi la loi ancienne, qui étoit la loi de l'homme imparfait, c'est-à-dire de l'homme encore étranger à la grace spirituelle, étoit appelée *loi de crainte,* en ce qu'elle employoit les menaces pour porter les hommes à observer ses préceptes. C'est pour le même motif qu'elle employoit les promesses des biens temporels. Au contraire, ceux qui ont l'habitude de la vertu sont portés à en produire les actes par amour pour la vertu elle-même, et non par le motif extrinsèque du châtiment ou de la récompense. C'est pour cela que la loi nouvelle, qui consiste principalement dans la grace spirituelle infuse dans les cœurs, est appelée *loi d'amour* possédant les *promesses spirituelles et éternelles,* qui sont l'objet de la vertu, et principalement de la charité. Et voilà aussi comment elle nous attire par elle-même vers l'objet de ses promesses, non comme vers des biens pris en dehors d'elle-même, mais comme vers des biens qui lui sont propres. C'est pour cette raison encore qu'il est dit de la loi ancienne, *qu'elle retenoit la main, mais non le cœur,* parce que dans l'homme qui s'abstient d'un acte mauvais par la

---

quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habet alium statum in veteri et in nova lege; nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad secundum dicendum, quòd omnes differentiæ quæ assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundùm *perfectum* et *imperfectum.* Præcepta enim legis cujuslibet dantur de actibus virtutum. Ad facienda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum; et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca; putà ex comminatione pœnarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, putà honoris, vel divitiarum, vel alicujus hujusmodi. Et ideo lex vetus, quæ dabatur imperfectis, id est, nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur *lex timoris,* in quantum inducebat ad observationem præceptorum per comminationem quarumdam pœnarum, et dicitur habere temporalia quædam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam pœnam aut remunerationem extrinsecam. Et ideo lex nova, cujus principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur *lex amoris,* et dicitur habere promissa spiritualia et æterna, quæ sunt objecta virtutis, præcipuè charitatis : et ita per se in ea inclinantur non quasi in extranea, sed quasi in propria. Et propter hoc etiam lex vetus dicitur « cohibere manum, non animum. » Quia qui timore pœnæ ab aliquo peccato abstinet, non

crainte du châtiment, ce n'est pas la volonté purement et simplement qui s'éloigne du péché, comme cela a lieu dans celui qui s'abstient de le commettre par amour pour la vertu; et c'est pourquoi il est dit de la loi nouvelle, qui est une loi d'amour, *qu'elle maîtrise le cœur*. Toutefois, il y a eu, sous l'ancien Testament, des hommes possédant la charité et la grace de l'Esprit saint, qui faisoient consister dans les promesses spirituelles et éternelles l'objet principal de leurs espérances et qui, sous ce rapport, appartenoient à la loi nouvelle, comme il y a, sous le nouveau, des hommes charnels qui ne sont pas à la hauteur de cette même loi, et qu'il a fallu, comme dans l'ancienne, exciter à la pratique de la vertu par la crainte des châtiments et par des promesses temporelles (1). Mais,quoique l'ancienne loi eût des préceptes de charité, il est vrai de dire qu'elle ne possédoit pas le privilége de donner aux hommes l'Esprit saint, « qui répand la charité dans nos cœurs, » selon l'expression de l'Apôtre, *Rom.*, V.

3° Ainsi que nous l'avons dit, quest. CVI, art. 1 et 2, la loi nouvelle est appelée *loi de la foi*, parce qu'elle consiste principalement dans la grace même que reçoivent intérieurement les fidèles, et qu'on nomme pour cette raison *grace de la foi*. Elle renferme bien comme l'ancienne les œuvres morales et les actions sacramentelles, mais seulement d'une manière secondaire, tandis que celle-ci consistoit principalement dans ces œuvres mêmes. Quant à ceux qui, sous l'ancien Testament, ont été agréables à Dieu par la foi, ils appartenoient sous ce rapport au nouveau; car ils n'ont été justifiés que par la foi au Christ, qui est l'auteur du Nouveau Testament. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, en parlant de Moïse,

(1) Il est un grand nombre de chrétiens qui vivent, au sein des lumières et des graces de la Révélation, comme s'ils étoient encore plongés dans les ténèbres du paganisme; faut-il s'étonner s'il y en a tant qui ne s'élèvent pas au-dessus des vertus ordinaires des anciens Juifs? De même, parmi ces derniers, on voyoit souvent des hommes qui préludoient à la plus haute perfection du christianisme et qui se montrèrent dignes d'être à jamais proposés pour modèle aux hommes de la nouvelle loi, à ceux qui ont néanmoins sous les yeux la doctrine et les exemples du Sauveur.

---

simpliciter ejus voluntas à peccato recedit, sicut recedit voluntas ejus qui amore justitiæ abstinet à peccato : et propter hoc lex nova, quæ est *lex amoris*, dicitur « animum cohibere. » Fuerunt tamen aliqui in statu veteris Testamenti habentes charitatem et gratiam Spiritus sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et æternas ; et secundùm hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in novo Testamento sunt aliqui carnales nondum pertingentes ad perfectionem novæ legis, quos oportuit etiam in novo Testamento induci ad virtutis opera per timorem pœnarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus etsi præcepta charitatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus sanctus, per quem « diffunditur charitas in cordibus nostris, » u dicitur *Rom.*, V.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 106, art. 1 et 2), lex nova dicitur *lex fidei*, in quantum ejus principalitas consistit in ipsa gratia quæ interiùs datur credentibus; unde dicitur *gratia fidei*. Habet autem secundariò aliqua facta et moralia et sacramentalia ; sed in his non consistit principalitas legis novæ, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in veteri Testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundùm hoc ad novum Testamentum pertinebant ; non enim justificabantur nisi per fidem Christi, qui est author novi Testamenti : unde et de Moyse dicit Apostolus, *ad Hebr.*, XI, quòd « majores

Hébr., XI, 26 : « Il regardoit l'ignominie du Christ comme un plus grand trésor que toutes les richesses de l'Egypte. »

ARTICLE II.

La loi nouvelle accomplit-elle l'ancienne ?

Il paroît que la loi nouvelle n'accomplit pas la loi ancienne. 1° Accomplir est le contraire de détruire. Or la loi nouvelle abolit ou exclut les observances de la loi ancienne; car l'Apôtre dit, *Gal.*, V, 2 : « Si vous êtes circoncis, le Christ ne vous servira de rien. » Donc la loi nouvelle n'est pas l'accomplissement de la loi ancienne.

2° Le contraire ne sauroit être l'accomplissement de son contraire. Or le Seigneur a établi dans la loi nouvelle des préceptes qui sont contraires aux préceptes de la loi ancienne. Il est écrit, en effet, *Matth.*, V, 31 : « Vous savez qu'il a été dit à vos pères : Quiconque voudra renvoyer sa femme, qu'il lui donne un acte de divorce. Et moi, je vous dis : Celui qui renvoie sa femme la rend adultère. » La prohibition du serment, du talion et de la haine envers ses ennemis, implique évidemment la même opposition. De même le Seigneur paroît avoir aboli les préceptes de la loi ancienne touchant la distinction des aliments quand il a dit, *Matth.*, XV, 11 : « Ce qui entre dans la bouche ne souille point l'ame. » Donc la loi nouvelle n'est pas l'accomplissement de la loi ancienne.

3° Quiconque agit contre la loi ne l'accomplit pas. Or le Christ a agi contre la loi en certaines circonstances : il est rapporté *Matth.*, VIII, qu'il a touché un lépreux, ce qui étoit défendu par la loi. Il paroît également avoir violé plusieurs fois le sabbat, puisque les Juifs disoient de lui, *Jean*, IX, 16 : « Cet homme n'est pas de Dieu; il n'observe pas le

---

divitias æstimabat thesauro Ægyptiorum improperium Christi. »

ARTICULUS II.

Utrùm lex nova legem veterem impleat.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat vel excludit observantias legis veteris; dicit enim Apostolus, *ad Galat.*, V : « Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit. » Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Præterea, contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed Dominus in lege nova proposuit quædam præcepta contraria præceptis veteris legis; dicitur enim *Matth.*, V : « Audistis quia dictum est antiquis : Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii; ego autem dico vobis : Quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam mœchari. » Et idem consequenter patet in prohibitione juramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum; similiter etiam videtur Dominus exclusisse præcepta veteris legis de discretione ciborum, *Matth.*, XV, dicens : « Non quod intrat in os, coinquinat hominem. » Ergo lex nova non est impletiva veteris.

3. Præterea, quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit; tetigit enim leprosum, ut dicitur *Matth.*, VIII, quod erat contra legem. Similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse; unde de eo dicebant Judæi, *Joan.*, IX : « Non est hic homo à Deo, qui sabbatum non

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 104, art. 6, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 9, art. 8, ad 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 44, qu. 2, art. 2, ad 3; et *ad Rom.*, III, lect., in fine; et *ad Ephes.*, II, lect. 5, col. 2, circa finem.

sabbat. » Donc le Christ n'a pas accompli la loi; et, par conséquent, la loi nouvelle, dont il est l'auteur, n'est pas l'accomplissement de l'ancienne.

4° La loi ancienne renfermoit des préceptes moraux, cérémoniels et judiciaires, comme nous l'avons dit, quest. XCIX, art. 4. Or le Seigneur en donnant à la loi son accomplissement à l'égard de certains préceptes, *Matth.*, V, paroît n'avoir rien dit en cet endroit des préceptes cérémoniels ni des préceptes judiciaires. Il paroît donc que la loi nouvelle n'accomplit pas totalement la loi ancienne.

Mais le contraire est établi par ces paroles du Seigneur lui-même, *Matth.*, V, 17 : « Je ne suis pas venu détruire la loi, mais l'accomplir. » Puis il ajoute : « Il ne manquera pas un iota ni un trait à l'accomplissement de la loi, quand toutes ces choses arriveront (1). »

(Conclusion. — La loi nouvelle accomplit la loi ancienne, en réalisant les promesses et les figures de celle-ci; et le Christ lui-même l'a accomplie, soit par ses œuvres en en remplissant les prescriptions, soit par sa doctrine en la développant et en y ajoutant des conseils de perfection.)

Comme nous l'avons dit, article précédent, la loi nouvelle est à l'ancienne ce que le parfait est à l'imparfait. Or une chose qui est parfaite, remplit ce qui manque à celle qui ne l'est pas. D'où il résulte que la loi nouvelle accomplit la loi ancienne, puisqu'elle supplée ce qui manque à celle-ci. L'on peut, en effet, considérer deux choses dans la loi ancienne : la fin qu'elle se propose et les préceptes qu'elle renferme. La fin d'une loi quelconque est de rendre les hommes justes et vertueux, ainsi que nous l'avons dit, quest. XCII, art. 2. La loi ancienne avoit donc pour fin,

(1) Et le Sauveur n'a-t-il pas dit encore : « Si vous croyiez à Moïse, vous croiriez par là même en moi? » Plusieurs Pères et tous les commentateurs ont fait remarquer la force des expressions employées par le divin Maître dans le texte cité par saint Thomas. Il n'y a pas un *iota*, un seul *point*, dans la loi ancienne, qui ne dût avoir sa pleine réalisation dans la loi nouvelle; cela nous montre clairement que l'une ne renfermoit rien de superflu, et que l'autre n'a rien omis d'essentiel ou d'utile. Cela nous fait mieux comprendre, en outre, leur corrélation et leur unité jusque dans les plus minimes parties.

---

custodit. » Ergo Christus non implevit legem : et ita lex nova data à Christo non est veteris impletiva.

4. Præterea, in veteri lege continebantur præcepta *moralia*, *ceremonialia* et *judicialia*, ut suprà dictum est (qu. 99, art. 4). Sed Dominus, *Matth.*, V, ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de judicialibus et ceremonialibus. Ergo videtur quòd lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, V : « Non veni solvere legem, sed adimplere; » et postea subdit : « Iota unum aut unus apex non præteribit à lege, donec omnia fiant. »

(Conclusio. — Lex nova, quatenus exhibet quod vetus promittebat et figurabat, eam implet; Christi quoque tum opere, cùm ille legem veterem servavit, tum doctrinâ, cùm ille eam exposuit perfectionisque consilia superaddidit, lex vetus impleta est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), lex nova comparatur ad veterem, sicut *perfectum* ad *imperfectum*. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest. Et secundùm hoc lex nova adimplet veterem legem, in quantum supplet illud quod veteri legi deerat. In veteri autem lege duo possunt considerari, scilicet finis et præcepta contenta in lege. Finis verò cujuslibet legis est ut homines efficiantur justi et virtuosi, ut suprà dictum est (qu. 92, art. 1 et 2);

elle aussi, la justification des hommes. Mais cette justification, elle ne pouvoit point l'opérer; elle la figuroit seulement par ses cérémonies et la promettoit par ses oracles. Sous ce rapport, la loi nouvelle accomplit l'ancienne en justifiant les hommes par la vertu de la passion du Christ, suivant ces paroles de saint Paul, *Rom.*, VIII, 3 : « Ce que la loi ne pouvoit faire, Dieu l'a fait lorsque, ayant envoyé son Fils revêtu d'une chair semblable à la chair du péché, il a condamné le péché dans la chair, afin que la justice de la loi soit accomplie en nous. » En cela la loi nouvelle réalise les promesses de la loi ancienne, selon cette autre parole du même Apôtre, II *Corinth.*, II, 20 : « Toutes les promesses de Dieu ont leur vérité en lui, » c'est-à-dire dans le Christ; comme elle en remplit aussi les figures, d'après l'Apôtre encore, qui dit en parlant des préceptes cérémoniels, *Colos.*, II, 17 : « Toutes ces choses n'étoient que l'ombre de ce qui devoit arriver; le corps c'est le Christ; » ce qui veut dire que la vérité appartient au Christ. Aussi la loi nouvelle est-elle appelée la *loi de vérité*, tandis que les mots d'*ombre* et de *figure* sont souvent employés pour désigner la loi ancienne. Quant aux préceptes de la loi ancienne, le Christ les a accomplis par ses œuvres et par sa doctrine : par ses œuvres d'abord, car il a voulu être circoncis, il s'est soumis à toutes les observances qui étoient prescrites alors, selon cette parole de saint Paul, *Gal.*, IV, 14 : « Il s'est assujetti à la loi. » Il les a aussi accomplis par sa doctrine de trois manières : premièrement, en donnant le véritable sens de la loi, comme on le voit pour l'homicide et l'adultère, où les scribes et les pharisiens ne voyoient que la prohibition de l'acte extérieur. Et là le Seigneur donne à la loi son accomplissement en montrant que les préceptes prohibitifs atteignent jusqu'aux actes intérieurs du péché. En

---

unde et finis veteris legis erat justificatio hominum; quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam ceremonialibus factis, et promittebat verbis. Et quantum ad hoc lex nova implet veterem legem justificando per virtutem passionis Christi : et hoc est quod Apostolus dicit, *ad Rom.*, VIII : « Quod impossibile erat legi, Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis. » Et quantum ad hoc lex nova exhibet quod lex vetus promittebat, secundùm illud II *ad Cor.*, I : « Quotquot promissiones Dei sunt, in illo est » (id est in Christo). Et iterum quantum ad hoc, complet etiam quod lex vetus figurabat : unde *ad Coloss.*, II, dicitur de ceremonialibus, quòd « erant umbra futurorum; Corpus autem Christi (1), » id est, veritas pertinet ad Christum : unde lex nova dicitur *lex veritatis*, lex autem vetus *umbræ* vel *figuræ*. Præcepta verò veteris legis adimplevit Christus et opere et doctrinâ : opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia observare quæ erant tempore illo observanda, secundùm illud *Galat.*, IV : « Factum sub lege. » Suâ autem doctrinâ adimplevit præcepta legis tripliciter. Primò quidem, « verum intellectum legis exprimendo, » sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribæ et Pharisæi non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum : unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum

(1) Prout veritas opponitur figuræ sive umbræ, sicut mox; alioqui de Levi sive de sacerdote in veteri etiam lege dicitur, *Malach.*, II, vers. 6 : *Lex veritatis fuit in ore ejus*, prout *veritas* mendacio vel falsitati opponitur. Explicatio porrò illa quæ præmittitur, *id est veritas pertinet ad Christum*, sic habetur in Glossa tum impressâ, tum manuscriptâ, et ex Haymone desumpta est; quasi appositivè legat : *Corpus autem est Christi*.

second lieu, il les accomplit en les formulant de manière à procurer plus sûrement l'observation de la loi : ainsi la loi ancienne défendoit le parjure; or le moyen le plus sûr de se conformer à ce précepte, c'est de s'abstenir absolument de jurer, hors le cas de nécessité. En troisième lieu, il les a accomplis en y ajoutant des conseils de perfection, comme on le voit en saint *Matthieu*, XIX, 21, où le Sauveur répond à celui qui lui disoit avoir toujours observé les préceptes de la loi de Moïse : « Une chose vous manque : si vous voulez être parfait, allez et vendez tout ce que vous avez, etc. (1) »

Je réponds aux arguments : 1° La loi nouvelle ne détruit les observances de la loi ancienne que relativement à ses cérémonies, comme nous l'avons dit, quest. CIII, art. 3 et 4. Et, en effet, du moment où ces préceptes étoient réalisés par l'accomplissement de ce qu'ils figuroient, on ne devoit plus les observer; car en les observant on eût fait profession en quelque sorte de regarder cette réalisation comme future et non comme une chose déjà accomplie. Il en est comme d'une promesse, qui cesse aussitôt qu'elle est accomplie. C'est ainsi que les cérémonies de l'ancienne loi ont été détruites, du moment où ce qu'elles signifioient a été réalisé.

2° Comme le dit saint Augustin, *Contra Faustum*, XIX, 21, « Ces

(1) On ne sauroit qu'admirer le plus dans le développement de cette thèse, de la solidité des raisonnements qui la constituent, des nombreux points de vue qu'elle embrasse, ou de l'ordre dans lequel ils y sont présentés. Cette manière d'interpréter l'Ecriture sainte par elle-même, en ramenant les différents textes à certains chefs principaux, étoit celle des anciens Pères ; et saint Augustin en particulier en offre des exemples frappants dans son *Commentaire de saint Jean* et dans ses *Enarrations sur les psaumes*, de même que saint Chrysostôme dans ses magnifiques *Homélies sur saint Matthieu*. Elle l'emporte de beaucoup, il faut le reconnoître, sur les longues dissertations des modernes commentateurs : elle a sur celles-ci le triple avantage de satisfaire la raison, de corroborer la foi et de nourrir la piété.

---

cadere sub prohibitione. Secundò adimplevit Dominus præcepta legis, « ordinando quomodo tutiùs observaretur quod lex vetus statuerat; » sicut lex vetus statuerat ut homo non pejeraret; et hoc tutiùs observatur, si omnino à juramento abstineat, nisi in causa necessitatis. Tertio adimplevit Dominus præcepta legis, « superaddendo quædam perfectionis consilia, » ut patet *Matth.*, XIX, ubi dicenti se observasse præcepta veteris legis dicit : « Unum tibi deest : si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, etc. (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd lex nova non evacuat observantiam veteris legis, nisi quantum ad ceremonialia, ut suprà dictum est (qu. 103, art. 3 et 4). Hæc autem erant in figuram futuri : unde ex hoc ipso quòd ceremonialia præcepta sunt impleta perfectis his quæ figurabantur, non sunt ulteriùs observanda; quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum, et non impletum : sicut etiam promissio futuri doni locum non habet, promissione jam impletâ per doni exhibitionem. Et per hunc modum ceremoniæ legis tolluntur cùm implentur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augus-

(1) Non sic tamen præcisè in *Matth.*, quoad omnia verba, sed sic tantùm : *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, etc.* Priora autem illa verba : *Unum tibi deest*, apud *Lucam* potiùs exprimuntur, cap. XVIII, vers. 22, ubi additur : *Omnia quæcumque habes vende.* Quamvis et in *Matthæo* supponuntur, cùm præmittitur petiisse qui legem se servasse dicebat : *Quid adhuc mihi deest?* Unde utrumque sic jungere potuit S. Thomas, cùm idem utrobique sit sensus.

préceptes du Seigneur ne sont pas contraires à ceux de la loi ancienne. Le Seigneur, en effet, en défendant de renvoyer l'épouse, n'est pas allé contre la prescription de la loi; car la loi ne dit pas : *Vous êtes libre de renvoyer votre épouse;* ce qu'il faudroit cependant pour que le précepte du Seigneur qui défend de la renvoyer fût contraire au précepte de Moïse. C'est qu'en réalité la loi elle-même ne vouloit pas que le mari renvoyât la femme ; et ce qui le prouve, c'est le délai qu'elle a ménagé par la rédaction même du libelle de répudiation, prévoyant que le mari, ayant ainsi le temps de revenir d'un emportement où il auroit pris cette résolution extrême, reculeroit devant l'exécution (1). » Aussi, pour confirmer le sens de la loi et rendre plus difficile la répudiation de la femme, le Seigneur a-t-il excepté seulement le cas de fornication. Il faut dire la même chose à l'égard de la prohibition du serment, comme nous l'avons déjà vu dans le corps de l'article, ainsi qu'à l'égard de la défense du talion. Ici, en effet, la loi avoit assigné les limites de la vengeance pour qu'elle ne fût pas portée trop loin; mais le Seigneur en a prévenu plus sûrement les excès, en l'interdisant d'une manière absolue. Pour ce qui est de la haine envers nos ennemis, il a condamné l'interprétation des pharisiens, en nous apprenant que c'est la faute que nous devons haïr en eux, mais non leur personne même. Quant à la distinction des aliments, qui étoit une loi cérémonielle, le Seigneur n'a pas défendu de l'observer alors; il a déclaré seulement qu'il n'y avoit pas d'aliments immondes par eux-mêmes et qu'ils n'étoient tels qu'en figure, ainsi que nous l'avons vu, quest. CII, art. 6, *ad* 1.

3° La loi ancienne défendoit de toucher un lépreux, parce que l'on contractoit par là, comme par le contact d'un mort, une certaine impureté, ainsi que nous l'avons dit, quest. CII, art. 5. Mais le Seigneur ne

(1) Ajoutons à cela, comme le fait du reste saint Augustin à la suite de ce passage, qu'un scribe, interprète et défenseur naturel de la loi, devoit intervenir dans une circonstance aussi grave, dans cet acte décisif de la vie domestique. C'étoit même lui qui redigeoit, sous les

---

tinus dicit, *Contra Faustum* (lib. XIX, cap. 16), « præcepta illa Domini non sunt contraria præceptis veteris legis : quod enim Dominus præcepit de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex præcepit; neque enim ait lex : *Qui voluerit, dimittat uxorem*, cui esset contrarium *non dimittere;* sed utique nolebat dimitti uxorem à viro, quæ hanc interposuit moram, ut in dissidium animus præceps, libelli conscriptione refractus absisteret. » Unde Dominus ad hoc confirmandum, ut non facilè uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione juramenti, sicut dictum est. Et idem etiam patet in prohibitione talionis; taxavit enim modum vindictæ lex ut non procederetur ad immoderatam vindictam, à qua Dominus perfectiùs removit eum quem monuit omnino à vindicta abstinere. Circa odium verò inimicorum removit falsum Pharisæorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem verò ciborum, quæ ceremonialis erat, Dominus non mandavit ut tunc non observaretur, sed ostendit quòd nulli cibi secundùm suam naturam erant immundi, sed solùm secundùm figuram, ut suprà dictum est (qu. 102, art. 6, ad 1).

Ad tertium dicendum, quòd tactus leprosi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrebat homo quamdam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut suprà dictum est (qu. 102, art. 5). Sed Dominus qui erat

pouvoit contracter aucune souillure en touchant les lépreux, puisqu'il les guérissoit. Il n'a pas non plus violé en réalité la loi du sabbat, par les œuvres qu'il a faites en ce jour, comme il le prouve lui-même aux Pharisiens, *Matth.*, XII; soit parce qu'il opéroit ses miracles par la vertu divine, qui agit continuellement sur toutes les créatures; soit parce que ses miracles avoient pour objet le salut des hommes, et que les pharisiens eux-mêmes ne faisoient pas difficulté de sauver un animal le jour du sabbat; soit enfin parce qu'il présente comme excuse en faveur de ses disciples, qui avoient cueilli des épis un jour de sabbat, la raison de nécessité. Il n'y avoit donc là qu'une apparence de transgression de la loi: et cette apparence venoit de la superstition des pharisiens, qui croyoient contrairement à l'intention de la loi, qu'on devoit s'abstenir, le jour du sabbat, même des œuvres qui tiennent au salut.

4° Le Seigneur, dans le passage cité de saint Matthieu, ne dit rien des préceptes cérémoniels de la loi, parce que, comme nous venons de le dire, les préceptes cérémoniels tomboient par l'accomplissement de ce qu'ils avoient figuré. Mais il n'en est pas de même des préceptes judiciaires. Il fait mention du talion afin qu'on applique à tous les autres ce qu'il dit de celui-là. Et il montre, en effet, que l'intention de la loi dans ce précepte, n'étoit pas qu'on cherchât dans la peine du talion le plaisir de la vengeance, qu'il condamne lui-même en enseignant que le chrétien doit être prêt à supporter des injures encore plus grandes, mais qu'on y devoit uniquement chercher l'amour de la justice; et telle est encore l'intention de la loi nouvelle.

yeux des parties intéressées en cause, le libelle de répudiation. Il pouvoit faire entendre les conseils de la modération et de la sagesse au milieu des éclats d'une aveugle colère, prévenir des regrets trop tardifs, protéger la foiblesse, en appeler au souvenir du passé, montrer les tristes éventualités de l'avenir, parler en faveur des enfants. Sa présence toute seule étoit d'ailleurs un obstacle à l'impétuosité des passions, une garantie offerte à la stabilité des familles.

---

mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quæ fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundùm rei veritatem, sicut ipsemet in Evangelio ostendit; tum quia operabatur miracula virtute divinâ, quæ semper operatur in rebus; tum quia salutis humanæ opera faciebat, cùm Pharisæi etiam saluti animalium in die sabbati providerent; tum etiam quia ratione necessitatis discipulos excusavit, in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Pharisæorum, qui credebant etiam à salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum, quod erat contra intentionem legis.

Ad quartum dicendum, quòd ceremonialia præcepta legis non commemorantur *Matth.*, V, quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est (ad 1). De judicialibus verò præceptis commemoravit præceptum lationis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem præcepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quòd pœna talionis quæreretur propter livorem vindictæ, quem ipse excludit, monens quòd homo debet esse paratus etiam majores injurias sufferre, sed solùm propter amorem justitiæ, quod adhuc in nova lege remanet.

ARTICLE III.

La loi nouvelle est-elle renfermée dans la loi ancienne?

Il paroît que la loi nouvelle n'est pas renfermée dans la loi ancienne. 1° La loi nouvelle consiste principalement dans la foi, et c'est pour cela qu'elle est appelée *une loi de foi,* comme on le voit, *Rom.,* III. Or, il y a dans la loi nouvelle une foule de vérités qui sont de foi et qui ne se trouvent pas dans l'ancienne. Donc la loi nouvelle n'est pas renfermée dans la loi ancienne.

2° Au sujet de ces paroles de l'Evangile, *Matth.,* V, 19, «celui qui violera l'un de ces moindres commandements, » la Glose dit: «Les moindres commandements sont ceux de la loi; les plus grands se trouvent dans l'Evangile. » Or, ce qui est plus grand ne peut être contenu dans ce qui est moindre. Donc la loi nouvelle n'est pas contenue dans la loi ancienne.

3° Une chose qui est contenue dans une autre, on la possède du moment qu'on possède celle-ci; si donc la loi ancienne étoit contenue dans la nouvelle, il s'ensuivroit que du moment qu'on a eu la loi ancienne on a eu aussi la loi nouvelle. Par conséquent, la loi ancienne une fois donnée, il eût été superflu d'en donner une nouvelle. La loi nouvelle n'est donc pas contenue dans l'ancienne.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Il est écrit, *Ezech.,* I, 16 : « L'une des roues étoit dans l'autre, » c'est-à-dire, selon l'interprétation de saint Grégoire, « le nouveau Testament étoit dans l'ancien. »

(Conclusion. — Puisque la loi ancienne renfermoit implicitement ou en figure tous les préceptes de la loi nouvelle, c'est avec raison qu'on dit de celle-ci qu'elle est contenue dans la première, comme le blé dans l'épi, ou l'arbre dans la semence.)

ARTICULUS III.

Utrùm lex nova in veteri lege contineatur.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd lex nova in lege veteri non contineatur. Lex enim nova præcipuè in fide consistit, unde dicitur « lex fidei, » ut patet *Rom.,* III. Sed multa credenda traduntur in nova lege, quæ in veteri lege non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

2. Præterea, quædam Glossa dicit, *Matth.,* V, super illud : « Qui solverit unum de mandatis istis minimis, » quòd « mandata legis sunt minora, in Evangelio verò sunt majora. » Majus autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

3. Præterea, quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quòd, habitâ veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habitâ veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed contra est, quod dicitur *Ezech.,* I : « Rota erat in rota, » id est, « novum Testamentum in veteri, » ut Gregorius exponit (2).

(Conclusio. — Quoniam omnia novæ legis præcepta in veteri implicitè aut sub figura latebant, rectè dicitur nova lex in veteri, ut frumentum in spica, aut arbor in semine, contineri.)

(1) De his etiam *ad Galat.,* II, lect. 2, col. 1, circa finem.

(2) Ex quo sic refert Glossa ibi; pleniùs autem in Gregorii textu : *Quid est hoc :* Rota in

Une chose est renfermée dans une autre de deux manières : en acte ; comme un objet est renfermé dans le lieu qu'il occupe; ou virtuellement, comme l'effet est renfermé dans la cause, le complet dans l'incomplet ; ainsi le genre renferme en puissance les espèces, comme enfin la semence renferme l'arbre tout entier. C'est de cette seconde manière que la loi nouvelle est renfermée dans l'ancienne; car, comme nous l'avons dit, art. 1, la loi nouvelle est à la loi ancienne, comme le parfait est à l'imparfait. C'est aussi dans ce sens que saint Chrysostome explique ce passage de saint Marc, IV, 28, « La terre produit d'elle-même l'herbe d'abord, ensuite l'épi, puis le grain tout formé dans l'épi, » en disant : « L'herbe a été produite, dès le commencement, sous la loi de nature; les épis sont venus ensuite, sous la loi de Moïse ; et enfin le grain s'est trouvé tout formé dans l'épi, sous l'Evangile (1). » La loi nouvelle est donc renfermée dans l'ancienne comme le grain dans l'épi.

Je réponds aux arguments : 1° Tout ce qui, dans le nouveau Testament, nous est explicitement et ouvertement proposé à croire, l'ancien le propose aussi, mais implicitement et sous le voile des figures ; et c'est de cette manière que, relativement aux vérités qui sont l'objet de la foi, la loi nouvelle est renfermée dans l'ancienne.

2° S'il est dit que les préceptes de la loi nouvelle sont plus grands que ceux de la loi ancienne, c'est en ce sens qu'elle les formule d'une manière explicite. Quant à la substance, tous les préceptes du nouveau Testament sont contenus dans l'ancien. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *Contra*

(1) A la vérité, ce texte n'est pas de saint Jean Chrysostôme, quoique notre saint auteur l'ait encore cité dans sa *Chaîne d'or*, comme étant de ce Père ; il semble plutôt extrait du commentaire de Victor d'Antioche. Mais la pensée qu'il exprime a une tout autre autorité que celle d'un Père ou d'un docteur, puisque c'est la pensée de la tradition tout entière. Sous une forme ou sous une autre, nous la voyons se reproduire à toutes les époques. Elle a même revêtu plus d'une fois l'image sous laquelle elle se présente ici, ou d'autres images analogues. Saint Thomas nous paroît néanmoins celui de tous les saints docteurs qui l'a formulée avec le plus de précision et de clarté, grace à sa langue philosophique.

Respondeo dicendum, quòd aliquid continetur in alio dupliciter : uno modo *in actu*, sicut locatum in loco ; alio modo *virtute*, sicut effectus in causa, vel completum in incompleto, sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine ; et per hunc modum nova lex continetur in veteri. Dictum est enim (art. 1) quòd nova lex comparatur ad veterem, sicut *perfectum* ad *imperfectum* : unde Chrysostomus exponens illud quod habetur *Marc.*, IV : « Ultro terra fructificat, primùm herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica, » sic dicit : « Primò herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio. » Sic igitur est lex nova in veteri, sicut fructus in spica.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia quæ credenda traduntur in novo Testamento explicitè et apertè, traduntur credenda in veteri Testamento, sed implicitè et sub figura : et secundùm hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta novæ legis dicuntur esse majora quàm præcepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem. Sed quantum ad ipsam substantiam præceptorum novi Testamenti, omnia conti-

medio rotæ? *nisi quòd in Testamenti veteris littera Testamentum novum per allegoriam latuit, etc.*

Faust., XIX, 23 et 28 : « Tous les avertissements ou préceptes que le Seigneur a donnés en les faisant précéder de ces paroles, *et moi je vous dis,* se trouvent dans les livres de l'ancien Testament. Mais, parce qu'on n'entendoit par *homicide* que le meurtre même, il a déclaré qu'on doit rapporter à ce genre de péché tous les mouvements mauvais qui ont pour but de nuire à la personne du prochain. » C'est donc relativement à ces explications qui donnent un sens plus étendu aux préceptes de la loi nouvelle, qu'on regarde ces préceptes comme plus grands que ceux de la loi ancienne. D'ailleurs rien n'empêche qu'une chose plus grande soit contenue virtuellement dans une autre qui est moindre, comme l'arbre est contenu dans sa semence.

3° Ce qui a été présenté d'abord d'une manière implicite, a besoin d'être expliqué plus tard : et c'est pourquoi il a fallu que la loi nouvelle vînt après l'ancienne.

ARTICLE IV.

La loi nouvelle est-elle plus onéreuse que la loi ancienne?

Il paroît que la loi nouvelle est plus onéreuse que l'ancienne. 1° Au sujet de ces paroles, *Matth.*, V, 19 : « Celui qui violera l'un de ces moindres commandements.... » saint Chrysostome dit : « Les préceptes de Moïse, comme, *vous ne tuerez pas, vous ne commettrez pas d'adultère,* sont faciles à observer. Mais les préceptes de Jésus-Christ, tels que ceux-ci, par exemple, *ne vous mettez pas en colère, ne convoitez pas,* sont difficiles, au contraire (1). » Donc la loi nouvelle est plus onéreuse que la loi ancienne.

(1) Voilà encore un texte qui n'est pas réellement de saint Jean Chrysostôme. La science critique ne permet plus d'attribuer au célèbre patriarche de Constantinople, comme on le faisoit du temps de saint Thomas, l'œuvre imparfaite d'où ce passage est extrait, pas plus que le commentaire de saint Marc dont il est question dans la note précédente.

---

nentur in veteri Testamento : unde Augustinus dicit, *Contra Faustum*, quòd « penè omnia quæ monuit vel præcepit Dominus, ubi adjungebat : *Ego autem dico vobis,* inveniuntur etiam in illis veteribus libris ; sed quia non intelligebant *homicidium* nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri, in homicidii genere deputari. » Et quantum ad hujusmodi manifestationes præcepta novæ legis dicuntur majora præceptis veteris legis ; nihil tamen prohibet majus in minori, virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod implicitè datum est, oportet explicari : et ideo post veterem legem latam oportuit etiam novam legem dari.

ARTICULUS IV.

Utrùm lex nova sit gravior quàm vetus

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd lex nova sit gravior quàm lex vetus. *Matth.* enim, V, super illud : « Qui solverit unum de mandatis his minimis, » dicit Chrysostomus : « Mandata Moysi in actu facilia, ut : *Non occides, non adulterabis;* mandata Christi autem : *Non irascaris, non concupiscas,* in actu difficilia sunt. » Ergo lex nova est gravior quàm vetus.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 40, art. 4, quæstiunc. 3; et *Quodlib.*, IV, art. 13; ut et *Matth.*, XI.

2° Goûter les biens de la vie est chose plus aisée que de supporter les tribulations. Or, les prospérités temporelles étoient attachées à l'observation de la loi ancienne, tandis que les tribulations de toute espèce sont le partage des fidèles observateurs de la loi évangélique, selon cette parole de l'Apôtre, II *Cor.*, VI, 4 : « Montrons-nous les dignes ministres de Dieu par une grande patience dans les tribulations, dans les nécessités, dans les afflictions extrêmes. » Donc la loi nouvelle est plus onéreuse que ne l'étoit l'ancienne.

3° Une chose qui s'accroît devient plus difficile. Or, la loi nouvelle est l'accroissement de la loi ancienne. En effet, à la défense du parjure faite par la loi ancienne, la loi nouvelle ajoute celle du serment. La première ne permettoit pas le divorce sans libelle de répudiation; la seconde le défend absolument, comme on le voit, *Matth.*, 5, d'après l'interprétation de saint Augustin. Donc la loi nouvelle est plus onéreuse que l'ancienne.

Mais le contraire résulte de ce qui est écrit, *Matth.*, XI, 28 : « Venez à moi, vous tous qui souffrez et qui êtes chargés. » Car saint Hilaire expliquant ce passage, Can. XI, *in Matth.*, dit que le Seigneur « appelle à lui les hommes que fatiguoient les difficultés de l'ancienne loi et qui étoient accablés sous le fardeau des iniquités du siècle (1). » Il faut remarquer ensuite relativement au joug de l'Evangile ces paroles du divin Seigneur : « Mon joug est doux, et mon fardeau léger. » Donc la loi nouvelle est moins onéreuse que l'ancienne.

(Conclusion. — La loi ancienne est plus onéreuse que la nouvelle par la multitude et l'étendue de ses préceptes; mais relativement à la répression des mouvements intérieurs, qui est ce qu'il y a de plus difficile, la seconde est plus onéreuse que la première.)

(1) A cela l'illustre évêque de Poitiers ajoute encore : « Le Seigneur promet à ceux qui prendront son joug, ou bien qui embrasseront ses préceptes, non-seulement d'en ôter la peine et d'en alléger le fardeau, mais de leur y faire trouver même le bonheur et le repos : il

---

2. Præterea, facilius est terrenâ prosperitate uti quàm tribulationes perpeti. Sed in veteri Testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut patet *Deuter.*, XXVIII. Observatores autem novæ legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur II *ad Cor.*, VI : « Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis, etc. » Ergo lex nova est gravior quàm lex vetus.

3. Præterea, quod se habet ex additione ad alterum, videtur difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem; nam lex vetus prohibuit dissidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino dissidium prohibuit, ut patet *Matth.*, V, secundùm expositionem Augustini. Ergo lex nova est gravior quàm vetus.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XI : « Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis. » Quod exponens Hilarius (Can. XI in *Matth.*), dicit : « Legis difficultatibus laborantes et peccatis sæculi oneratos ad se advocat. » Et postmodum de jugo Evangelii subdit : « Jugum enim meum suave est, et onus meum leve. » Ergo lex nova est levior quàm vetus.

(Conclusio. — Lex vetus est novâ gravior, ipsâ præceptorum multitudine et numerositate; sed quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum, quæ difficillima est, lex nova gravior est veteri.)

Les actes vertueux, qui sont l'objet des préceptes, présentent deux sortes de difficultés. L'une se prend de l'opération extérieure, qui emporte par elle-même quelque chose de difficile et de gênant; et, sous ce rapport, la loi ancienne est beaucoup plus onéreuse que la nouvelle, en ce que par ses cérémonies multipliées elle obligeoit à un plus grand nombre d'actes extérieurs que celle-ci, laquelle, prise dans la doctrine du Christ et des apôtres, n'ajoute qu'un très-petit nombre de préceptes à la loi naturelle. Il est vrai que les saints Pères en ont établi d'autres, plus tard; mais saint Augustin recommande une sage modération à cet égard, pour éviter de rendre onéreuse aux fidèles l'observation de la loi. Voici, en effet, comment il s'exprime en répondant à certaines questions que lui adressoit Januarius, *Epist.* CXIX, 19 : « Dieu, dans sa miséricorde, a voulu que la nouvelle religion qu'il nous a donnée fût une religion de liberté, puisqu'il l'a réduite à un très-petit nombre de pratiques extérieures, de la plus grande simplicité; et voici que certains individus la surchargent d'une foule de pratiques serviles, au point que la condition des Juifs, avec toutes leurs observances légales, seroit encore plus supportable que celle qu'ils veulent nous faire, puisque les Juifs, au moins, ne dépendoient pas des caprices humains. » L'autre difficulté des actes vertueux se rapporte à l'opération intérieure, et elle consiste à les produire sans hésitation et avec plaisir. A cet égard, la vertu est une chose difficile, très-difficile même, pour ceux qui ne sont pas vertueux, mais qui devient aisée par l'habitude de la vertu. Sous ce rapport, les préceptes

les attire à lui par l'espérance d'un joug suave et d'un fardeau léger. Quoi de plus suave, en effet, que le joug de l'Evangile, quoi de plus léger que ce fardeau? L'homme s'oblige tout simplement à se recommander lui-même par la pratique des plus belles vertus : s'abstenir de toute corruption, vouloir le bien, repousser le mal, aimer tous ses semblables, n'en haïr aucun, acquérir des biens éternels, mépriser ceux qui passent, ne jamais faire à autrui ce que soi-même on ne supporteroit pas sans douleur.... »

Respondeo dicendum, quòd circa opera virtutis, de quibus præcepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest. Una quidem ex parte exteriorum operum, quæ ex seipsis quamdam difficultatem habent et gravitatem. Et quantum ad hoc lex vetus est multò gravior quàm nova; quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus ceremoniis, quàm lex nova, quæ præter præcepta legis naturæ paucissima superaddidit in doctrina Christi et Apostolorum; licèt aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum : in quibus etiam Augustinus (Epist. CXIX, cap. 19) dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur; dicit enim ad inquisitiones Januarii de quibusdam, quòd « ipsam religionem nostram, quam manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis, Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus; adeo ut tolerabilior sit conditio Judæorum, qui legalibus sarcinis, non humanis præsumptionibus subjiciuntur (1). » Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, putà quòd aliquis opus virtutis exerceat promptè et delectabiliter : et circa hoc *difficile* est virtus; hoc enim non habenti virtutem est valde difficile, sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc

(1) Quin et dolere se præmittit quòd *multa quæ in divinis libris saluberrima præcepta sunt, minùs curantur; et tam multis præsumptionibus sic plena sunt omnia, ut graviùs corripiatur qui per octavas suas terram nudo pede tetigerit, quàm qui mentem vinolentiâ sepelierit, etc.*

de la loi nouvelle sont plus onéreux que ceux de la loi ancienne; car les mouvements intérieurs de l'ame, qui sont défendus par la loi nouvelle, ne l'étoient pas expressément par l'ancienne, dans tous les cas du moins, quoiqu'ils le fussent quelquefois; et, encore alors, aucune peine ne sanctionnoit cette défense. Or, c'est là ce qu'il y a de plus difficile pour l'homme qui n'est pas vertueux; car, ainsi que le dit le Philosophe, *Ethic.*, V, 9, « Il est facile de faire ce que le juste fait; mais le faire comme il le fait, (c'est-à-dire avec promptitude et avec plaisir) ce n'est pas une chose aisée pour celui qui n'est pas juste. » De même, saint Augustin expliquant cette parole de saint Jean, I, V, 3 : « Ses préceptes ne sont pas pénibles, » dit, *De nat. et grat.*, LXIX : « Ils ne sont point pénibles pour celui qui aime, mais ils le sont pour celui qui n'aime pas. »

Je réponds aux arguments : 1° Ces paroles de saint Chrysostome portent expressément sur la difficulté de la loi nouvelle relativement à la répression formelle des mouvements intérieurs.

2° Les tribulations que peuvent éprouver ceux qui observent la nouvelle loi, ne leur sont pas imposées par la loi elle-même. D'ailleurs, l'amour, dans lequel elle consiste principalement, les rend plus faciles à supporter, parce que, comme dit saint Augustin, *De Verb. Dom.* Serm. XIX : « L'amour rend aisées les choses les plus dures et les plus cruelles; et il les compte presque pour rien (1). »

3° Ce qui a été ajouté aux préceptes de l'ancienne loi a pour but d'en rendre l'accomplissement plus facile, comme dit saint Augustin, *De*

(1) Et, sur ce sujet, que d'autres paroles, touchantes et sublimes, échappées du cœur de saint Augustin, de ce cœur qui ne le cédoit en rien à cette grande intelligence! « Toutes choses, dit-il, sont faciles à la charité; pour elle la loi du Christ n'est point un fardeau! » « Celui, dit-il encore, dont le cœur est plein de charité, embrasse, sans aucun danger d'erreur, cette abondante et profonde doctrine qui émane des Livres saints; il la garde et la réalise dans sa vie sans effort et sans peine. » Nul n'ignore enfin cette parole dont la délicatesse, dans la langue du saint docteur, égale l'énergie : « On n'a plus de travail, du moment où l'on aime; ou s'il reste encore un travail, ce travail lui-même est un objet d'amour! »

---

præcepta novæ legis sunt graviora præceptis veteris legis; quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expressè in veteri lege non prohibebantur in omnibus; etsi in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis pœna non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem; sicut etiam Philosophus dicit in V. *Ethic.*, quòd « operari ea quæ justus operatur, facile est; sed operari ea eo modo quo justus operatur (scilicet delectabiliter et promptè), est difficile non habenti justitiam. » Et sic etiam dicitur I. *Joan.*, V, quòd « mandata ejus gravia non sunt. » Quod exponens Augustinus dicit quòd « non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia. »

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur expressè de difficultate novæ legis quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

Ad secundum dicendum, quòd adversitates quas patiuntur observatores novæ legis, non sunt ab ipsa lege impositæ. Sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tolerantur; quia, sicut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (Serm. XIX), « omnia sæva et immania, facilia et prope nulla efficit amor. »

Ad tertium dicendum, quòd illæ additiones ad præcepta veteris legis, ad hoc ordinantur ut faciliùs impleatur quod vetus lex mandabat,

Serm. Dom. in mont., XVII et XIX. Il ne suit donc pas de là que la loi nouvelle soit plus onéreuse que l'ancienne; il faut en conclure plutôt qu'elle est plus facile à observer.

QUESTION CVIII.

Des choses qui sont contenues dans la loi nouvelle.

Nous avons maintenant à étudier la loi nouvelle dans ce qu'elle renferme. Quatre questions se présentent sur ce sujet : 1° La loi nouvelle doit-elle commander ou défendre des actes extérieurs ? 2° Est-elle assez précise dans ce qu'elle ordonne ou ce qu'elle défend relativement à ces actes ? 3° Règle-t-elle convenablement les hommes par rapport aux actes intérieurs ? 4° Est-il convenable qu'elle ajoute des conseils aux préceptes?

ARTICLE I.

La loi nouvelle doit-elle commander ou défendre des actes extérieurs ?

Il paroît que la loi nouvelle ne doit commander ni défendre aucun acte extérieur. 1° La loi nouvelle est l'Evangile du royaume, selon cette parole, *Matth.*, XXIV, 14 : « L'Evangile du royaume sera prêché

---

sicut Augustinus dicit (lib. I. *De sermone in monte*, cap. 30 ac deinceps). Et ideo per hoc non ostenditur quòd nova lex sit gravior, sed magis quòd sit facilior.

QUÆSTIO CVIII.

De his quæ continentur in lege nova, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ continentur in lege nova.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere vel prohibere. 2° Utrùm sufficienter se habeat in exterioribus actibus præcipiendis vel prohibendis. 3° Utrùm convenienter instituat homines quantum ad actus interiores. 4° Utrùm convenienter superaddat consilia præceptis.

ARTICULUS I.

Utrùm lex nova aliquos exteriores actus debeat præcipere vel prohibere.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd lex nova nullos exteriores actus debeat præcipere vel prohibere. Lex enim nova est Evangelium (2) regni, secundùm illud *Matth.*, XXIV : « Prædicabitur hoc Evangelium regni

(1) De his etiam *Quodlib.*, IV, art. 13.

(2) Id est *bona et felix annuntiatio regni* (nempe regni cœlorum ad quod annuntiandum Christus venit), juxta significatum græcæ vocis εὐαγγέλιον, quam et profani passim non modò Græci, sed Latini usurpant, et pro præmio etiam accipiunt quod felicia nuntiantibus rependitur. Sic inter Græcos apud Aristophanem : *Redimere te volo qui talia evangelia nuntiasti;* et apud Aristidem : *Præco propter evangelia coronatus* (ἐπ' εὐαγγελίοις ἐστεφανωμένος); et apud Isocratem, εὐαγγέλια θύειν, id est, *evangelia immolare*, quasi sacrificium in gratiarum actionem propter acceptum bonum nuntium exhibere; ut et apud Homerum, *Odyss.*, lib. XI, εὐαγγέλιον δὲ μοι ἔστω, id est, *præmium pro allato bono nuntio mihi esto*.

dans tout l'univers. » Or, le royaume ne consiste pas dans les actes extérieurs, mais seulement dans les actes intérieurs ; car il est écrit, *Luc.*, XVII, 21 : « Le royaume de Dieu est au-dedans de vous. » Et l'Apôtre dit aussi, *Rom.*, XIV, 17 : « Le royaume de Dieu ne consiste pas dans le boire et le manger, mais dans la justice, dans la paix et la joie que donne le Saint-Esprit. » Donc la loi nouvelle ne doit commander ni défendre aucun acte extérieur.

2° La loi nouvelle est la loi de l'Esprit, comme dit l'apôtre saint Paul, *Rom.*, VIII. Or, d'après le même apôtre, « où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » Et comme l'homme n'est pas libre du moment où il est obligé de faire ou d'éviter certains actes extérieurs, il s'ensuit que la loi nouvelle ne renferme aucun précepte affirmatif ou négatif, par rapport à ces sortes d'actes.

3° Tous les actes extérieurs sont censés dépendre de la main, comme les actes intérieurs dépendent de la pensée. Or, on établit cette différence entre la loi nouvelle et la loi ancienne, que « celle-ci arrête la main, et l'autre la pensée. » Donc il ne doit y avoir dans la loi nouvelle aucun précepte qui défende ou qui ordonne des actes extérieurs ; et elle doit se borner aux actes intérieurs (1).

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Par la loi nouvelle les hommes

(1) Bien des sectes, depuis le commencement du christianisme, ont prétendu que la Religion tout entière consistoit dans les sentiments intérieurs, et proclamé l'inutilité des œuvres extérieures. Les objections que l'auteur vient de formuler contre sa thèse, résument à peu près tous les arguments présentés par les différents sectaires en faveur de cette étrange théorie. Les faux mystiques de tous les siècles n'ont cessé d'interpréter dans ce sens les textes de l'Ecriture que nous voyons reproduits ici. Luther et Calvin n'ont fait que mettre au service de cette erreur cette puissance de séduction qui effrayoit le génie de Bossuet ; mais sur ce point, comme sur la plupart de ceux qui composent leur doctrine, ils n'ont rien inventé : ils n'ont fait que renouveler sous une forme plus hardie peut-être, plus immédiatement applicable à l'individu et à la société, les raisonnements des anciens hérétiques.

Il n'est personne qui ne voie de prime abord ce qu'il y a de dangereux et de funeste dans une pareille doctrine. Soutenir, en effet, que les sentiments peuvent exister sans les œuvres, que la foi intérieure n'a pas besoin d'agir au dehors, qu'elle ne le doit même pas, c'est ruiner la foi elle-même, puisque c'est condamner à l'immobilité une force nécessairement active, puisqu'il n'est pas, absolument parlant, de conviction sincère qui n'aspire à se manifester et même à se répandre ; c'est scinder violemment l'être humain, dont les actions doivent toujours

---

in universo orbe. » Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solùm in interioribus, secundùm illud *Luc.*, XVII : « Regnum Dei intra vos est ; » et *Rom.*, XIV : « Non est regnum Dei esca et potus, sed justitia et pax et gaudium in Spiritu sancto. » Ergo lex nova non debet præcipere vel prohibere aliquos exteriores actus.

2. Præterea, lex nova est « lex Spiritus, » ut dicitur *Rom.*, VIII. Sed « ubi Spiritus Domini, ibi libertas, » ut dicitur II *ad Cor.*, III. Non est autem libertas, ubi homo obligatur ad aliqua opera exteriora facienda vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua præcepta vel prohibitiones exteriorum actuum.

3. Præterea, omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed hæc ponitur differentia inter novam legem et veterem, quòd « vetus lex cohibet manum, » sed « lex nova cohibet animum. » Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones et præcepta exteriorum actuum, sed solùm interiorum.

Sed contra est, quòd per legem novam effi-

sont devenus enfants de lumière. Et de là cette parole, *Jean*, XII, 36 : « Croyez à la lumière, pour que vous soyez des enfants de lumière. » Or, il est rationnel que des enfants de lumière fassent des œuvres de lumière et qu'ils rejettent les œuvres de ténèbres, selon la parole de l'Apôtre, *Eph.*, V, 8 : « Vous n'étiez autrefois que ténèbres ; maintenant que vous êtes lumière dans le Seigneur, conduisez-vous en enfants de lumière. » D'où il suit que la loi nouvelle a dû défendre certaines œuvres extérieures, et en commander d'autres.

(Conclusion. — Il a dû être institué dans la loi nouvelle des actes extérieurs sacramentels, au moyen desquels nous puissions recevoir la grace; il a fallu de plus que cette loi prescrivît des actes extérieurs de vertu, et qu'elle défendît les actes vicieux, afin qu'étant justifiés par la grace, nous méritions la vie éternelle par notre coopération à la vertu du Christ agissant intérieurement en nous.)

Ainsi que nous l'avons dit, quest. CVI, art. 1 et 2, la loi nouvelle consiste principalement dans la grace de l'Esprit saint, laquelle se manifeste par la foi, quand cette vertu opère par la charité. Or, cette grace est communiquée aux hommes par l'intermédiaire du Fils de Dieu fait homme : Dieu en a rempli l'humanité du Verbe incarné, et c'est de là qu'elle arrive jusqu'à nous. Saint Jean dit, en effet, I, 14 : « Le Verbe s'est fait chair. » Il ajoute ensuite : « Il étoit plein de grace et de vérité. » Et, après avoir dit un peu plus loin : « Nous avons tous reçu de sa plénitude, et grace pour grace, » il est amené à conclure que « la grace et la vérité ont été apportées par Jésus-Christ. » Cela étant, il convient que la grace qui découle du Verbe incarné, nous soit transmise par des moyens sensibles ; et puisque cette grace, une fois qu'elle est en nous, doit sou-

traduire les pensées. Soutenir que les vertus pratiques sont superflues, c'est détruire la charité fraternelle, si nécessaire à l'humanité, si souvent recommandée dans l'Evangile; c'est tarir la source même de toute moralité, en ôtant tout frein aux passions. L'histoire est là, du reste, pour rendre témoignage à cette vérité. La thèse actuelle a donc une importance et une étendue que l'ignorance ou la mauvaise foi pourroient seules méconnoître.

---

ciuntur homines *filii lucis;* unde dicitur *Joan.*, XII : « Credite in lucem, ut filii lucis sitis. » Sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum abjicere, secundùm illud *Ephes.*, V : « Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino ; ut filii lucis ambulate. » Ergo lex nova quædam exteriora opera debuit prohibere, et quædam præcipere.

(Conclusio. — Decuit in lege nova exteriores actus sacramentales institui, ad gratiæ susceptionem, et exteriores actus virtutum præcipi, et vitiorum prohiberi, ut gratiâ justificati, Christo interiùs in nobis operanti cooperemur, ad promerendam vitam æternam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 106, art. 1 et 2), principalitas legis novæ est gratia Spiritus sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem Deus replevit gratiâ, et exinde est ad nos derivata : unde dicitur *Joan.*, I : « Verbum caro factum est ; » et postea subditur : « Plenum gratiæ et veritatis ; » et infrà : « De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia : » unde subditur quòd « gratia et veritas per Jesum Christum facta sunt. » Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia, gratia à Verbo incarnato profluens in nos deducatur, et ex gratia interiori, per quam caro

mettre la chair à l'esprit, il convient aussi qu'elle produise des effets également sensibles. Il résulte de là que les actes extérieurs peuvent appartenir à la grace de deux manières : d'abord, comme moyens qui y conduisent en partie ; et tels sont les actes des sacrements institués dans la loi nouvelle, le baptême, l'eucharistie et les autres ; ensuite, comme effets produits par la grace elle-même. Considérés sous ce dernier rapport, les actes extérieurs offrent une distinction essentielle. Il en est qui sont en conformité ou en opposition nécessaire avec la grace intérieure, qui consiste, comme nous venons de le rappeler, dans la foi informée par la charité : ceux-là sont commandés ou prohibés par la loi nouvelle, et c'est ainsi qu'il est ordonné de confesser la foi, comme il est défendu de la nier. Il est écrit, en effet, *Matth.*, X, 13 : « Celui qui me reconnoîtra devant les hommes, je le reconnoîtrai moi aussi devant mon Père ; et celui qui me renoncera devant les hommes, je le renoncerai aussi devant mon Père. » Il y en a d'autres qui ne sont pas nécessairement contraires ou conformes à la foi qui opère par la charité. Quant à ceux-ci, la loi nouvelle, dans son institution primitive, ne les a ni commandés ni défendus, le Législateur, c'est-à-dire le Christ, les a laissés à l'appréciation des hommes, selon qu'ils sont obligés de procurer le bien des autres. Ainsi, chacun est libre, à cet égard, de déterminer ce qu'il lui est avantageux de faire ou de ne pas faire, comme aussi il appartient à chaque supérieur de régler la conduite de ses subordonnés pour ce qui concerne les actes de cette nature. Aussi, sous ce rapport, la loi nouvelle est-elle appelée *loi de liberté*, par opposition à la loi ancienne, qui renfermoit une multitude de dispositions, et qui laissoit au libre arbitre peu de choses à déterminer.

Je réponds aux arguments : 1° Le royaume de Dieu consiste principalement dans les actes intérieurs ; mais, par voie de conséquence, il

---

spiritui subditur, exteriora quædam opera sensibilia producantur. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt : uno modo, sicut inducentia aliqualiter ad gratiam ; et talia sunt opera sacramentorum quæ in nova lege sunt instituta, sicut Baptismus, Eucharistia, et alia hujusmodi. Alia verò sunt opera exteriora, quæ ex instinctu gratiæ producuntur ; et in his est quædam differentia attendenda : quædam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quæ in fide per dilectionem operante consistit ; et hujusmodi exteriora opera sunt præcepta vel prohibita in lege nova, sicut præcepta est confessio fidei, et prohibita negatio ; dicitur enim *Matth.,* X : « Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo ; qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo.» Alia verò sunt opera quæ non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem ; et talia opera non sunt in nova lege præcepta vel prohibita ex ipsa prima legis institutione, sed relicta sunt à Legislatore (scilicet Christo) unicuique secundùm quòd alicujus curam gerere debet : et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare, et cuicumque præsidenti, circa talia ordinare suis subditis quid sit in talibus faciendum vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii, « lex libertatis ; » nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad primum ergo dicendum, quòd regnum Dei in interioribus actibus consistit principaliter ;

embrasse aussi toutes les choses sans lesquelles les actes intérieurs ne peuvent exister. Ainsi, par exemple, si le royaume de Dieu est la justice intérieure, la paix et la joie spirituelle, il est nécessaire que tous les actes extérieurs qui répugnent à la justice, à la paix, à la joie spirituelle, répugnent également au royaume de Dieu ; et dès-lors ils doivent être prohibés dans l'Evangile du royaume. Mais les choses qui sont indifférentes par rapport à la justice intérieure, comme manger tels ou tels aliments, le royaume de Dieu ne les embrasse pas (1). Aussi l'Apôtre dit-il d'abord, « le royaume de Dieu ne consiste point dans le boire et le manger. »

2° D'après le Philosophe, *Métaph.*, I, 2, « être libre, c'est être cause de soi. » Celui-là donc agit librement, qui agit d'après lui-même. Or, quand l'homme agit d'après une habitude qui convient à sa nature, il agit d'après lui-même, parce que cette habitude incline toujours dans le sens de la nature. Mais si l'habitude est contraire à sa nature, l'homme n'agit plus d'après lui-même, mais d'après un élément étranger et corrupteur survenu en lui. Par conséquent, la grace de l'Esprit saint étant une sorte d'habitude intérieure qui est infuse en nous et qui nous porte à opérer le bien, elle nous fait produire librement les actes qui conviennent à la grace, comme elle nous éloigne des actes qui lui répugnent. Ainsi, l'on peut dire que la loi nouvelle est une loi de liberté, de deux manières : premièrement, parce qu'elle ne nous oblige à faire ou à éviter certaines choses, qu'autant qu'elles sont par elles-mêmes nécessaires ou contraires au salut, et qu'il n'y a que celles-là qui tombent sous ses préceptes, affirmatifs ou négatifs ; secondement, parce qu'elle nous fait accomplir libre-

(1) Des actions de ce genre n'intéressent la justice intérieure et ne touchent au royaume de Dieu, comme parle saint Thomas, qu'autant qu'elles sont l'objet d'une loi positive. Il en est alors de ces actions comme de celles qui, dans l'ancienne loi, étoient prescrites ou défendues par les préceptes cérémoniels et les préceptes judiciaires. Par là une chose d'elle-même indifférente se rattache à l'essence de la vertu, revêt un caractère moral et religieux. Elle se rattache à l'obéissance, d'abord, vertu si essentiellement évangélique ; puis à la vertu particulière que le précepte a pour but, telle que la tempérance ou la charité.

---

sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt : sicut si regnum Dei est interior justitia et pax et gaudium spirituale, necesse est quòd omnes exteriores actus qui repugnant justitiæ, aut paci, aut gaudio spirituali, repugnent etiam regno Dei. Et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi. Illa verò quæ indifferenter se habent respectu horum (putà comedere hos vel illos cibos), in his non est regnum Dei ; unde Apostolus præmittit : « Non est regnum Dei esca et potus. »

Ad secundum dicendum, quòd secundùm Philosophum in I. *Metaphys.* (cap. 2), « liber est, qui sui causa est. » Ille ergo liberè aliquid agit, qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suæ naturæ convenienti, ex seipso agit, quia « habitus inclinat in modum naturæ. » Si verò habitus esset naturæ repugnans, homo non ageret secundùm quòd est ipse, sed secundùm aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus, inclinans nos ad rectè operandum, facit nos liberè operari ea quæ conveniunt gratiæ, et vitare ea quæ gratiæ repugnant. Sic igitur lex nova dicitur *lex libertatis* dupliciter : uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quæ de se sunt vel necessaria vel repugnantia saluti, quæ cadunt sub præcepto vel prohibitione legis ; secundò, quia hujusmodi præcepta vel prohibitiones facit nos liberè

ment ces mêmes préceptes, en ce sens, qu'en les accomplissant, nous suivons l'impulsion intérieure de la grace. C'est pour cette double raison que la loi nouvelle est appelée loi de liberté parfaite, *Jac.*, I.

3° La loi nouvelle, en défendant les mouvements déréglés de l'esprit, défend par cela même les actions mauvaises, par lesquelles se traduisent les mouvements intérieurs.

ARTICLE II.

La loi nouvelle a-t-elle suffisamment réglé les actes extérieurs?

Il paroît que la loi nouvelle n'a pas suffisamment réglé les actes extérieurs. 1° La foi qui opère par la charité, semble appartenir principalement à la loi nouvelle, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Gal.*, V, 6 : « En Jésus-Christ ni la circoncision ni l'incirconcision ne servent de rien; toute l'efficacité est dans la foi qui opère par la charité. » Or, la loi nouvelle a développé certaines vérités de foi qui n'étoient pas contenues explicitement dans l'ancienne, la foi à la Trinité, par exemple. Donc elle a dû prescrire aussi des actes extérieurs moraux qui n'étoient pas déterminés par la loi ancienne.

2° La loi ancienne offre, non-seulement l'institution des sacrements, mais aussi celle de certaines observances religieuses, ainsi que nous l'avons vu, quest. CI et CII, art. 4. Or, bien qu'il ait été institué des sacrements dans la loi nouvelle, aucune observance religieuse ne paroît y avoir été divinement établie; rien, par exemple, qui tienne, soit à la sanctification d'un temple, ou des vases destinés au sacrifice, soit à la célébration de quelque solennité. Donc la loi nouvelle n'a pas suffisamment réglé les actes extérieurs.

3° Comme il y avoit dans la loi ancienne certaines observances particulières aux ministres du Seigneur, de même il y en avoit qui regar-

---

implere, in quantum ex interiori instinctu gratiæ ea implemus. Et propter hæc duo lex nova dicitur « lex perfectæ libertatis, » *Jac.*, I.

Ad tertium dicendum, quòd lex nova prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quòd cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

ARTICULUS II.

Utrùm lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd lex nova non sufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam præcipuè pertinere videtur fides per dilectionem operans, secundùm illud *ad Galat.*, V : « In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per dilectionem operatur. » Sed lex nova explicavit quædam credenda, quæ non erant in veteri lege explicita, sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erant in veteri lege determinata.

2. Præterea, in veteri lege non solùm sunt instituta sacramenta, sed etiam aliqua *sacra* ut suprà dictum est (qu. 101 et 102, art. 4). Sed in nova lege, etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen *sacra* instituta à Deo videntur, putà quæ pertineant vel ad sanctificationem alicujus templi, vel vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege, sicut erant quædam observantiæ pertinentes ad Dei ministros,

doient le peuple; nous l'avons dit en traitant des préceptes cérémoniels. Or, il semble qu'il y a dans la loi nouvelle certaines observances prescrites aux ministres du Seigneur, comme on le voit par ces paroles de l'Evangile, *Matth.*, X, 9 : « N'ayez ni or, ni argent, ni monnoie dans votre bourse; » par celles du verset suivant, et par d'autres passages de saint *Luc*, IX et X. Donc il auroit dû y en avoir aussi pour les fidèles.

4° Outre les préceptes moraux et cérémoniels, l'ancienne loi renfermoit des préceptes judiciaires. Or, il n'est aucun précepte de ce dernier genre dans la nouvelle loi. Donc celle-ci n'a pas suffisamment réglé les actes extérieurs.

Mais le contraire ressort de ces paroles du Seigneur, *Matth.*, VII, 24 : « Quiconque écoute mes paroles et les met en pratique, on peut le comparer à un homme sage qui a bâti sa maison sur le roc. » Or, un architecte habile n'omet rien de ce qui est nécessaire à l'édifice. Donc les paroles du Christ établissent suffisamment tout ce qui intéresse le salut de l'homme.

(Conclusion. — La loi nouvelle a suffisamment déterminé les actes extérieurs sacramentels et les actes moraux qui appartiennent de soi à l'essence de la vertu, en les prescrivant ou en les défendant. Quant aux autres, elle les a laissés, les uns à la liberté de chaque individu, les autres à celle des chefs de l'Eglise.)

Ainsi que nous l'avons dit, article précédent, la loi nouvelle n'a dû prescrire ou défendre, parmi les actes extérieurs, que ceux au moyen desquels la grace nous est communiquée, ou qui tiennent nécessairement au légitime usage de la grace. Et comme nous ne pouvons pas arriver à la grace par nous-mêmes, mais seulement par le Christ, c'est le Christ qui a établi lui-même et par lui-même les sacrements, au moyen

---

ita etiam erant quædam observantiæ pertinentes ad populum, ut suprà dictum est, cùm de ceremonialibus veteris legis ageretur (1). Sed in nova lege videntur aliquæ observantiæ esse datæ ministris Dei, ut patet *Matth.*, X : « Nolite possidere aurum neque argentum neque pecuniam in zonis vestris, » et cætera quæ ibi sequuntur, et quæ dicuntur *Luc.*, IX et X. Ergo etiam debuerunt aliquæ observantiæ institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

4. Præterea, in veteri lege præter moralia et ceremonialia fuerunt quædam *judicialia* præcepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua *judicialia* præcepta. Ergo lex nova non sufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, VII : « Omnis qui audit verba mea hæc, et facit ea, assimilabitur viro sapienti qui ædificavit domum suam supra petram. » Sed sapiens ædificator nihil omittit eorum quæ sunt necessaria ad ædificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita, quæ pertinent ad salutem humanam.

(Conclusio. — Lex nova, exteriores actus sacramentales et morales, qui de se ad rationem virtutis pertinent, præcipiendo vel prohibendo, sufficienter determinavit; cæterorum verò actuum exteriorum quosdam singulorum hominum, quosdam Ecclesiæ præsulum reliquit arbitrio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), lex nova, in exterioribus, illa solùm præcipere debuit vel prohibere, per quæ in gratiam introducimur, vel quæ pertinent ad rectum gratiæ usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta per quæ

(1) Tum quæst. 101, art. 4, ubi *observantiæ* inter ceremonias recensentur, tum qu. 102,

desquels la grace nous est donnée. Ainsi il a institué le baptême, l'eucharistie, la pénitence et le mariage avec son indissolubilité; il a institué l'ordre, qui est le sacrement des ministres de la loi nouvelle, en choisissant les apôtres et les soixante-douze disciples; il a promis la confirmation, en promettant d'envoyer le Saint-Esprit; enfin, c'est d'après son institution que les apôtres guérissoient les malades, en faisant des onctions sur eux, comme il est rapporté dans l'Evangile, *Marc*, VI, 12 et 13 : et ce sont là les sacrements de la loi nouvelle. Quant à l'usage légitime de la grace, il consiste dans les œuvres de la charité. Ces œuvres, selon qu'elles tiennent nécessairement à la vertu, sont l'objet des préceptes moraux, qui étoient également renfermés dans la loi ancienne. Par conséquent, sous ce rapport, la loi nouvelle n'a dû rien ajouter à l'ancienne, pour ce qui est des actes extérieurs. C'est l'objet des préceptes cérémoniels de déterminer quelles sont, parmi ces œuvres, celles qui regardent le culte divin, comme c'est l'objet des préceptes judiciaires de déterminer celles qui regardent les devoirs sociaux. Mais, comme ces déterminations n'appartiennent pas nécessairement à la grace intérieure, dans laquelle consiste la loi nouvelle, celle-ci n'en a fait l'objet d'aucun précepte. Elle les laisse au libre arbitre des hommes : celles qui regardent chaque individu en particulier, à la liberté des fidèles ; celles qui intéressent le bien général, au pouvoir des chefs temporels ou spirituels (1). Ainsi donc la loi nouvelle n'a dû déterminer, par des préceptes affirmatifs, ou négatifs d'autres actes extérieurs que les sacrements et les actes moraux tenant par eux-mêmes à l'essence de la vertu, comme le vol, l'homicide, etc.

Je réponds aux arguments : 1° Les vérités de la foi proprement dites

(1) De là deux sortes de lois positives ajoutées aux préceptes donnés par le Sauveur ou sous l'inspiration immédiate de l'Esprit saint : la loi ecclésiastique et la loi civile. Ces deux

---

gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, Ordinem ministrorum novæ legis (instituendo Apostolos et septuaginta duos discipulos), et Pœnitentiam, et Matrimonium indivisibile; Confirmationem promisit per Spiritus sancti missionem. Ex ejus etiam institutione Apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur *Marc.*, VI, quæ sunt novæ legis sacramenta. Rectus autem gratiæ usus est per opera charitatis. Quæ quidem secundùm quòd sunt de necessitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in veteri lege tradebantur : unde quantum ad hoc, lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem prædictorum operum in ordine ad cultum Dei, pertinet ad præcepta ceremonialia legis; in ordine verò ad proximum, ad judicialia, ut suprà dictum est (qu. 99, art. 4). Et ideo, quia istæ determinationes non sunt secundùm se de necessitate interioris gratiæ, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub præcepto novæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quædam quidem quantum ad subditos, quæ scilicet pertinent sigillatim ad unumquemque, quædam verò ad prælatos (temporales vel spirituales), quæ scilicet pertinent ad utilitatem communem. Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit, præcipiendo, nisi sacramenta, et moralia præcepta quæ de se pertinent ad rationem virtutis, putà non esse occidendum, non esse furandum, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ sunt

art. 9, ubi ceremonialium observantiarum veteris legis convenientes rationes fuisse asseruntur ac ex professo explicantur; sicut et art. 5 sacramentorum ejus rationes fuerant explicatæ.

étant supérieures à la raison humaine, nous ne pouvons nous y élever que par la grace. Du moment donc que la grace nous étoit donnée plus abondante, il convenoit que notre foi devînt plus explicite. Au contraire, c'est la raison naturelle, comme règle de l'opération humaine, qui nous dirige par rapport aux actes vertueux, ainsi que nous l'avons dit précédemment; et dès-lors, il n'étoit pas nécessaire de donner à cet égard des préceptes autres que les préceptes moraux qui sont du ressort de la raison.

2° La grace nous est communiquée par les sacrements de la loi nouvelle; et comme la grace ne vient que du Christ, il a fallu que les sacrements fussent institués par le Christ lui-même. Mais la grace n'est point attachée aux choses indiquées par l'argument, à la consécration d'un temple, par exemple, d'un autel, ou de tout autre objet, ni à la célébration des solennités. Et dès-lors, les choses de cette nature, considérées en elles-mêmes, n'appartenant pas nécessairement à la grace, le Seigneur en a laissé l'institution à la liberté de l'Eglise.

3° Le Seigneur a donné ces préceptes aux apôtres, non comme des observances cérémonielles, mais comme des prescriptions morales, qui peuvent être entendues de deux manières : premièrement, comme une concession faite par Jésus-Christ à ses apôtres, et nullement comme un précepte; et c'est l'interprétation de saint Augustin, *De cons. Evang.*, II, 30. Ainsi, en les envoyant exercer le ministère de la prédication, il leur permet de partir sans bourse, sans bâton, et sans viatique quelconque, comme ayant droit à recevoir de la part de ceux qu'ils alloient évangéliser, les choses nécessaires à leur subsistance; et il ajoute, en effet : « Un ouvrier gagne sa nourriture. » Toutefois, celui qui porte

lois représentent, chacune dans sa sphère, les préceptes judiciaires de l'ancienne. Les préceptes cérémoniels rentrent tous sans exception dans l'administration des sacrements, comme l'auteur vient de l'indiquer, ou peuvent en être regardés comme la légitime conséquence.

---

fidei, sunt supra rationem humanam : unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam. Et ideo abundantiori gratiâ superveniente oportuit plura credendo explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem quæ est regula quædam operationis humanæ, ut suprà dictum est : et ideo in his non oportuit aliqua præcepta dari ultra moralia legis præcepta, quæ sunt de dictamine rationis.

Ad secundum dicendum, quòd in sacramentis novæ legis datur gratia, quæ non est nisi à Christo : et ideo oportuit quòd ab ipso institutionem haberent. Sed in *sacris* non datur aliqua gratia, putà in consecratione templi, vel altaris, vel aliorum hujusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum : et ideo, quia talia secundùm seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiæ, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio (1).

Ad tertium dicendum, quòd illa præcepta Dominus dedit Apostolis non tanquam ceremoniales observantias, sed tanquam moralia instituta. Et possunt intelligi dupliciter : uno modo, secundum Augustinum in lib. *De consensu Evangelistarum* (lib. II, cap. 30), ut non sunt præcepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad prædicationis officium sine pera et baculo et aliis hujusmodi, tanquam habentes potestatem necessaria vitæ accipiendi ab aliis quibus prædicabant; unde subdit : « Dignus est enim operarius cibo suo; » non autem peccat, sed supererogat, qui sua por-

(1) Non fidelibus quibuscumque, sed iis ad quos cura ministerii ecclesiastici pertinet, ut planum est.

avec soi de quoi se suffire pendant qu'il remplit l'office de la prédication, et qui, à l'exemple de saint Paul, ne reçoit rien de ceux qu'il évangélise, celui-là, loin de pécher, fait une œuvre de surérogation. Secondement, l'on peut, selon l'interprétation d'autres saints Pères, regarder ces préceptes comme une règle de conduite donnée aux apôtres pour le temps seulement où ils étoient envoyés prêcher dans la Judée, avant la passion du Sauveur. Alors, en effet, les disciples, qui étoient comme des enfants sous la tutelle du Christ, avoient besoin de recevoir de lui des instructions, comme tout subordonné prend les instructions de son chef. Mais ils avoient besoin surtout d'un exercice qui les affranchissoit peu à peu des sollicitudes temporelles et les rendoit par là aptes à aller prêcher l'Evangile dans tout l'univers. Il n'y a rien que de naturel, du reste, à ce que Notre-Seigneur ait tracé une certaine ligne de conduite à ses disciples, alors que la loi ancienne étoit encore en vigueur et qu'ils n'avoient pas la liberté parfaite de l'Esprit. Mais, peu de temps avant la passion, et lorsque les apôtres étoient suffisamment exercés, il abrogea toutes ces règles; et ainsi s'expliquent les paroles qu'il leur adresse vers la fin de sa vie, *Luc*, XXII, 35: « Lorsque je vous ai envoyés sans sac, sans bourse et sans chaussure, avez-vous manqué de quelque chose? De rien, lui répondirent-ils. Jésus ajouta : Maintenant, que celui qui a un sac et une bourse les prenne. » C'est qu'alors alloit commencer le temps de la liberté parfaite, où ils seroient laissés à leur libre arbitre pour les choses qui par elles-mêmes ne tiennent pas à l'essence de la vertu.

4° Les préceptes judiciaires ne tiennent pas par eux-mêmes et comme tels à l'essence de la vertu; ils n'y tiennent que par la justice proprement dite. Voilà pourquoi le Seigneur en a laissé l'institution à ceux qui devoient avoir le gouvernement spirituel ou temporel des hommes. S'il a expliqué certains préceptes judiciaires de la loi ancienne, c'est seu-

---

tat, ex quibus vivat in prædicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium prædicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundùm aliorum Sanctorum expositionem, ut sint quædam statuta temporalia Apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad prædicandum in Judæam ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli quasi adhuc parvuli sub Christi cura existentes, accipere aliqua specialia instituta à Christo, sicut quilibet subditi à suis Prælatis, præcipuè quia erant paulatim exercitandi ut temporalium sollicitudinem abdicarent, per quod reddebantur idonei ad hoc quòd Evangelium per universum orbem prædicarent. Nec est mirum si adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem Spiritus consecutis quosdam determinatos modos vivendi instituit. Quæ quidem statuta imminente passione removit tanquam discipulis jam per ea sufficienter exercitatis; unde *Luc.*, XXII, dicit: « Quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid defuit aliquid vobis? At illi dixerunt, nihil. Dixit ergo eis : sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram. » Jam enim imminebat tempus perfectæ libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quæ secundùm se non pertinent ad necessitatem virtutis.

Ad quartum dicendum, quòd *judicialia*, etiam secundùm se considerata, non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solùm quantum ad communem rationem justitiæ : et ideo *judicialia* præcepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri, vel spiritualem, vel temporalem. Sed circa *judicialia* præcepta veteris

lement pour combattre l'interprétation mauvaise qu'en donnoient les pharisiens, comme nous allons le voir dans l'article suivant.

ARTICLE III.

La loi nouvelle a-t-elle suffisamment réglé les actes intérieurs de l'homme?

Il paroît que la loi nouvelle n'a pas suffisamment réglé nos actes intérieurs. 1° Les dix préceptes du décalogue ordonnent l'homme par rapport à Dieu et au prochain. Or, le Seigneur n'ajoute qu'à trois de ces préceptes : ce sont ceux qui défendent l'homicide, l'adultère, le parjure. Donc, par cela seul qu'il n'a rien ajouté aux autres préceptes, il n'a pas suffisamment ordonné l'homme à cet égard.

2° Le Seigneur n'a rien ordonné dans l'Evangile touchant les préceptes judiciaires, à part le divorce, le talion et la haine des ennemis, tandis qu'il y en avoit tant d'autres dans l'ancienne loi, comme nous l'avons vu, quest. CIV. Donc, sous ce rapport, il n'a pas suffisamment réglé la vie humaine.

3° Outre les préceptes moraux et judiciaires, il y avoit dans la loi ancienne des préceptes cérémoniels. Or, le Seigneur n'a rien dit de ces derniers. Donc il n'a pas suffisamment réglé nos actes intérieurs.

4° L'homme ne peut être intérieurement bien disposé qu'à la condition de ne se proposer pour fin aucun bien temporel dans ses bonnes œuvres. Or, il y a beaucoup d'autres biens temporels que la faveur humaine, comme il y a aussi beaucoup de bonnes œuvres, autres que le jeûne, l'aumône et la prière. Donc l'enseignement du Seigneur est défectueux, dès lors qu'il se borne à ces trois bonnes œuvres pour ce qui est de la faveur humaine à éviter, et qu'il se tait sur les autres biens temporels.

5° Il est naturel à l'homme d'être en sollicitude pour les choses néces-

---

legis quædam explanavit propter malum intellectum Pharisæorum, ut infrà dicetur (art. 3, ad 2).

ARTICULUS III.

Utrùm lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem præcepta decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum. Sed Dominus solùm circa tria illorum aliquid explicavit ; scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem perjurii. Ergo videtur quòd insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum præceptorum prætermittens.

2. Præterea, Dominus nihil ordinavit in Evangelio de judicialibus præceptis, nisi circa repudium uxoris, et circa pœnam talionis, et circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia judicialia præcepta veteris legis, ut suprà dictum est (qu. 104 et 109). Ergo, quantum ad hoc, insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege præter præcepta *moralia* et *judicialia*, erant quædam *ceremonialia*, circa quæ Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Præterea, ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona, quàm favor humanus; multa etiam sunt alia bona opera, quàm « jejunium, eleemosyna, et oratio. » Ergo inconveniens fuit quòd Dominus (*Matth.*, VI), docuit solùm circa hæc tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

5. Præterea, naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa ea quæ sunt sibi necessaria

saires à la vie ; et cela lui est commun avec tous les animaux. De là cette parole, *Prov.*, VI, 6 : « Paresseux, allez à la fourmi ; considérez sa conduite : personne ne l'instruit, personne ne la commande, et cependant elle fait provision pendant l'été et elle amasse, durant la moisson, de quoi se nourrir. » Or, tout précepte qui va contre l'inclination de la nature est inique, comme étant contraire à la loi naturelle. Le Seigneur n'auroit donc pas dû défendre d'être en sollicitude pour la nourriture et le vêtement.

6° Aucun acte vertueux ne doit être prohibé. Or, le jugement est un acte de la justice, selon cette parole du Psalmiste, XCIII, 15 : « Jusqu'à ce que la justice se traduise en jugement. » C'est donc à tort que le Seigneur a défendu le jugement; et par conséquent la loi nouvelle ne paroît pas avoir suffisamment ordonné l'homme quant aux actes intérieurs.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De serm. Dom. in mont.* : « Il faut remarquer qu'en disant : *Celui qui écoute mes paroles,* le Seigneur a suffisamment montré que son discours renferme absolument tous les préceptes qui formoient la vie chrétienne (1). »

(Conclusion. — Puisque, au témoignage de saint Augustin, le discours que prononça Jésus-Christ sur la montagne, renferme à lui seul la per-

(1) C'est moins ici l'expression que la pensée même de saint Augustin. Le début du livre où elle a été puisée, confirme d'une manière bien explicite la doctrine exposée dans cet article et le précédent. « Le sermon prononcé par Jésus-Christ sur la montagne, pour quelqu'un qui voudra l'étudier avec sagesse et piété, renferme tous les principes capables de former les mœurs les plus parfaites, le modèle accompli d'une vie réellement chrétienne. Et ce n'est pas là une promesse aventurée par notre témérité, elle a pour fondement les paroles mêmes du Sauveur. La conclusion de ce sermon donne, en effet, clairement à comprendre que là sont résumés tous les préceptes nécessaires à la conduite de la vie, puisque le Sauveur s'exprime ainsi : Quiconque donc écoute et pratique ces paroles que je viens de prononcer, je le comparerai à un homme sage qui bâtit sa maison sur le roc.... Rien de plus précis ni de plus énergique assurément pour nous montrer qu'un homme dont la vie seroit conforme à cette instruction, réaliseroit en lui toute la perfection possible sur la terre ; que dans cette instruction, par

---

ad vivendum ; in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt ; unde dicitur *Prov.*, VI : « Vade ad formicam ô piger, et considera vias (1) ejus ; quæ cùm non habeat præceptorem, vel ducem, parat in æstate cibum sibi et congregat in messe quod comedat. » Sed omne præceptum quod datur contra inclinationem naturæ, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victûs et vestitûs.

6. Præterea, nullus actus virtutis est prohibendus. Sed judicium est actus justitiæ, secundùm illud *Psal.* XCIII : « Quousque justitia convertatur in judicium. » Ergo inconvenienter videtur Dominus judicium prohibuisse. Et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte* (ut jam supra) : « Considerandum est quia cùm dixit, qui audit verba mea hæc, satis significat sermonem istum Domini omnibus præceptis quibus Christiana vita formatur, esse perfectum. »

(Conclusio. — Cùm, B. Augustino teste, vel unicus sermo quem Dominus in monte propo-

(1) Ut est in manuscripto *Summæ*, ac in Bibliis ipsis emendatis, et græcè quoque pluraliter τὰς ὁδοὺς, non ut priùs in singulari *viam ejus*. Per *vias* autem ingeniosæ actiones quibus tanta cum industria sibi providet.

fection chrétienne et règle parfaitement nos actes intérieurs, il faut dire que la loi nouvelle a suffisamment ordonné l'homme quant à ces mêmes actes.)

D'après ce que nous venons de voir dans saint Augustin, le discours prononcé par Jésus-Christ sur la montagne, en nous traçant le plan tout entier de la vie chrétienne, établit parfaitement l'ordre qui doit régner dans nos actes intérieurs. Et effet, après avoir fait connoître la fin de l'homme, qui consiste dans la béatitude, et établi solennellement le pouvoir des apôtres, qui devoient répandre dans le monde la doctrine évangélique, il ordonne l'homme dans ses mouvements intérieurs, d'abord par rapport à lui-même, ensuite par rapport au prochain. Sous le premier rapport, il règle en lui les deux mouvements intérieurs qu'on distingue dans toute action humaine, à savoir, la volonté de l'action elle-même et l'intention de la fin. Ainsi, il ordonne, conformément aux divers préceptes de la loi, qu'on s'abstienne non-seulement des actes extérieurs mauvais par eux-mêmes, mais encore des actes intérieurs et des occasions du péché. Il règle ensuite l'intention en recommandant de ne pas chercher la gloire humaine ni les richesses temporelles dans le bien que nous faisons, ce qui seroit thésauriser pour la terre. Par rapport au prochain, il ordonne nos mouvements intérieurs en nous défendant de le juger témérairement, ou avec injustice, ou avec présomption, de telle sorte néanmoins que nous ne soyons pas relâchés à son égard au point de l'admettre aux choses saintes quand il en est indigne. Il enseigne enfin, comme moyen de vivre selon la doctrine évangélique, que nous devons implorer le secours de Dieu, tout en faisant effort, de notre côté, pour entrer par la porte étroite, c'est-à-dire pour embrasser la vertu parfaite, et en usant de vigilance pour nous garantir

conséquent, le divin Maître n'a omis aucune des règles essentielles qui ont pour but de diriger vers le bien et de perfectionner la vie humaine.... »

---

suit, totam Christianæ vitæ informationem contineat, perfectèque interiores hominis motus ordinet, novam legem sufficienter hominem circa actus interiores ordinare dicendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in monte proposuit, totam informationem christianæ vitæ continet, in quo perfectè interiores motus hominis ordinantur. Nam, post declaratum beatitudinis finem, et commendatâ apostolicâ dignitate, per quos erat doctrina Evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus : primò quidem quantum ad seipsum; et deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad seipsum dupliciter, secundùm duos interiores hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agendis, et intentio de fine. Unde primò ordinat hominis voluntatem secundùm diversa legis præcepta, ut scilicet abstineat aliquis non solùm ab exterioribus operibus quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus, et ab occasionibus malorum. Deinde ordinat intentionem hominis, dicens quòd in bonis quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam, neque mundanas divitias, quod est thesaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum, ut scilicet eum non temerariè aut injustè judicemus, aut præsumptuosè; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimò autem docet modum adimplendi Evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium, et conatum apponendo ad ingrediendum

contre la séduction. Il déclare, du reste, qu'on ne peut pratiquer la vertu sans observer ses commandements, et qu'il ne suffit pas pour cela de confesser la foi, d'entendre la parole de Dieu, pas même de faire des miracles.

Je réponds aux arguments : 1° Le Seigneur a ajouté à ces trois préceptes de la loi, parce que ceux-là principalement étoient mal compris par les scribes et les pharisiens. Pour l'adultère et l'homicide, en effet, ils pensoient que l'acte extérieur seulement étoit défendu, mais non le mouvement intérieur qui porte à les commettre; et ils avoient cette opinion sur l'homicide et l'adultère plus encore que sur le vol et le faux témoignage, parce que le mouvement de la colère et le mouvement de la concupiscence, qui portent, l'un à l'homicide, l'autre à l'adultère, paroissent en quelque sorte se produire en nous naturellement; tandis qu'il n'en est pas de même pour le mouvement qui nous porte à voler, ou à rendre un faux témoignage. Ils avoient également une opinion fausse sur le parjure, en ce que, tout en regardant le parjure lui-même comme un péché, ils croyoient que le serment est quelque chose de bon en soi, qu'il faut le désirer et l'employer souvent, comme étant une expression de notre respect pour la Divinité. Voilà pourquoi le Seigneur a enseigné qu'il ne faut pas désirer le serment comme une chose bonne, et qu'on doit s'en abstenir, à moins que la nécessité n'y oblige.

2° Touchant les préceptes judiciaires, les scribes et les pharisiens étoient dans une double erreur : d'abord ils regardoient comme justes en elles-mêmes certaines choses qui n'étoient que des concessions faites par la loi de Moïse, le divorce, par exemple, et l'usure avec les étrangers. C'est pourquoi le Seigneur défend de répudier l'épouse, *Matth.*, V, et de prêter à usure, en disant, *Luc*, VI, 35 : « Prêtez sans rien attendre de votre prêt. » La seconde erreur consistoit à croire qu'ils de-

---

per angustam portam perfectæ virtutis, et cautelam adhibendo ne à seductoribus corrumpamur, et quòd observatio mandatorum ejus est necessaria ad virtutem, non autem sufficit sola confessio fidei, vel miraculorum operatio, vel solus auditus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus circa illa legis præcepta explicationem apposuit, in quibus Scribæ et Pharisæi non rectum intellectum habebant. Et hoc contingebat præcipuè circa tria præcepta decalogi : nam circa prohibitionem adulterii et homicidii æstimabant solùm exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum ; quod magis credebant circa homicidium et adulterium quàm circa furtum, vel falsum testimonium, quia motus iræ in homicidium tendens, et concupiscentiæ motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis à natura inesse, non autem appetitus furandi vel falsum testimonium dicendi. Circa perjurium verò habebant falsum intellectum, credentes perjurium quidem esse peccatum, juramentum autem per se esse appetendum, et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere : et ideo Dominus ostendit juramentum non esse appetendum, tanquam bonum, sed melius esse absque juramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad secundum dicendum, quòd circa judicialia præcepta dupliciter Scribæ et Pharisæi errabant : primò quidem, quia quædam quæ in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones, æstimabant esse per se justa, scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis : et ideo Dominus prohibuit uxoris repudium *Matth.*, V, et usurarum acceptionem *Luc.*, VI, dicens : « Date mutuum nihil inde sperantes. » Alio modo errabant credentes quædam quæ lex vetus insti-

voient suivre le sentiment de la vengeance, de la cupidité ou de la haine envers leurs ennemis, en faisant certaines choses commandées par la loi à titre de justice seulement. Ceci se rapportoit à trois préceptes. Ils croyoient que le sentiment de la vengeance étoit permis, à cause du précepte touchant la peine du talion (1), précepte qui avoit été établi pour faire observer la justice, et nullement pour exciter les hommes à la vengeance. C'est pourquoi le Seigneur, pour condamner ce sentiment, enseigne que l'homme outragé doit être disposé dans son cœur à supporter de nouveaux outrages, s'il le faut. Ils pensoient aussi que le mouvement de la cupidité étoit permis, à cause du précepte judiciaire qui ordonnoit de restituer la chose volée et au-delà (2), comme nous l'avons vu, quest. CV, art. 2, 4 et 9. Or, la loi faisoit cette prescription pour faire observer la justice et non point pour exciter à la cupidité. Aussi le Seigneur enseigne-t-il que loin de rien réclamer par cupidité, nous devons être prêts à donner encore, si c'est nécessaire. Enfin, ils pensoient que le mouvement de la haine est également permis, à cause du précepte qui commandoit d'exterminer les ennemis; mais ce précepte de la loi avoit pour objet, comme les précédents, l'accomplissement de la justice et nullement la satisfaction de la haine : nous l'avons vu, quest. CV, art. 3 *ad 4*. C'est pourquoi le Seigneur nous dit d'aimer nos ennemis, et d'être dis-

(1) Ou bien encore, à cause de l'obligation faite aux Juifs d'exterminer certaines races ennemies. Nous avons indiqué plus haut la raison de ces mesures rigoureuses ; mais le cœur humain, toujours aisément entraîné par ses passions, tendoit à substituer le sentiment d'une vengeance nationale au zèle pur de la justice divine. De même, pour la loi qui prescrivoit aux parents de la victime de poursuivre le châtiment du meurtrier, l'idée de la justice étoit souvent supplantée par la blâmable satisfaction d'une vengeance domestique ou personnelle. Ce qui nous fait encore mieux apprécier la profonde sagesse et la sublimité des préceptes évangéliques allant étouffer jusque dans le cœur le germe des sentiments et des actes mauvais.

(2) C'étoit ce surcroît, uniquement exigé du coupable comme châtiment de son délit, qui pouvoit devenir un objet de cupidité par les mauvaises dispositions de celui au préjudice duquel le vol avoit été commis; car la malice des hommes change souvent le remède en poison.

---

tuerat facienda propter justitiam, esse exequenda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorum. Et hoc in tribus præceptis : appetitum enim vindictæ credebant esse licitum propter præceptum datum de pœna talionis; quod quidem fuit datum ut justitia servaretur, non ut homo vindictam quæreret : et ideo Dominus ad hoc removendum docet animum hominis sic debere esse præparatum, ut si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis æstimabant esse licitum propter præcepta judicialia, in quibus mandatur restitutio rei ablatæ fieri, etiam cum aliqua additione, ut suprà dictum est (qu. 105, art. 2, 4, 9) ; et hoc quidem lex mandavit propter justitiam observandam, non ut daret cupiditati locum : et ideo Dominus docet ut ex cupiditate non repetamus nostra, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum verò odii credebant esse licitum propter præcepta legis data de hostium interfectione (1); quod quidem lex statuit propter justitiam implendam, ut suprà dictum est (qu. 105, art 3), non propter odia exsatu-

(1) Ut *Numer.*, XXV, vers. 17 : *Hostes vos sentiant Madianitæ, et percutite eos; Deuter.*, VII, vers. 2 ; *Septem gentes quas tradiderit tibi Dominus Deus percuties usque ad internecionem;* et *Deuter.*, XX, vers. 17 : *De civitatibus quæ dabuntur tibi nullum omnino permittes vivere, sed interficies in ore gladii, etc.*

posés à leur faire du bien dans le cas de nécessité. Comme on le voit, ces préceptes doivent s'entendre par rapport à la disposition de l'ame, et c'est ce qu'enseigne saint Augustin, *De serm. Dom. in mont.*, I, 19.

3° Les préceptes moraux devoient subsister intégralement dans la loi nouvelle, parce qu'ils tiennent essentiellement à la vertu ; mais, comme il n'y avoit aucune nécessité de conserver les préceptes judiciaires tels qu'ils étoient établis dans l'ancienne loi, il a été laissé à la liberté humaine de les déterminer d'une manière ou d'une autre. Le Seigneur nous a donc convenablement ordonné relativement à ces deux genres de préceptes. Quant aux préceptes cérémoniels, ils tomboient entièrement, dès que ce qu'ils figuroient étoit accompli; et c'est pour cela que le Christ n'a rien prescrit touchant ces préceptes dans son discours sur la montagne, qui est le résumé de toute sa doctrine. Cependant il déclare ailleurs que tout le culte matériel déterminé par l'ancienne loi devoit être remplacé par un culte spirituel dans la nouvelle, comme on le voit par cette parole, *Jean*, IV, 23 : « L'heure arrive où vous n'adorerez plus le Père, ni sur cette montagne, ni dans Jérusalem; mais les vrais adorateurs l'adoreront en esprit et en vérité. »

4° Toutes les choses mondaines se réduisent à ces trois : les honneurs, les richesses et les plaisirs. Il est écrit, en effet, *Jean*, II, 16 : « Tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, » ce qui se rapporte aux plaisirs du corps; « concupiscence des yeux, » ce qui embrasse les richesses; « et orgueil de la vie, » ce qui regarde l'ambition de la gloire et des honneurs. La loi ancienne n'a point promis les plaisirs superflus des sens, elle les a plutôt défendus; mais elle a promis le comble de la gloire et l'abondance des richesses; car il est écrit, *Deut.*, XXVIII, 1 : « Si vous écoutez la voix de votre Dieu, il vous élèvera au-

---

randa : et ideo Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si necesse fuerit, etiam benefacere ; hæc enim præcepta « secundùm præparationem animi » sunt accipienda, ut Augustinus exponit (*in Serm. de monte* lib. I).

Ad tertium dicendum, quòd præcepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, quia secundùm se pertinent ad rationem virtutis. Præcepta autem judicialia non remanebant ex necessitate secundùm modum quem lex determinavit; sed relinquebatur arbitrio hominum utrùm sic vel aliter esset determinandum. Et ideo convenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinavit. Præceptorum autem ceremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur. Et ideo circa hujusmodi præcepta in illa communi doctrina nihil ordinatur. Ostendit tamen alibi quòd totus corporalis cultus qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus, ut patet *Joan.*, IV, ubi dixit : « Venit hora quando neque in monte hoc neque in Hierosolymis adorabitis Patrem ; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. »

Ad quartum dicendum, quòd omnes res mundanæ ad tria reducuntur; scilicet ad honores, divitias, et delicias, secundùm illud I. *Joan.*, II : « Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est (quod pertinet ad delicias carnis) et concupiscentia oculorum (quod pertinet ad divitias) et superbia vitæ » (quod pertinet ad ambitum gloriæ et honoris). Superfluas autem carnis delicias lex non promisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris et abundantiam divitiarum; di-

dessus de toutes les nations. » Et un peu plus loin, Moïse ajoute : « Il vous donnera tous les biens en abondance. » Or, les Juifs attachoient à ces promesses un sens tellement corrompu, que, dans leur pensée, il falloit servir Dieu pour cette fin. C'est pourquoi le Seigneur, afin de détruire une erreur si grossière, enseigne, dès le début de son discours, qu'on ne doit pas se proposer pour fin la gloire humaine dans les bonnes œuvres que l'on fait; et il n'en désigne que trois, parce que toutes les autres rentrent dans celles-là. En effet, tout ce que nous faisons pour modérer en nous la concupiscence, revient au jeûne; tout ce que nous faisons par amour pour le prochain rentre dans l'aumône; et tout notre culte envers Dieu rentre dans la prière. Il s'est attaché spécialement à ces trois œuvres, comme étant les trois chefs de la morale et celles que les hommes emploient de préférence pour se faire honorer. Il enseigne ensuite que nous ne devons pas mettre notre fin dans les richesses, en disant : « Ne thésaurisez point pour la terre (1). »

5° Le Seigneur ne défend pas la sollicitude réclamée par la nécessité; il ne défend que celle qui est déréglée. Or, la sollicitude à l'égard des choses temporelles présente quatre désordres à éviter : d'abord il faut que nous ne placions point en elle notre fin, et que nous ne servions pas Dieu pour la nourriture et le vêtement. Et de là cette parole du divin Maître : « N'amassez pas de trésors.... » Puis, pour montrer que la sollicitude touchant les choses nécessaires à la vie, ne doit pas nous faire désespérer des secours de Dieu, il nous dit : « Votre Père sait que vous avez besoin de toutes ces choses. » En troisième lieu, la sollicitude ne

(1) Les auteurs ascétiques et les orateurs sacrés ont fréquemment développé ce rapport si frappant des trois grandes œuvres recommandées par l'Evangile et qui forment comme l'essence même de la Religion, avec la triple concupiscence que saint Jean nous montre comme résumant *tout le mal sur lequel le monde est établi*, selon l'expression du même apôtre. C'est un exemple des ressources que la science théologique offre au ministère de la parole. Que de trésors encore inexplorés ne renferme pas la plus vaste et la plus substantielle de toutes les théologies !

---

citur enim *Deut.*, XXVIII : « Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus » (quantum ad primum). Et post pauca subdit : « Abundare faciet te omnibus bonis » (quantum ad secundum). Quæ quidem promissa sic pravè intelligebant Judæi, ut propter ea esset Deo serviendum, sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removit, ostendens primò, quòd opera virtutum non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur : nam omnia quæ aliquis facit ad refrænandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad *jejunium;* quæcumque verò fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad *eleemosynam;* quæcumque verò propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad *orationem*. Ponit autem hæc tria specialiter, quasi præcipua et per quæ homines maximè solent gloriam venari. Secundò docuit quòd non debemus finem constituere in divitiis, cùm dixit : « Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra. »

Ad quintum dicendum, quòd Dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia : primò quidem, ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victûs et vestitûs; unde dicitur : « Nolite thesaurizare vobis, etc. » Secundò, ut non sic sollicitemur de temporalibus cum desperatione divini auxilii; unde Dominus dicit : « Scit Pater vester quòd his omnibus indigetis. » Tertiò, ne sit

doit pas être présomptueuse, de telle sorte que nous croyions pouvoir nous procurer nous-mêmes et sans le secours de divin choses qui nous sont nécessaires, désordre que le Seigneur condamne, en disant : « L'homme ne peut rien ajouter à sa taille. » Enfin, elle ne doit pas être prématurée, de telle sorte que nous nous mettions en peine dans le présent, non de ce qui regarde le présent même, mais de ce qui regarde l'avenir. Et c'est pour cela que le Seigneur nous dit : « Ne vous inquiétez pas du lendemain. »

6° Le Seigneur ne défend pas le jugement équitable, sans lequel on ne pourroit soustraire les choses saintes aux indignes; mais il défend le jugement déréglé, comme nous l'avons dit dans le corps de l'article.

ARTICLE IV.

Est-il convenable que la loi nouvelle ait déterminé certains conseils à suivre?

Il paroît que la loi nouvelle ne devroit pas présenter des conseils déterminés. 1° On donne des conseils sur les choses qui peuvent faire atteindre une fin, comme nous l'avons dit, quest. XIV, art. 2, en traitant du conseil (1). Or les mêmes choses ne servent pas utilement à tous. Donc on ne doit pas donner des conseils déterminés qui s'adressent à tous.

2° Les conseils ont pour objet un plus grand bien. Or quand on dit un plus grand bien, il n'y a pas là un degré déterminé. Donc il ne doit pas y avoir de conseils déterminés.

(1) L'intention a pour objet la fin, tandis que le conseil et l'élection s'appliquent aux moyens. C'est ce qui a été démontré d'une manière spéciale et directe.

---

sollicitudo præsumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitæ per suam sollicitudinem posse procurare absque divino auxilio : quod Dominus removet per hoc quòd « homo non potest aliquid adjicere ad staturam suam. » Quartò per hoc quòd homo sollicitudinis tempus præoccupat, quia scilicet de hoc sollicitus est nunc quod non pertinet ad curam præsentis temporis, sed ad curam futuri ; unde dicit : « Nolite solliciti esse in crastinum. »

Ad sextum dicendum, quòd Dominus non prohibet *judicium justitiæ*, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis; sed prohibet judicium inordinatum, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter in lege nova, consilia quædam determinata sint proposita.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter in lege nova, consilia quædam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 2), cùm de consilio ageretur (2). Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

2. Præterea, consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 230; et *Quodlib.*, V, art. 19.

(2) Ubi dictum est ex professo non esse consilium de fine ut sic, sed solummodo de his quæ sunt ad finem; adeoque de fine ipso subordinato, prout ad aliquem alium finem superiorem ordinatur, quia tunc non consideratur ut finis est, sed ut medium.

3° Les conseils regardent la perfection de la vie. Or l'obéissance tient à cette perfection. Donc c'est à tort que l'Evangile n'offre aucun conseil touchant cette vertu.

4° On trouve sous la forme de préceptes une foule de choses appartenant à la perfection; ceci par exemple, *Matth.*, V, 44 : « Aimez vos ennemis; » et il en est de même des préceptes que le Seigneur donne plus loin à ses Apôtres, *Matth.*, X. La loi nouvelle est donc défectueuse dans les conseils qu'elle présente, soit parce qu'ils n'y sont pas tous, soit parce qu'ils n'y sont pas distingués des préceptes.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Les conseils d'un ami sage sont d'une grande utilité, suivant cette parole, *Prov.*, XXVII, 9 : « L'huile embaumée et l'odeur des parfums réjouissent le cœur; et les bons conseils d'un ami sont les délices de l'ame. » Or le Christ est le sage et l'ami par excellence. Donc ses conseils sont de la plus grande utilité et conviennent parfaitement à la loi nouvelle.

(Conclusion. — La loi nouvelle étant une loi de liberté, et le conseil étant laissé à la libre option de celui qui le reçoit, il étoit convenable qu'elle renfermât des conseils, à l'aide desquels les hommes parvinssent plus sûrement et plus facilement à la béatitude.)

Il y a cette différence entre le précepte et le conseil, que le précepte emporte l'obligation, tandis que le conseil est laissé à la libre volonté de celui à qui il s'adresse (1). Dès-lors il convient que la loi nouvelle, puis-

(1) Tel est, en effet, le caractère qui distingue le simple conseil du précepte, dans le sens rigoureux de ce dernier mot. Quelques auteurs ont prétendu, comme l'insinue saint Thomas dans la seconde objection, que le conseil se distingue du précepte, en ce que celui-ci a un objet déterminé, tandis que celui-là seroit vague et indéterminé, de sa nature. C'est une erreur. Le conseil peut avoir un objet parfaitement déterminé, tout aussi bien que le précepte Cela résulte évidemment de tout ce que dit notre saint auteur dans le corps de l'article; la plus simple réflexion suffit, du reste, pour se convaincre de cette vérité.

Le principe de distinction que nous voyons ici, a été également posé par la plupart des Pères. L'apôtre saint Paul leur en a donné lui-même l'exemple : « Concernant les vierges, je n'ai pas de préceptes à leur imposer de la part du Seigneur, c'est un conseil seu-

---

3. Præterea, consilia pertinent ad perfectionem vitæ. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

4. Præterea, multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros; » et præcepta etiam quæ dedit Dominus Apostolis *Matth.*, X. Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege, tum quia non omnia ponuntur, tum etiam quia à præceptis non distinguuntur.

Sed contra : consilia sapientis amici magnam afferunt utilitatem, secundùm illud *Prov.*, XXVII : « Unguento et variis odoribus delectatur cor; et bonis amici consiliis anima dulcoratur. » Sed Christus est maxime sapiens et amicus (1). Ergo ejus consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

(Conclusio. — Cùm lex nova lex libertatis sit, et consilium in libera optione ejus cui datur, relictum sit, convenienter in nova lege consilia, quibus meliùs et expeditiùs homines beatitudinem consequerentur, proposita sunt.)

Respondeo dicendum, quòd hæc est differentia inter consilium et præceptum, quòd *præceptum* importat necessitatem, *concilium* autem in optione ponitur ejus cui datur. Et ideo

(1) De quo proinde Hugo Cardinalis interpretatur locum illum.

qu'elle est une *loi de liberté*, ajoute le conseil au précepte, contraire... à la loi ancienne, qui étoit une *loi de servitude*. Il faut donc dire que préceptes de la nouvelle loi ont pour objet tout ce que l'homme do nécessairement accomplir pour arriver à sa fin, ou à la béatitude éternelle, dans laquelle cette loi nous introduit immédiatement; et que les choses au moyen desquelles l'homme peut arriver plus sûrement et plus facilement à cette fin, sont l'objet des conseils. D'un autre côté, l'homme se trouve placé entre les biens de ce monde et les biens spirituels, dans lesquels consiste la béatitude; de telle sorte que plus il s'attache aux uns, plus il s'éloigne des autres, et réciproquement. Par conséquent, celui qui s'attache totalement aux choses de ce monde, au point de mettre en elles sa fin et d'en faire comme la raison et la règle de sa conduite, celui-là s'éloigne totalement aussi des biens spirituels; et c'est ce désordre que les préceptes ont pour objet d'empêcher. Mais il n'est pas nécessaire que l'homme renonce absolument aux choses de ce monde pour arriver à la béatitude; il peut, tout en usant des choses temporelles, pourvu qu'il ne mette pas en elle sa fin, arriver à la béatitude éternelle. Toutefois, comme il lui est plus facile d'y parvenir quand il a renoncé complètement aux biens de la vie, l'Evangile lui conseille ce renoncement; et c'est là l'objet des conseils évangéliques. Or les biens de ce monde qu'embrasse l'usage de la vie humaine, consistent, comme nous l'avons dit, article précédent, *ad 4*, d'après l'apôtre saint Jean, dans les richesses, objet de la *concupiscence des yeux*, dans les plaisirs des sens, objet de

lement que je leur donne. » I *Corinth.*, VII, 25. Et la suite prouve clairement que le caractère de ce conseil, c'est qu'il est laissé à leur libre choix. Voici comment s'exprime le théologien de l'Orient, saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* I *in Julian* : « Il est dans nos lois des choses que nous devons nécessairement accomplir ; il en est aussi qui ne nous obligent pas de la même manière et qui sont laissées à notre libre volonté. » Saint Thomas ne parle pas autrement, comme on le voit dans la thèse. Dans le traité qu'il adresse aux veuves, saint Ambroise dit : « Le précepte s'applique à la chasteté, la virginité parfaite est seulement de conseil. » Ce que saint Jérôme explique, pour ainsi dire, *Cont. Jovinian* : « Le Christ aime davantage les vierges, parce qu'elles lui offrent ce qui ne leur étoit pas commandé. » Rien ne seroit plus facile que de multiplier de semblables témoignages.

---

convenienter in nova lege, quæ est *lex libertatis,* supra præcepta sunt addita consilia ; non autem in veteri lege, quæ erat lex servitutis. Oportet igitur quòd præcepta novæ legis intelligantur esse data de his quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis, in quem lex nova immediatè introducit ; consilia verò oportet esse de illis per quæ meliùs et expeditiùs potest homo consequi finem prædictum. Est autem homo constitutus inter res mundi hujus et spiritualia bona in quibus æterna beatitudo consistit, ita quòd quantò plus inhæret uni eorum, tantò plus recedit ab altero ; et converso. Qui ergo totaliter inhæret rebus hujus mundi, ut in his finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit à spiritualibus bonis : et ideo hujusmodi inordinatio tollitur per præcepta. Sed quòd homo totaliter ea quæ sunt mundi abjiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem prædictum ; quia potest homo utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem æternam pervenire. Sed expeditiùs perveniet, totaliter bona hujus mundi abdicando : et ideo de hoc dantur consilia Evangelii. Bona autem hujus mundi quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt ; scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quæ

la *concupiscence de la chair*, et dans les honneurs, qui se rapportent à l'*orgueil de la vie*. Quitter entièrement ces trois genres de biens autant qu'il est possible, c'est là ce qui est conseillé par l'Evangile. Du reste, ce triple abandon est la base de tout ordre religieux, dont le but n'est autre que la perfection évangélique (1) : abandon des richesses par la pauvreté, renoncement aux plaisirs de la chair par la chasteté perpétuelle, renoncement à l'orgueil de la vie par la soumission de l'obéissance. La pratique pure et simple de ces trois vertus est l'objet des conseils donnés d'une manière absolue; mais la pratique de chacune d'elles dans un cas particulier appartient au conseil qui n'est que relatif, c'est-à-dire au conseil donné pour ce cas même. Ainsi, faire l'aumône à un pauvre quand on n'y est pas tenu, c'est suivre le conseil relativement à cette action. De même s'abstenir des plaisirs charnels, dans un temps déterminé, pour vaquer à l'oraison, c'est encore se conformer au conseil relativement à ce temps. De même encore, ne pas faire sa volonté quand on le pourroit licitement, c'est également se conduire d'après ce qui est conseillé par rapport à cette circonstance; comme quand on fait du bien à ses ennemis sans y être tenu, ou qu'on pardonne une injure dont on pourroit justement tirer vengeance. C'est ainsi que tous les conseils particuliers reviennent à ces trois conseils généraux, qui sont la perfection de la morale.

Je réponds aux arguments : 1° Les conseils dont nous venons de parler sont en eux-mêmes avantageux à tous; et s'il arrive qu'ils ne le soient pas pour quelques-uns, cela tient à leur défaut de disposition, en ce sens qu'ils ne sont pas portés à les suivre. Aussi le Seigneur, en donnant les conseils évangéliques, fait-il toujours mention de l'aptitude des hommes

(1) La perfection doit reposer sur le devoir comme sur sa base essentielle : et voilà pourquoi ce triple aspect qu'elle présente, tout comme la vertu que le christianisme nous prescrit, tout comme la concupiscence du monde, que cette perfection et cette vertu repoussent, à différents degrés.

---

pertinent ad *concupiscentiam oculorum* ; et in deliciis carnis, quæ pertinent *ad concupiscentiam carnis* ; et in honoribus, quæ pertinent ad *superbiam vitæ*, sicut patet I. *Joan.*, II. Hæc autem tria totaliter derelinquere, secundùm quòd possibile est, pertinet ad consilia Evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quæ statum perfectionis profitetur : nam divitiæ abdicantur per paupertatem ; deliciæ carnis per perpetuam castitatem ; superbia vitæ per obedientiæ servitutem. Hæc autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita. Sed observatio uniuscujusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundùm quid, scilicet in casu illo : putà cùm homo dat aliquam eleemosynam pauperi, quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud; similiter etiam, quando aliquo tempore determinato à delectationibus carnis abstinet ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo ; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licitè posset facere, consilium sequitur in illo casu, putà si beneficiat inimicis suis quando non tenetur, vel si offensam remittat cujus justè posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd prædicta consilia quantum est de se, sunt omnibus expedientia ; sed ex indispositione aliquorum contingit quòd alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad hæc non inclinatur. Et ideo Dominus consilia Evangelica proponens

à cet égard. En effet, quand il conseille la pauvreté absolue, *Matth.*, XIX, 21, il commence par dire : « Si vous voulez être parfait; » puis il ajoute : « Allez et vendez tout ce que vous avez. » De même, quand il conseille la chasteté perpétuelle, après avoir dit : « Il y en a qui se sont mutilés eux-mêmes pour le royaume des cieux, » il ajoute immédiatement : « Que celui qui peut comprendre, comprenne. » A l'exemple du divin Maître, l'Apôtre, après avoir donné le conseil de la virginité, ajoute, I. *Corinth.*, VII, 35 : « Or, je vous dis cela pour votre bien, et nullement pour vous tendre un piége. »

2° Ce mot, le plus grand bien, a quelque chose d'indéterminé, sans doute, quand on l'entend de l'individu; mais pris dans un sens absolu et universel, il est parfaitement déterminé; et tous les biens particuliers, comme nous venons de le dire, peuvent être ramenés à celui-là.

3° Selon l'interprétation commune, c'est un conseil d'obéissance que le Seigneur donnoit, en disant : Suis-moi. Nous le suivons, non-seulement par l'imitation de ses œuvres, mais encore par notre soumission à sa parole, comme il le dit lui-même, *Joan.*, X, 27 : « Mes brebis écoutent ma voix, et me suivent. »

4° Ce que le Seigneur dit touchant l'amour vrai des ennemis, et autres choses semblables, *Matth.*, V, et *Luc*, VI, doit être regardé comme un précepte rigoureux, quand on le rapporte à la disposition du cœur, puisque le chrétien doit être prêt à faire du bien à ses ennemis et à remplir d'autres devoirs du même genre, dans le cas de nécessité. Mais qu'on donne en réalité des preuves spéciales d'amour à ses ennemis, sans que la nécessité l'exige, c'est une chose de perfection et de conseil (1). Quant à ce que le Sauveur dit à ses Apôtres, *Matth.*, X, et *Luc*,

(1) Cette question sera traitée *ex professo*, dans le volume suivant, quand il s'agira de la

semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum ; dans enim consilium perpetuæ paupertatis *Matth.*, XIX, præmittit : « Si vis perfectus esse ; » et postea subdit : « Vade, et vende omnia quæ habes. » Similiter dans consilium perpetuæ castitatis cùm dixit, « sunt eunuchi, qui castraverunt seipsos propter regnum cœlorum, » statim subdit : « Qui potest capere capiat. » Et similiter Apostolus I. *ad Cor.*, VII, præmisso consilio virginitatis dicit : « Porrò hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam. »

Ad secundum dicendum, quòd meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata ; sed illa quæ sunt simpliciter et absolutè meliora bona in universali, sunt determinata ; ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd etiam consilium obedientiæ Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit, *et sequere me* ; quem sequimur non solùm imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius, secundùm illud *Joan.*, X : « Oves meæ vocem meam audiunt, et sequuntur me. »

Ad quartum dicendum, quòd ea quæ de vera dilectione inimicorum et similibus Dominus dicit *Matth.*, V, et *Luc.*, VI, si referantur ad præparationem animi, sunt de necessitate salutis; ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis et alia hujusmodi facere, cùm necessitas hoc requiret : et ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat promptè in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est. Illa autem quæ ponuntur *Matth.*, X, et *Luc.*,

IX et X, on ne doit y voir que des règles de discipline propres à la circonstance, ou des concessions faites en leur faveur, comme nous l'avons dit, art. 2 *ad* 3. Ce ne sont pas là de véritables conseils.

vertu de charité, des objets qu'elle embrasse, et des obligations spéciales qu'elle nous impose par rapport à chacun de ces mêmes objets.

IX et X, fuerunt quædam præcepta disciplinæ pro tempore illo, vel concessiones quædam, ut suprà dictum est (art. ad 3) : et ideo non inducuntur tanquam consilia.

FIN DU SIXIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE SIXIÈME VOLUME.

PREMIÈRE PARTIE DE LA SECONDE (SUITE).

TRAITÉ

DES PRINCIPES INTÉRIEURS DES ACTES HUMAINS (SUITE).

QUESTION LXXIV.

Du sujet des péchés.

QUESTION LXXV.

Des causes des péchés considérées en général.

QUESTION LXXVI.

Des causes du péché considérées en particulier, et d'abord de l'ignorance.

QUESTION LXXVII.

De la passion cause du péché dans l'appétit sensitif.

QUESTION LXXVIII.

De la malice considérée comme cause du péché dans la volonté.

QUESTION LXXIX.

Des causes extérieures du péché, d'abord par rapport à Dieu.

QUESTION LXXX.

De la cause du péché par rapport au démon.

QUESTION LXXXI.

De la cause du péché par rapport à l'homme.

QUESTION LXXXII.

Du péché originel considéré dans son essence.

QUESTION LXXXIII.

Du sujet du péché originel.

QUESTION LXXXIV.

De la cause du péché résultant d'un autre péché.

QUESTION LXXXV.

Des effets du péché.

QUESTION LXXXVI.

De la tache du péché.

QUESTION LXXXVII.

De le peine du péché.

QUESTION LXXXVIII.

Du péché véniel et du péché mortel.

QUESTION LXXXIX.

Du péché véniel considéré dans sa nature.

TRAITÉ

DES PRINCIPES EXTÉRIEURS DES ACTES HUMAINS

QUESTION XC.

Des lois.

QUESTION XCI.

Des différentes sortes de loi.

QUESTION XCII.

Des effets de la loi.

QUESTION XCIII.

De la loi éternelle.

QUESTION XCIV.

De la loi naturelle.

QUESTION XCV.

Des lois humaines.

QUESTION XCVI.

De la puissance des lois humaines.

QUESTION XCVII.

Du changement des lois humaines.

QUESTION XCVIII.

De la loi ancienne.

QUESTION XCIX.

Des préceptes de la loi ancienne.

QUESTION C.

Des préceptes moraux de la loi ancienne.

QUESTION CI.

Des préceptes cérémoniels considérés en eux-mêmes.

QUESTION CII.

Des causes des préceptes cérémoniels.

QUESTION CIII.

De la durée des préceptes cérémoniels.

QUESTION CIV.

Des préceptes judiciaires.

QUESTION CV.

De la raison spéciale des préceptes judiciaires.

QUESTION CVI.

De la loi évangélique, ou loi nouvelle, considérée en elle-même.

QUESTION CVII.

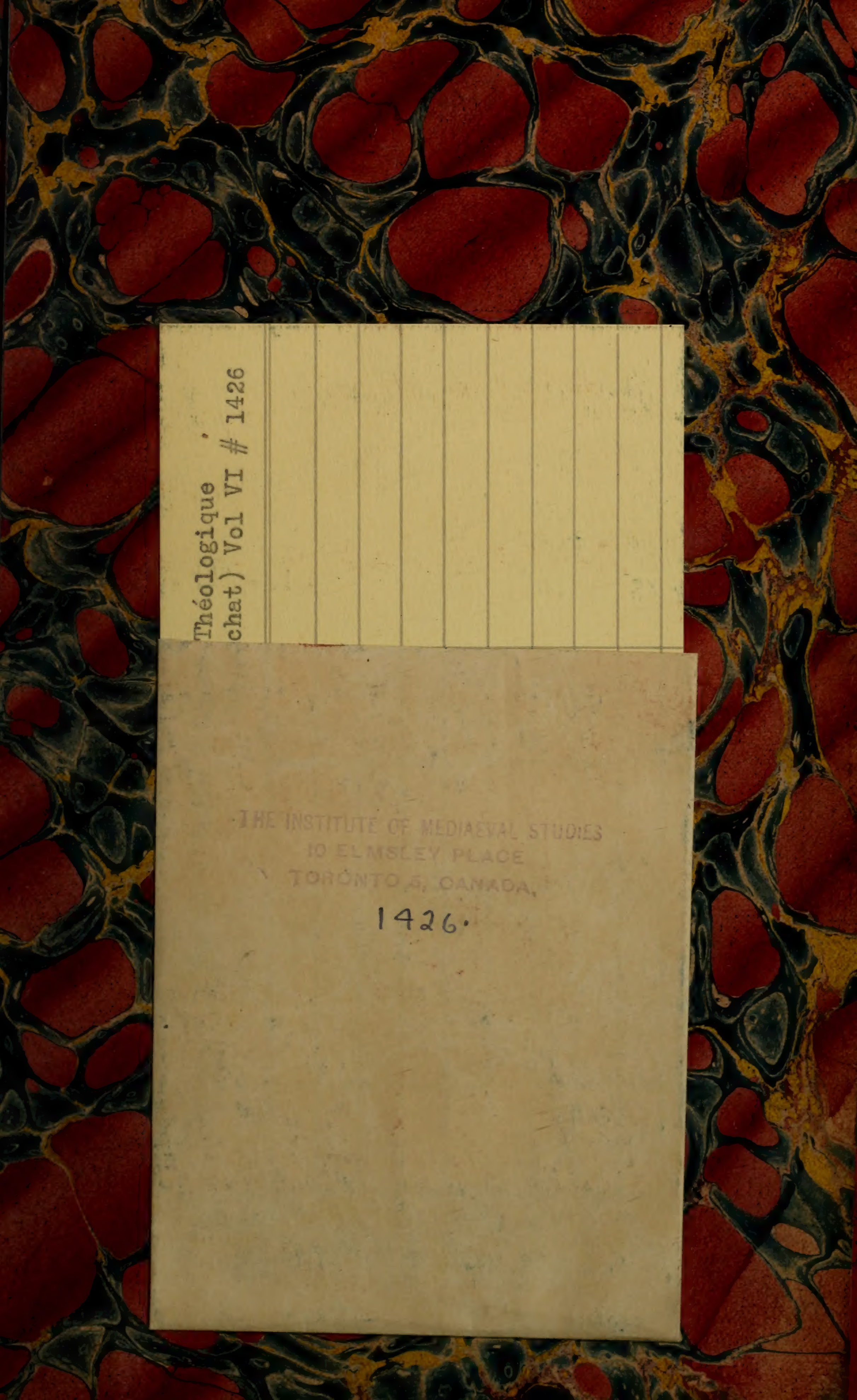
De la comparaison de la loi nouvelle avec la loi ancienne.

QUESTION CVIII.

Des choses qui sont contenues dans la loi nouvelle.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU SIXIÈME VOLUME.




Théologique
chat) Vol VI # 1426
THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
1426.

